

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

❧ 50 лет ❧

Юбилейный выпуск 43-44



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2012

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС 12-208-0622

Издано при содействии
А. В. ГОЛУБЕВОЙ

Ответственный редактор
Е. С. ПОЛИЩУК

Научные редакторы
М. М. БЕРНАЦКИЙ, А. Г. ДУНАЕВ

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Председатель редколлегии — митрополит Минский и Слуцкий Филарет,
Патриарший Экзарх всея Беларуси

Члены редколлегии:

- Митрополит Кишиневский и всея Молдовы Владимир, ректор Кишиневской
Духовной академии
- Митрополит Волоколамский Иларион, председатель ОВЦС МП, председатель
Синодальной Библейско-богословской комиссии
- Архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС
- Архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн, председатель
Миссионерского отдела, ректор Белгородской Духовной семинарии
- Архиепископ Курганский и Шадринский Константин, проректор по научной работе
Екатеринбургской духовной семинарии
- Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), профессор СПбДА
- Архимандрит Иоанн (Экономцев)
- Протоиерей Владимир Воробьев, ректор ПСТГУ
- Протоиерей Леонид Грилихес, доцент МДА
- Протоиерей Максим Козлов, профессор МДА
- Протоиерей Владимир Силовьев, главный редактор Издательства МП
- Протоиерей Василий Стойков, профессор СПбДА
- Протоиерей Валентин Тимаков, заместитель главного редактора Издательства МП
- Протоиерей Владислав Цыпин, профессор МДА
- Протоиерей Всеволод Чаплин, председатель Синодального отдела по
взаимоотношениям Церкви и общества
- Протоиерей Владимир Шмалий, проректор Общецерковной аспирантуры
и докторантуры им. свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия
- Иерей Николай Лосский, профессор Свято-Сергиевского богословского института
(Париж)
- Протодиакон Андрей Кураев, профессор МДА
- С. Л. Кравец, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия»
- А. И. Кырлежев, научный консультант Синодальной Библейско-богословской
комиссии
- А. И. Осипов, профессор МДА
- А. М. Пентковский, профессор МДА
- Е. С. Полищук, заместитель главного редактора Издательства МП, ответственный
секретарь редколлегии
- С. С. Хоружий, директор Института синергической антропологии
- Ю. А. Шичалин, профессор ПСТГУ
- М. А. Журинская

ОТ РЕДАКЦИИ

Настоящий сдвоенный выпуск «Богословских трудов» является юбилейным и посвящен 50-летию сборника, которому в 2010 г. исполнилось 50 лет.

Первый выпуск БТ вышел в свет в июне 1960 г. К 2012 г. вышло 46 выпусков (42 номерных, один сдвоенный и два специальных, посвященных юбилеям Московской и Ленинградской духовных академий).

Появление подобного издания было большим достижением Русской Православной Церкви в советское время. Разрешение на выпуск сборника было получено у советской власти под предлогом развивавшихся международных контактов Церкви, которая должна была обладать своим периодическим изданием. Первые попытки возрождения журналов Московской и Ленинградской духовных академий относились к 1945 и 1953 г. Однако по причине нехватки сил у академий в 1953 г. было принято решение организовать совместное более или менее регулярное издание¹. Таким изданием и стал сборник БТ, подготовка которого началась в 1957 году².

Долгие годы сборник (помимо ЖМП, где издавались небольшие статьи, обычно популярного характера) был единственным изданием, публиковавшим серьезные работы по основным научно-богословским дисциплинам. Отсюда тематическое разнообразие материалов, представленных на страницах БТ: труды по вопросам догматического богословия и патристики, церковной истории, литургики, канонического права, библеистики, агиографии и другим церковно-историческим дисциплинам. Значительное место занимала публикация архивных материалов. Сразу после выхода БТ становились библиографической редкостью. В советское время сборник имел не только научное, но и громадное просветительское значение.

В 1990-х гг. в связи с реорганизацией Издательского отдела Московской Патриархии, а также после появления у церковных академий и институтов своих собственных изданий журнал начал испытывать определенные трудности, что сказалось на снижении качества и разнообразия публикуемых в БТ

¹ Подробнее см.: Дионисий (Шленов), игумен. «Богословский вестник» 1945 года: новая находка на пути от дореволюционного к современному академическому журналу // БВ. 2010. № 11–12. Юбилейный выпуск. С. 921–934.

² См.: Полищук Е. С. Сборник «Богословские труды» (предыстория, история и обзор содержания вышедших номеров) // БТ. 2003. Вып. 38. С. 376–400, здесь: С. 382; Он же. Богословское творчество в Русской Церкви // ЖМП. 2011. № 5 (май). С. 88–95.

материалов: в основном преобладали исследования по истории Русской Церкви.

На заседании Священного Синода 26 декабря 2001 г. председателем редколлегии сборника был назначен митрополит Минский и Слуцкий Филарет, председатель Синодальной богословской комиссии, что ознаменовало новый этап в развитии БТ. С 38-го выпуска, вышедшего в 2003 г., начался постоянный рост качества публикаций, что неоднократно отмечалось в рецензиях³.

В настоящее время в изменившихся условиях церковно-научной жизни основная задача журнала по-прежнему состоит в консолидации лучших сил как церковных, так и светских ученых, в предоставлении им возможности, в частности, печатать работы фундаментального характера, не будучи стесненными рамками обычных журнальных статей, и, что самое важное, — в поднятии уровня научных исследований. Тем самым БТ призваны не только отразить научный и богословский потенциал, имеющийся в Русской Церкви, и стимулировать рост церковной науки, но и дать возможность светским ученым публиковать результаты своих исследований. Ведь до сих пор из-за идеологических запретов прошлого многие светские академические издания остаются закрытыми для целого ряда областей гуманитарного научного знания, связанного с церковно-исторической (и шире — христианской) тематикой.

При этом сборник не отказывается от своей традиционной просветительской роли в России и продолжает публиковать исследования исключительно на русском языке (или в русском переводе, если речь идет о трудах западных ученых), а также переводы источников, как это видно на примере настоящего выпуска.

Символом возрождения БТ стало восстановление в нем (начиная с выпуска 41) твердого переплета, утраченного в 1992 году (выпуск 31). Следует отметить также создание в 2010 г. сайта БТ (www.btrudy.ru), на котором постепенно размещается архив журнала в электронном формате.

³ См., например: *Жури́нская М. А.* [Рец. на] Богословские труды. Сборник 38 // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 363–367; *Дунаев А. Г.* Русское богословие между прошлым и будущим // ЖМП. 2009. № 12. С. 76–83.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	4
-------------------	---

ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

Сирийская версия 4-й книги Эзры (предисл. и пер. с сирийского <i>Е. В. Барского</i>)	13
СВТ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ. Неизреченное (предисл. и пер. с древнегреч. <i>В. Н. Генке</i>)	61
ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. Пасхалистический трактат (предисл., пер. с древнегреч. и коммент. <i>П. В. Кузенкова</i>)	99
СВТ. СИМЕОН ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ. Послание увещательное о пути спасения, посланное святым Божиим церквам по всей епархии (пер. с древнегреч. <i>М. В. Никифорова</i> под ред. <i>М. М. Бернацкого</i>)	179

ИССЛЕДОВАНИЯ

В. Н. ЛОССКИЙ. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта (гл. 4) (пер. с франц. <i>Г. В. Вдовиной</i>)	203
М. М. БЕРНАЦКИЙ. Проблемы авторства и литературной традиции «Слова о том, что всегда надлежит держать в уме день исхода из жизни» (СРГ. 4035) Симеона Месопотамского	293
В. В. ПЕТРОВ. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе»	305
А. Г. ДУНАЕВ. К истолкованию <i>Quaestiones et dubia</i> , 13 прп. Максима Исповедника .	343
А. В. БАРМИН. Вопрос о Filioque и его источники в творчестве Евстратия Никейского	357
А. Ю. ВИНОГРАДОВ. Существует ли «Исихастское утешение» Каллиста Ангеликуда? Предварительные замечания о рукописной традиции текста	367
С. ФРЁЙСХОВ. Часослов без последований Больших Часов (вечерни и утрени): Исследование недавно изданного Часослова Sin. gr. 864 (IX в.) (пер. с франц. <i>М. М. Бернацкого</i>)	381
А. М. ПЕНТКОВСКИЙ. К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX — нач. X в.): два древних славянских канона архангелу Михаилу	401

СВЯЩЕННИК МИХАИЛ ЖЕЛТОВ. Чины вечерни и утрени в древнерусских Службениках студийской эпохи	443
СВЯЩЕННИК ДМИТРИЙ ПАШКОВ. Сенат и Синод в позднеримской империи . .	471
А. Г. БОНДАЧ. К публикации работы С. Н. Трояноса о понятии «икономия»	481
С. Н. ТРОЯНОС. Понятие «икономия» в византийском праве (с учетом современной греческой канонистики) (пер. с нем. <i>свящ. Дмитрия Паишкова</i>)	485
П. В. КУЗЕНКОВ. Пасхалии и летосчисления на примерах систем Анатолия Лаодикийского и Андрея Константинопольского: богословские и астрономические аспекты	503
КЛИМЕНТ, МИТРОПОЛИТ КАЛУЖСКИЙ И БОРОВСКИЙ. Православная Церковь на Североамериканском континенте после продажи Аляски Соединенным Штатам. Острова Прибылова	541

РЕЦЕНЗИИ

<i>Παναγιώτης Α. Δ. 'Ησυχαστικά, Α'.</i> Αθήνα, 2006. (Βυζαντινή Γραμματεία; 3) (А. Г. ДУНАЕВ)	571
Два отечественных введения в агиографию [<i>Никулина Е. Н.</i> Агиология. Курс лекций. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008; <i>Лурье В. М.</i> Введение в критическую агиографию. СПб.: Аксиома, 2009] (А. Ю. ВИНОГРАДОВ)	594
<i>Иванова К.</i> Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2008 (А. Ю. ВИНОГРАДОВ)	622
<i>Philothé du Sinaï.</i> Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinaï. Athènes: Fondation du Mont Sinaï, 2008 (Г. М. КЕССЕЛЬ)	625
<i>Παῦλος (Μενεβίσογλου), μητρ. Σουηδίας καὶ πάσης Σκανδιναβίας.</i> Αἱ ἐκδόσεις τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τὸν 16ον καὶ 17ον αἰῶνα (1531–1672). Θεσσαλονίκη: Ἐπέκτασις, 2007. (Νομοκανονικὴ βιβλιοθήκη; 21) (А. Г. БОНДАЧ)	635
<i>Занемонец А. В.</i> Иоанн Евгений и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб.: Алетея, 2008. (Серия «Византийская библиотека. Исследования») (ПРОТ. ВАЛЕНТИН АСМУС)	643

Сокращения	647
Сведения об авторах и переводчиках	651

THEOLOGICAL STUDIES, 43–44

CONTENTS

Editorial	4
-----------------	---

SOURCES IN TRANSLATION

The Syriac Version of the Book of Fourth Ezra (introd. and transl. from Syriac by <i>E. V. Barsky</i>).....	13
ST. GREGORY THEOLOGOS. The Poems under the Title «τὰ ἀπόρητα» (introd. and transl. from ancient Greek <i>V. N. Genke</i>)	61
ST. MAXIMUS THE CONFESSOR. The Treatise on the Pascha Computus (introd., transl. from ancient Greek and comments <i>P. V. Kuzenkov</i>)	99
ST. SYMEON THESSALONICEAN. The Admonitory Epistle on the Way of Salvation, that Was Sent to the Saint Churches of all the Diocese (transl. from ancient Greek <i>M. V. Nikiphorov</i> , edited by <i>M. M. Bernatsky</i>)	179

STUDIES

VLADIMIR N. LOSSKY. Negative Theology and Knowledge of God in the Doctrine of Meister Eckhart (ch. 4) (Transl. from French by <i>Galina V. Vdovina</i>)	203
MIKHAIL M. BERNATSKY. The Authorship and Literary Tradition Problems of Symeon Mesopotamites' <i>Sermo, quod semper mente versare debemus diem exitus de vita</i> (CPG. 4035)	293
VALERY V. PETROV. Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the <i>Corpus Areopagiticum</i>	305
ALEKSEY G. DUNAEV. The Interpretation of St. Maximus the Confessor's <i>Quaestiones et dubia</i> , 13	343
ALEKSEY V. BARMIN. The <i>Filioque</i> Issue and Its Sources in the Writings of Eustratius of Nicaea	357
ANDREY Yu. VINOGRADOV. Does the Writing Ἡσυχαστική παράκλησις of Kallistos Angelicoudes exist? Preliminary Notes on the Manuscript Tradition	367
SYMEON FRØYSHOV. The Book of Hours without the Rites of the Great Hours (Vespers and Matins): The Study of the Recently Published Horologion Sin. gr. 864 (9 c.) (Transl. from French by <i>M. M. Bernatsky</i>)	381

A. M. PENTKOVSKY. On the History of the Slavonic Worship of the Byzantine Rite in the Initial Period (late 9th — early 10th c.): Two Ancient Slavonic Canons to the Archangel Michael	401
PRIEST MIKHAIL ZHELTOV. The Rites of Vespers and Matins in the Old-Russian Euchologia of 13–14 cc.	443
PRIEST DMITRY PASHKOV. Senate and Synod in the Later Roman Empire	471
A. G. BONDACH. On the Publication of the S. N. Troianos' Article about the Notion of «Oikonomia»	481
S. N. TROIANOS. The Notion of «Oikonomia» in the Byzantine Law (Taking into Account the Modern Greek Study of Canon Law) (Transl. from German by <i>priest Dmitry Pashkov</i>)	485
P. V. KUZENKOV. The Calendar Systems of Anatolius of Laodicea and Andrew of Constantinople as the Example of Computus Methods and Chronologies: The Theological and Astronomical Aspects	503
KLIMENT, METROPOLITAN OF KALUGA AND BOROVS. The Orthodox Church on the North American Continent after the Selling of Alaska to the United States. Pribylov Islands	541

REVIEWS

<i>Παναγιώτης Α. Δ. 'Ήσυχαστικά, Α'.</i> Αθήνα, 2006. (Βυζαντινή Γραμματεία; 3) (A. G. DUNAEV)	571
Two Russian Introductions to Hagiography [<i>Nikulina E. N.</i> The Hagiology Course Lectures. M.: The Publishing House of St. Tikhon's University, 2008 (in Russian); <i>Lurie V. M.</i> Introduction to Critical Hagiography. St. Petersburg: «Axioma», 2009 (in Russian)] (A. Yu. VINOGRADOV)	594
<i>Иванова К.</i> Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2008 (A. Yu. VINOGRADOV)	622
<i>Philothé du Sinai.</i> Nouveaux Manuscrits Syriaques du Sinai. Athènes: Fondation du Mont Sinai, 2008 (G. M. KESSEL)	625
<i>Παῦλος (Μενεβίσογλου), μητρ. Σουηδίας και πάσης Σκανδιναβίας.</i> Αἱ ἐκδόσεις τῶν ἱερῶν κανόνων κατὰ τὸν 16ον και 17ον αἰῶνα (1531–1672). Θεσσαλονίκη: Ἐπέκτασις, 2007. (Νομοκανονική βιβλιοθήκη; 21) (A. G. BONDACH)	635
<i>Zanemonets A. V.</i> Jean Eugenicus and Orthodox Resistance to the Florentine Union. St. Petersburg: «Aletheia», 2008 [in Russian] (ARCHPRIEST VALENTIN ASMUS) ..	643
<hr/>	
Abbreviations	647
The Information about the Authors and Translators	651

ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПОЗНАНИЕ БОГА В УЧЕНИИ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА*

В. Н. Лосский

Глава четвертая

Regio dissimilitudinis infinitae
[Область бесконечного неподобия]

1. Тварное неподобие, ум и благодать

Когда св. Августин, прочитав несколько отрывков из Эннеад, размышлял о Божестве, видимом для ума через творения (Рим. 1, 20), истинное Бытие предстало перед ним как неизменное Тожество. «*Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt*» [«И вгляделся я в остальное, что ниже Тебя, и увидел, что оно ни вполне есть, ни вполне не есть: есть, потому что от Тебя, а не есть, потому что не есть то, что есть Ты»]¹. Сияние истины, чей голос слышится издали: *Immo vero Ego sum qui sum* [Я же есмь Сущий], — ослепило слабое зрение Августина, и он, сознавая свою тварность, трепещет, исполненный любви и страха: «И обнаружил я, что нахожусь вдали от Тебя, в области неподобия...»².

Это выражение, заимствованное из чтений Плотина³, совершенно что естественно вышло из-под пера христианского богослова, который знал,

* Продолжение; начало см.: БТ. Вып. 38–41. Перевод с французского Г. В. Вдовиной; цитаты на средневерхненемецком языке переведены на русский М. Ю. Реутиным. Оформление библиографических ссылок воспроизводит французское издание и в соответствии с нормами, принятыми в настоящем выпуске БТ, не приводилось. — *Ред.*

¹ *Conf.*, I. VII, c. XI, n. 17 (ed. «Belles-Lettres», I, p. 162).

² *Conf.*, I. VII, c. X, n. 16 (*ibidem*).

³ См. примечание А. Е. Taylor, *Regio dissimilitudinis*, в *Archives...* VII, 305–306. — Происхождение этого выражения связано с ошибочным чтением того места из «Политика»

человек был сотворен по образу и подобию Бога. Однако августиновская *regio dissimilitudinis*, область неподобия, соответствует в контексте «Исповеди» не только состоянию человеческой природы после грехопадения Адама, когда она утратила «подобие»⁴. Создается впечатление, что здесь неподобие призвано означать прежде всего онтологическое неравенство творений Богу. Следовательно, удаленность от истинного Бытия должна была, в глазах Августина, указывать на то, что сущие *не суть* в подлинном смысле. «Обращенность» к небытию, непрочность, свойственная всему, что не является однозначно «бытием», отодвигает творения в ту область, которая соответствует платоновскому «становлению». Тварные сущие, страдающие врожденным неподобием и по определению нетождественные Богу, «суть и не суть», или — как скажет, в свою очередь, Майстер Экхарт, выражая ту же идею в терминах единства, — они суть «одно и не одно»⁵.

Займствованное у Августина словосочетание *regio dissimilitudinis* приобретает у Майстера Экхарта еще более выраженное онтологическое и ноэтическое значение. Оно призвано обозначить то расстояние, которое отделяет «неименуемого» в своей безмерности Бога от Его «внешних дел», из которых Он дает Себя узнать и назвать. Можно было бы составить себе некоторое представление об этом неравенстве творений Богу, если в более привычной нам области взглянуть в дистанцию между действиями и субстанциями, акциденциями коих выступают действия; или же взглянуть во все то, что отличает в наших действиях внешнее дело от дела внутреннего⁶. Чтобы проиллюстрировать обращение к *naturalia*

Платона, где говорится, что кораблю мира грозит кораблекрушение (273d): εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄλειρον ὄντα πόντον δύη («...чтобы он не погрузился в беспредельную пучину неподобия») (ed. «Belles-Lettres», p. 28). Плотину это текст был известен в том варианте, где πόντον («пучину») оказалось замененным на τόπον («место», «область»). Отсюда — эта фраза из Эннеад (I, 8, 13): ...ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ (...в области неподобия) (ed. «Belles-Lettres», I, p. 127).

⁴ В таком смысле о ней говорится у св. Бернара в проповеди 42, 2 (PL 183, col. 661d). Употребленное здесь выражение *regio dissimilitudinis*, займствованное у св. Августина, привлекло внимание Э. Жильсона, см.: *La théologie mystique de saint Bernard* (1934), p. 63, n. 1. Св. Бернар часто говорит об «области неподобия» и всегда в смысле падшего естества; например, в *De gratia et libero arbitrio* (PL 182, col. 1018c), в *Посланиях* (coll. 106a, 501cd), в *Проповедях* (PL 183, col. 649a, etc.).

⁵ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 122–123 и примеч. 295.

⁶ *Serm. lat. IX* (Deus omnis gratiae... — «Бог всяческой благодати...»), LW IV, p. 92, n. 96: «Nota primo quod Deus, cum sit innominabilis pro immensitate sui, ex operibus suis solet nobis innotescere. Quae tamen opera exteriora quam sint “longe in regione dissimilitudinis”, patet primo ex operatione omnis creaturae, quae distat ut accidens a substantia; et iterum operatio exterior ab inferiori distat quam plurimum» [«Прежде всего заметь, что Бог, будучи неименуемым по причине Своей безмерности, обычно узнается нами из Своих дел. Насколько, однако, внешние дела пребывают “далеко, в области неподобия”, явствует, во-первых, из действия любой твари, отстоящего от нее, как отстоит акциденция от субстанции; а во-вторых, из того, что внешнее действие в максимальной степени отстоит от внутреннего»].

[природным вещам] в первом примере, можно привести их более конкретную разновидность, к которой Экхарт часто прибегает в аналогичных случаях: пример огня и тепла. Будучи акцидентальным свойством огня, тепло представляет собой его действие *ad extra* [вовне], которое проявляется в претерпевании со стороны нагреваемого тела. Хотя сущность, или субстанциальная форма, огня и его действия — тепла — совпадают во времени и пространстве, они при всем том остаются «абсолютно неподобными и по природе чудесным образом удаленными друг от друга»⁷. То же самое Майстер Экхарт говорит о внутреннем и внешнем действии *in moralibus* [в нравственных делах] или, обращаясь к собственно духовной сфере, о внутреннем и внешнем человеке: несмотря на их кажущееся одновременным присутствие в одном определенном месте, первый более удален от второго, чем последняя небесная сфера удалена от центра земли⁸. Но если в тварном порядке присутствует столь выраженное неподобие между субстанциальной формой и ее действием, между внутренним актом и внешней операцией воли, то с тем большим основанием мы обнаружим радикальное неподобие между сущностной нетварной Причиной и ее «внешними» тварными следствиями. В учении, где бытие мыслится как сущностное тождество с собой, где *esse primum* [первичное бытие] творений соответствует их чтойности, которая не отличается от *ipsum intelligere* [самого мышления] Бога⁹, каково будет положение Его «внешних дел»? В своем собственном естестве, «низшем, нежели ум»¹⁰, они должны определяться через исключение всего того, что составляет «подобие», поскольку подобие предполагает момент тождества. Так как

⁷ *Von dem edeln menschen*, DW V, p. 118: «Hitze des viures und wesen des viures sint gar unglich und wunderliche verre von einender in der natüre, aleine sie gar nahe sint nâch der zit und nâch der stat» [«Жар от огня и сущность огня по природе совершенно различны и удивительно далеки друг от друга, но по времени и по месту они очень близки»]. — Ср. Pf., *serm.* 20, p. 85, ll. 14–17: «Daz enmachtet nicht gelichnüsse, daz mir nâhe bî ist als ich bî ime sitze oder in einer stat wêre. Dâ von spricht Augustînus: herre, dô ich mich verre von dir vant, daz kam nicht von der verri der stat, mêt: ez kam von der unglîcheit, dâ ich mich inne vant» [«Не составляет тождества то, что находится рядом со мной, когда я рядом с этим сижу или нахожусь в одном месте. Об этом говорит Августин: “Господи, то, что я нашел себя вдали от Тебя, это произошло не из-за отдаленности мест, нет, это произошло из неподобия Тебе, в котором я себя обнаружил”»].

⁸ *Serm. lat.* VII (Homo quidam erat dives), LW IV, p. 79, n. 82: «Secundo nota quod interior homo ab homine exteriori, quamvis simul videntur loco, plus tamen distant quam caelum ultimum a centro terrae. Sicut etiam est de calore et forma substantiali ignis» [«Во-вторых, заметь, что внутренний человек дальше отстоит от внешнего человека, хотя мы и видим их одновременно в одном месте, чем последнее небо отстоит от центра земли. И так же обстоит дело в отношении тепла и субстанциальной формы огня»]. — Ср. *ibid.*, n. 1, другие тексты Экхарта о внутреннем человеке и внешнем человеке, а также о сущности огня и тепла. Отметим следующую формулировку в *Paradisus animae intelligentis*, *serm.* 51: «fiur und hitze ist ein und ist doch verre fon ein» [«огонь и жар суть одно и все же далеки друг от друга»] (ed. Ph. Strauch, в *Deutsche Texte des Mittelalters* XXX, 1919, p. 114).

⁹ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 121–124

¹⁰ Там же. С. 99, примеч. 186.

невозможно быть «более» или «менее» тождественным самому Бытию, онтологическая инаковость тварных сущих бесконечно удаляет их от бытия в собственном смысле и помещает их в силу своеобразного противопоставления в область абсолютного неподобия: в область тварного небытия. Действительно, сами по себе творения неизбежно неподобны: ведь подобие, также как и равенство, образ, отношение и все прочее, что проистекает из единства, то есть тождества, в собственном смысле принадлежит Богу и не может быть обнаружено вне ума¹¹. В той мере, в какой тварные сущие остаются чуждыми «области ума», «*foris stantes et longe, in regione dissimilitudinis*» [«стоя вне и далеко, в области неподобия»], они были бы не способны понять истину определения (например, определения праведности): «Слыша не слышат, и не разумеют» (Мф. 13, 13)¹². Итак, «область неподобия» определяется как нетождественное бытие, как тварь, взятая в ней самой, в ее собственной природе. Следовательно, эта лишенная истины область по необходимости противоположна области ума, где царит тождество и все то, что сопутствует тождеству и благодаря чему возможно познание тварных вещей не в них самих, а в их началах, на высшем уровне. Но чтобы познать Бога иначе, кроме как из Его тварных следствий, одной интеллектуальной способности человека, без благодати, недостаточно.

Латинская проповедь Майстера Экхарта, в которой он, как мы видели, отодвигает «внешние дела» Бога «далеко, в область неподобия», посвящена благодати и славе. В качестве «авторитетного текста» в ней комментируется фрагмент из Послания (1 Пет. 5, 10): «*Deus omnis gratiae, qui vocavit vos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque*» [«Бог же всякой благодати, призвавший вас в вечную славу Свою во Христе Иисусе, Сам, по кратковременному страданию вашему, да совершит вас, да утвердит, да укрепит»]. «Бог всякой благодати» получает Свое имя от следствия — благодати. Благодать же есть следствие внутреннего действия Бога, скрытого *in abdito animae* [в тайнике души], в самой сущности, более «внутренней», чем все потенции или способности разумной души. Но поскольку это тайное действие Бога сообщает человеку «единство бытия и жизнь в Боге и с Богом», его

¹¹ *Serm lat.* XXIX (Deus unus est — «Бог един»), LW IV, p. 268, n. 302: «Iuxta praemissa nota quod omnia consequentia unum sive unitatem, puta aequalitas, similitudo, imago, relatio et huiusmodi, universaliter non sunt proprie nisi in Deo sive in divinis...» [«Относительно сказанного ранее отметить, что все следующее за единым или единством, то есть равенство, подобие, образ, отношение и прочее в том же роде, вообще говоря, пребывает в собственном смысле в одном лишь Боге, то есть в божественных Лицах...»]. *Ibid.*, p. 269, nn. 303, 304: «Extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas, difformitas et huiusmodi, etc. Psalmus: “Tu autem idem ipse es”. Identitas est enim unitas... Intellectus enim proprie Dei est, Deus autem unus» [«Вне ума всегда обнаруживается и случается различие, несходство и прочее в том же роде. Сказано в Псалме [Пс. 101, 28]: “Но Ты — тот же”. Ибо тождество есть единство... Ведь ум в собственном смысле присущ Богу, Бог же един»].

¹² *Exp. in Io.*, LW III, p. 39, n. 48. — Ср.: *ibid.*, pp. 37–38, nn. 45–46: вещи могут быть познаны только в их «началах», в уме, который превышает естество.

следствие в душе — благодать, или оправдание грешника — более ценно даже в одном-единственном человеческом индивиде, нежели все благо «естества», какое только могло бы отыскаться в целом мире¹³. Майстер Экхарт ссылается в этой связи на св. Фому, который говорил, что оправдание нечестивого, поскольку оно совершается в вечном благе причастности Богу, есть более великое дело, нежели сотворение неба и земли, цель коего — всего лишь временное благо изменчивой природы. Отсюда Аквинат делает следующий вывод: «*Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi*» [«Благодатное благо одного [сущего] более велико, нежели естественное благо всего универсума»]¹⁴. Но наря-

¹³ *Serm. lat.* IX, LW IV, pp. 92–94, nn. 97–99.

¹⁴ *I^a II^{ae}*, q. 113, a. 9, *resp. et ad 2^m*. Св. Фома развивает тезис св. Августина, процитированный в *sed contra*: «*Maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram*» [«Более великое дело — нечестивому стать праведным, чем сотворить небо и землю»] (*In Ioh.*, tr. 72, n. 3: PL 35, col. 1823). — Майстер Экхарт тоже ссылается на это место из св. Августина: например, в *Serm. lat.* II, 2 (LW IV, p. 16, n. 10). См. (цитир. *ibid.*, p. 93, n. 4) параллельное место из немецкой проповеди Экхарта в *Parad. An. Intell.*: «*daz minniste werc der gnadin ist hohir dan alle engile in der nature. Sente Augustinus spricht, etc.*» [«Малейшее деяние благодати выше, чем все ангелы в природе. Св. Августин говорит, и т. д.». — Приведем еще не изданный фрагмент из *Exp. in Io.* (С. f. 124^{ra}, ll. 5–26), где Майстер Экхарт комментирует тот же «авторитетный текст» (Ин. 14, 12), что и св. Августин, цитируя последнего: «*In hoc opere, ut ait Augustinus, “facimus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum opus est Christi; hoc operatur in nobis, non utique sine nobis. Quae opera, nisi ut ex impio iustus fiat, prorsus hoc maius esse dixerim quam est caelum et terra et quae cernuntur in caelo et in terra. In caelis sedes, dominaciones, principatus, potestates, archangeli opera sunt Christi. Numquid his operibus maiora facit, qui operante in se Christo cooperatur eternam salutem ac iustificationem suam? Non hic audeo praecipitare sententiam. Intelligat qui potest, utrum maius est iustos creare quam impios iustificare”. Verba sunt Augustini. Ex quibus convenienter assumitur quod maius est impium iustificare quam caelum et terram creare. In cuius verbi intellectu multi palpitant et laborant. Sed dicendum est breviter quod verbum hoc verum est sicut sonat. Cum enim gratia, secundum illud quod est, sit supernaturalis, hoc ipso quod iustificatio impii est opus gratiae maius est omni opere naturae in caelo sive in terra. Alioquin enim gratia non esset nec diceretur supernaturalis. Patet hoc manifeste in tractatu nostro de natura superioris. Thomas, Prima parte Secundi libri, quaestione 113, articulo 1 (sic, вместо 9. — В. Л.), de hoc pulchre tractat et plene» [«В этом деле, как говорит св. Августин, “мы делаем дела Христовы, ибо и сама вера во Христа есть дело Христово. Он совершает его в нас, а значит, не без нас. Эти дела, кроме разве что превращения нечестивого в праведного, я бы твердо назвал более великими, нежели небо и земля и то, что можно видеть на небе и на земле. На небе дела Христовы суть престолы, господства, начальства, власти, архангелы, ангелы. Неужели тот, кто служит соратником действующему в нем Христу в деле своего вечного спасения и оправдания, совершает более великое дело, чем эти дела? Я не дерзаю высказать здесь такое утверждение. Пусть тот, кто может, постигнет, более ли это великое дело — сотворить праведных, нежели оправдать нечестивых”. Таковы слова Августина. Из них с очевидностью следует, что оправдать нечестивого — более великое дело, нежели сотворить небо и землю. Многие бьются и трудятся над смыслом этих слов. Но, коротко говоря, надлежит заявить, что они истинны в буквальном смысле. Ведь если благодать по своему существу сверхъестественна, уже в силу этого оправдание нечестивого, совершаемое благодатью, есть более великое дело, чем любое дело естества на небе или на земле. В противном случае благодать не была бы сверхъестественной и не называлась таковой. Это явствует из нашего трактата о высшей природе. Фома в первой части второй книги [Суммы теологии], в вопросе 113, параграфе 1 (sic, вместо 9. — В. Л.) прекрасно и со всей полнотой говорит об этом»].*

ду с великим учителем своего Ордена тюрингский проповедник цитирует также Моисея Маймонида, для которого человеческий индивид был равнозначен всей чувственной природе как виду. Экхарт подчиняет это мнение иудейского аристотелика общему правилу, сформулированному в духе прокловского неоплатонизма: «*Universaliter enim unum superioris habet omnia inferioris*» [«Ибо, вообще говоря, индивид высшего вида имеет все, чем обладают все индивиды низшего вида»]¹⁵. Стало быть, человеческий индивид, будучи наделен интеллектом, обладает на высшем уровне всем тем, что принадлежит низшему по отношению к интеллекту тварному естеству. Таким образом, превосходство дела оправдания в одном-единственном человеке над всем внешним делом сотворения чувственного универсума объясняется не столько «сверхъестественным» характером благодати¹⁶, сколько тем фактом, что благодать дается одним лишь *intellectualia* [умным сущим], одним лишь высшим тварям, сотворенным по образу Бога¹⁷.

Однако можно было бы спросить: является ли благодать «сверхъестественной» потому, что она действует в сущем, которое наделено интеллектом и в этом смысле превосходит «естество» космоса; или же именно от благодати интеллект получает свое превосходство над внешним делом Бога? Если допустить второе, то пришлось бы приписать Майстеру Экхарту учение о внутренней укорененности [*inhaerentia*] благодати интеллекту: учение, которое обязывало бы Экхарта распространить «оправдание человека» на всех людей, если только он не захотел бы отказать нехристианам в интеллекте, превосходящем естество. Столь явное заблуждение не было поставлено в вину богослову из Тюрингии во время процесса в Кельне. Это значит, что, видимо, первое допущение точнее отвечает мысли Экхарта. Если благодать одного-единственного индивида умной природы более драгоценна, чем благо всех индивидуальных субстанций космической природы, низшей по отношению к интеллекту, это объясняется тем, что сущность человеческой души, как и предназначенная ей благодать, помещается на «сверхъестественном» уровне. Разумеется, здесь нужно отбросить то специальное значение, какое это слово приобрело у богословов¹⁸, и придерживаться более общего (и более изначального) смысла термина *supernaturalis* [сверхъестественный], этого латинского соответствия греческому ὑπερφυσῆς [сверхприродного], которое в неоплатонизме выступало почти синонимом ὑπερκόσμιος [сверхкос-

¹⁵ *Serm. lat. IX, LW IV, p. 93, n. 97. См. ibidem, примеч. Йозефа Коха о смысле выражения «singulare hominum» («единичное в людях») у Маймонида.*

¹⁶ Как Майстер Экхарт говорит в другом месте — например, в *Exp. in Io.* (см. примеч. 14).

¹⁷ См. выше, глава 3, § 12.

¹⁸ Именно этого не хотел делать преп. о. Тери. Так, относительно заявления Экхарта: «*est superior natura, et per consequens supernaturale*» [«Он превыше естества, и, следовательно, сверхъестествен»], он замечает: «Мы здесь имеем дело всецело со словесным воображением» (*Archives... IV, pp. 362–363, note*).

мического, надмирного)¹⁹. То, что Альберт, комментатор Дионисия [Ареопагита] и «*Liber de causis*» [«Книги о причинах»], именно в таком смысле говорил о душе, возвышенной *supra naturam* [над естеством], не вызывает никаких сомнений²⁰. Что касается Майстера Экхарта²¹, у него была и другая причина настаивать на превосходстве умной стороны человеческой души над природой космоса. В самом деле, мы видели, что единство и тождество не принадлежат этому миру²². Вкупе со всеми своими следствиями (равенством, образом, подобием, отношением) они принадлежат в собственном смысле Богу, и за пределами «области ума» их нигде не найти²³. Если бы человек был только частью универсума, то есть частью природы, где формы погружены в материю и где умопостигаемое затемнено чувственным, он всецело принадлежал бы «области неподобия», множественности частных сущих, которая есть не что иное, как «различие

¹⁹ См., например, следующий текст Прокла из *Комментария на Тимея* (Teubn., ed. E. Diehl, 1906, t. III, p. 275): «Αἱ ψυχαὶ κατ' οὐσίαν μὲν εἰσὶν ὑπερφυεῖς καὶ ὑπερκόσμιαι» [«Души по своей сути надприродны и надмирны...»]. Ср. *ibidem*, II, 153: «Душа занимает срединное положение между естественным и сверхъестественным»; III, 229: «ὑπερφυεῖς» [сверхприродный, сверхъестественный] противопоставляется «ἐγκόσμιος» [внутримирному]. — В *Liber de causis* (Книге о причинах) ср. тезисы 7 (St. p. 167: Bard. 6, p. 170), 9 (S. p. 169; B. 8, p. 172 s.) и 30 (S. p. 184; B. 29, p. 189).

²⁰ *Summa theologiae*, p. 11, tr. 13, q. 77, memb. 3 (solutio), ed. Borgnet, t. 33, p. 94: «Ad solutionem autem eorum quae inducunt, praenotandum est, quod anima rationalis sive intellectualis substantia est, quae stat in esse et substantialitate per causam primam cuius est imago; et ideo elevata est supra materiam, et non immersa sub ipsa sicut forma naturalis. Nec agit a natura sicut anima vegetabilis et sensibilis, sed potius agit in ipsam naturam sicut substantia elevata super eam, et ordinans et regens et movens eam» [«Для опровержения приводимых доводов прежде всего следует заметить, что душа есть разумная — или интеллектуальная — субстанция, которая удерживается в бытии и в субстанциальности действием первой причины, образом коей она является. И поэтому она возвышена над материей, а не подчинена ей наподобие естественной формы. И она не испытывает воздействия со стороны природы, словно растительная или чувствующая душа, но скорее сама воздействует на природу, будучи субстанцией, которая возвышена над природой и ею повелевает, правит и двигает»]. — Ср. *ibid.*, memb. 5 (solutio), p. 105; *In I Ethic.*, tr. 3, c. 8 (t. 7, p. 40).

²¹ Благодать пребывает в интеллекте, потому что, подобно ему, она «сверхъестественна». *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, pp. 360–362. Ср. *Exp. in Io.* (неизд.), С. f. 118^{rb}, ll. 13–17: «Praecipue enim, quia gratia est superior tota natura, propter quod gratia gratum faciens est in solo intellectu. Intellectus autem, secundum genus suum, superior est omni natura, ut patet in De causis et in Proclo» [«...а прежде всего потому, что благодать превышает всякого естества, и по этой причине благодать, делающая благодатным, пребывает только в интеллекте. Интеллект же, по своему роду, превышает любого естества, как явствует из трактата «О причинах» и из Прокла»].

²² Именно поэтому тайна единства всех вещей в Боге более велика в глазах Майстера Экхарта, чем тайна их множественности в тварном мире. В одной из немецких проповедей (Pf., pr. 88, S. 287) он говорит: как это удивительно, что в целом мире не встретить двух листочков с одинаковыми прожилками. По праву в этом разнообразии видят проявление призрачного богатства божественной Благости. «А в тот раз я сказал: удивительней то, почему все стебли так схожи, и сказал: как все ангелы в первой чистоте (*in der ersten lüsterkeit*) — один ангел, Всеединое, так и все стебли в первой чистоте суть Единое, и все вещи суть там Единое (*und aliu dinc sint alein*)».

²³ См. выше примеч. 11 и в главе 3, примеч. 291.

и многообразии». «Свехъестественность», или сверх-космичность, ума не может быть чужда разумной душе; в противном случае для нас было бы невозможным дискурсивное познание, это *cognitio a posteriori* [апостериорное познание], *cognitio in phantasmate et per phantasma* [познание в чувственном образе и через чувственный образ]²⁴. Стало быть, человеческая душа вместе с ее познавательными способностями принадлежит двум противоположным порядкам: порядку тождества в *regio intellectus* [области ума] и порядку нетождественного бытия во «внешнем творении» Бога, которое есть область неподобия. Именно об этом у нас шла речь выше²⁵: *entia intellectualia* [умные сущие], состоящие из *esse* [бытия] и *intelligere* [мышления], пребывают в онтологическом напряжении между их собственным «естеством», благодаря которому они суть части космического целого, и своего рода интеллектуальным «свехъестеством», в котором совершает свое дело благодать, дабы привести оправданного ею человека «*ad unum esse et vivere in Deo et cum Deo*» [«к единству бытия и жизни в Боге и с Богом»]²⁶.

Однако человеческого интеллекта, превосходящего совокупность универсума, поскольку он отрешен от мира и причастен к *regio intellectus*, самого по себе достаточно лишь для того, чтобы дать нам познание Бога «*per speculum et in aenigmate*» [«Как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12)]. Чтобы здесь, *in via* [в земном странствии], обрести опыт единого Бытия, то есть Бога, опыт, который в то же время заставил бы нас признать небытие тварей, необходим свет благодати. Таково познание «*per speculum et in lumine*» [«через образ и в свете»], которое Майстер Экхарт описывает следующим образом: «*Quando scilicet lux divina per effectum suum aliquem specialem irradiat super potentias cognoscentes et super medium in cognitione, elevans intellectum ipsum ad id quod naturaliter non potest*» [«...то есть когда божественный свет в некоем своем особом действии прольется на познавательные способности и на средство в познании, возвышая сам ум к тому, на что он естественным образом не способен»]²⁷. В контексте проповеди на день св. Августина такое возвышение ума светом благодати соответствует отрывку из «Исповеди», который здесь приводит проповедник: «*Cum Te primo cognovi, Tu assumpsisti*

²⁴ *Exp. in Io.*, LW III, p. 62, n. 74.

²⁵ См. выше главу 3, § 12.

²⁶ *Serm. lat. IX*, LW IV, p. 94, n. 99. В латинской проповеди XXIV, где не употребляется понятие благодати, выражение «*esse unum cum Deo*» [«быть одним с Богом»] относится к интеллекту, который рассматривается как способность к единению (см. выше, глава 3, § 12, примеч. 291 и 312).

²⁷ *Sermo in die beati Augustini Parisius habitus*, in LW V, pp. 93–94, n. 5. — Что касается двух способов познания Бога в земной жизни (*in via*), В. Geyer цитирует (*ibid.*, p. 92, n. 2) одно место из «Суммы теологии» Александра Гэльского (II, 1, q. 512): познание *per speciem et lumen* (через образ и свет) принадлежит блаженным; здесь же, на земле, *cognitio per speculum et in lumine* (познание через образ и в свете) принадлежит состоянию невинности, а познание *per speculum et in aenigmate* [«как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»] — состоянию падшей природы.

me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem» [«Когда я впервые узнал Тебя, Ты воспринял меня, чтобы я увидел бытие, которое увидел, и небытие меня, увидевшего»]²⁸. Без всякого сомнения, эти слова Августина должны были, с точки зрения Майстера Экхарта, выражать экстатичность познания, которое тот смог обрести «через образ и в свете». В самом деле, св. Августин должен был быть «воспринят»²⁹ Богом, чтобы увидеть Единое Бытие как самосущее Тожество и в то же время признать собственное ничтожество как твари, не тождественной ни Богу, ни самой себе и пребывающей «далеко, в области неподобия»³⁰. Стало быть, для Экхарта здесь речь идет о восхищении *in exstasi mentis* [в исхождении ума], о «вкушенном знании», или о мудрости (*sapientia, quasi sapida scientia* — «мудрость, как бы “вкушенное знание”»), которая вводит человека в «великую любовь» и дарует ему «предвкушение божественной сладости» [*ad divinam dulcedinem praegustandum*]. Дело в том, что плод благодати, недоступный *in via* [в земной жизни] умному постижению, уже присутствует в практическом интеллекте, позволяя воле земного человека достигнуть в любви еще непознанного предмета вечного блаженства³¹. Экстатический опыт научил Августина тому, что «бытие-одним-с-Богом», даруемое благодатью, есть высшее призвание человека и что любое изобилие, которое не есть Бог, — не более чем нищета³². Без благодати человек не смог бы любить Бога и стремиться только

²⁸ *Conf. VII, XI, 16* (ed. «Belles-Lettres», I, 162).

²⁹ Ср.: *Exp. in Io.*, LW III, p. 13, n. 15: аналогия с праведником, который один способен познать праведность, ибо «воспринят» ею, со Христом — *homo assumptus* (воспринятым человеком).

³⁰ *Sermo in die b. Aug.*, LW V, p. 94, n. 5.

³¹ *Ibidem*, pp. 94–95, n. 6. Майстер Экхарт ссылается здесь на два места из «Исповеди»: X, с. 40, n. 65, и XIII, с. 8, n. 9 (ed. «Belles-Lettres», II, pp. 289, 372). Ср. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 40–41, n. 49: за первым текстом Августина следует цитата из Гуго Сен-Викторского (*Soliloquium de arrha animae*, PL 176, col. 970), где речь идет о неизведанной сладости, «отвлекающей» и «отчуждающей» душу от себя самой, дабы ввести ее в неведомую ей область: «*iamque alibi, nescio ubi, me esse video et quasi quiddam amoris amplexibus intus teneo, et nescio quid illud sit*» [«И уже я вижу себя в другом месте, не знаю где, и словно держу нечто внутри в объятиях любви, и не ведаю, что бы это было»]. На этот вопрос, «что бы это было», Майстер Экхарт отвечает текстом св. Иоанна: «*Et Deus erat verbum*» [«И Слово было Бог»]. В самом деле, праведник, будучи словом праведности, означает не что иное, как праведность: он тождествен праведности (*ibidem*, n. 50). Стало быть, здесь «отчуждение» и «отвлечение» души в экстазе соответствует сведению конкретного к абстрактному в столь частых у Экхарта местах, где речь идет о *iustitia* [праведности] и *iustus* [праведнике], во всей полноте тринитарного смысла, обычно связываемого с этим примером. Ср. сказанное выше о роли *inquantum* [«поскольку»], глава 3, § 4. Но здесь речь идет уже не о примере отношения между конкретным и абстрактным. Оправдание нечестивого есть дело самой *gratia gratum faciens* [освящающей благодати]. Оно есть дело, плод которого — единство бытия с Богом — означает «предвкушение» в экстазе. В нем человек, «воспринятый» Словом, не видит ничего, кроме Бога. Ср. слова Августина: «*et nondum me esse, qui viderem*» [«небытие меня, увидевшего»] (см. выше, *ibid.*).

³² *Ibidem*, p. 95, n. 6.

к Единству бытия, как не смог бы и ощутить, что ему тесно в радикальном неподобии творений. Превосходя всецелую природу, которая скрыто пребывает в ней, благодать сближается в этом смысле с интеллектом. Тем не менее то дело, которое благодать Бога совершает в сущности души, остается непознаваемым для тварного ума, ограниченного естественным светом. В той мере, в какой не получивший благодати человек не ведает, в чем состоит истинное блаженство, он может приспособиться к *regio dissimilitudinis*. Вот почему младенцы, умершие до крещения, даже не чувствуют, что лишены блаженной славы³³. Более того, создается впечатление, что вне благодати «познание» и «бытие» остаются для Эхкарта разъединенными и ограниченными каждое своей сферой. Можно быть некоторым образом «сверхъестественным» благодаря интеллекту, поднимающемуся над неподобным естеством, которое он познает в естественном свете; можно даже познать в этом свете Бога — «*ablatione, eminentia et causa*» [«путем отвлечения, превосхождения и причинности»] — как абсолютно иного, как превосходящего все познаваемые совершенства и как начало всего, что есть. Но такое познание *per speculum et in aenigmate*³⁴ еще не выводит умные творения из области неподобия, еще не возносит их к «родине». Без благодати ум еще не становится путем возвращения к тому, чтобы «быть-одним-с-Богом».

2. Благодать, слава и божественное неподобие

В учении Эхкарта заключено нечто большее, чем параллелизм между благодатью и бытием. Так, то, что он называет «первой благодатью» или «*gratia gratis data*» [«благодатью, данной даром»], дарованной всем творениям, соответствует вторичному бытию, которое действующая Причина производит «даром» (*ex nihilo* или *pro nihilo*) как «первую тварную вещь». Это есть «благодать творения», «истечение» или «исхождение» всех вещей из Бога (*effluxus, egressus a Deo*). Если *esse secundum* выражает прежде всего инаковость тварного бытия, то *gratia prima* должна скорее обозначать непосредственность отношения Первопричины к ее следствию. Что касается «второй благодати», или «*gratia gratum faciens*» («освящающей благодати»), которая дается только существам, наделенным умом и сотворенным по образу Божию, она соответствует *esse primum* [первичному бытию] творений, их «жизни» в божественном *Intelligere* по ту сторону всякой внешности и двойственности, связанных с действием творящей причинности. Если первая благодать, благодать творения, происходит от Бога «*sub ratione et proprietate entis boni potius*» [«как от свойства преблагого сущего»] — причина, определяющая производство вовне, — то вторая благодать имеет своим основанием тринитарную жизнь, ибо дается «*sub ratione et proprietate personalis notionis*» [«как от ноциональ-

³³ *Serm. lat.* XXV, 2, *Gratia Dei sum id quod sum*, LW IV, pp. 243–244, n. 268.

³⁴ *Sermo die b. Augustini...* LW V, pp. 92–93, n. 4.

ного* свойства Лиц)]. Но ведь ноциональный аспект принадлежит к внутреннему акту Бога, к исхождению божественных Лиц, сопровождаемому тем «формальным кипением», которое служит началом и образцом любого «излияния» *ad extra*, то есть акта творения³⁵. Таким образом, первая благодать есть тварная экстериоризация, она запечатлевает бытие и общие совершенства, которые творения получают непосредственно от Бога³⁶; тогда как вторая благодать «превыше природы»: она есть не только «бытие», но и «жизнь», и «имя ему: Слово Божие» (Откр. 19, 13).

«*Gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii, radicem habens in ipso patrispectore intimo*» [«Благодать есть некое излияние рождения Сына, берущее начало в самой внутренней глубине Отца»]³⁷. Хотя Майстер Экхарт говорит здесь об «излиянии», что, казалось бы, подразумевает экстериоризацию, «выход вовне», он никоим образом не имеет в виду вторую благодать сотворения мира. Напротив, он хочет соотнести это истечение благодати в собственном смысле с внутритроичными отношениями, а именно — с вечным рождением Сына. Если благодать некоторым образом и овнешнилась, будучи сообщаемая тварным существам по образу Божию, она остается имманентной Интеллекту Отца, равно как и Сын-Образ остается в Своем личном исхождении сущностно тождественным Отцу. В самом деле, по отношению к тому, кто принимает благодать, она есть «сообразование, уподобление Богу или, скорее, преображение души в Бога»³⁸. Даруемая ею жизнь есть отречение от себя, несение своего креста, следование за Богом: «*vivere Deo, non sibi*» [«жить для Бога, не для себя»]³⁹. Это негативнее условие, требуемое для единения с Богом, — а именно, способность отрешиться от всякого определенного бытия, возможность «выйти из себя» и из всецелого космоса — присуща всем творениям, наделенным интеллектом⁴⁰. Но только божественная благодать, только Бог, действующий в сущности души и превосходящий ее способности,

* Ноциональные свойства (*proprietas notionales*): в тринитарном богословии средневекового Запада — свойства, принадлежащие тому или другому Лицу Троицы и не разделяемые им с другими Лицами (отцовство, сыновство, исхождение). В восточном богословии этому термину соответствует понятие «ипостасные идиомы». — *Примеч. пер.*

³⁵ *Serm. lat.* XXV, 1, LW IV, pp. 235–236, n. 258.

³⁶ *Serm. lat.* XXV, 2, LW IV, pp. 240–241, n. 264. — Майстер Экхарт говорит здесь о непосредственном происхождении твари от Бога «*quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc*» [«по бытию, по благодати и по всем совершенствам, предельно общим, неопределенным в отношении того или этого»], обращаясь к примеру воздуха, освещенного солнцем. Этот фрагмент относится как к благодати в собственном смысле (или «второй благодати»), так и к «благодати творений» (к бытию и естественным совершенствам): та и другая обладают одним и тем же характером безвозмездности и непосредственности.

³⁷ *Ibidem*, p. 239, n. 263.

³⁸ *Ibidem*, pp. 239–240.

³⁹ *Serm. lat.* II, 2, *Gratia Domini nostri Jesu Christi*, LW IV, p. 17, n. 16.

⁴⁰ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 128–132.

может наделить эту умную отрешенность тварного сущего позитивным смыслом обращенности к Единому Бытию. Принимая человека, экстериоризованного творением, «вторая благодать» делает его причастником тринитарной жизни в ее тайном истоке, по ту сторону тварного, где рожденная Монада непрестанно отождествляется с вечно рождающей ее Монадой. Если «первая благодать» есть исхождение из Бога, *exitus* [выход] творений, с необходимостью подразумевающий неподобие, «несогласие» и «нечистоту»⁴¹, то «вторая благодать», *gratia gratum faciens*, есть «вхождение» или «возвращение в Бога» («*refluxus*», «*regressus in ipsum Deum*»)⁴². Обожженный человек в постижении приводит вместе с собой все «неподобные» сущие к тождеству и к изначальной чистоте в божественном Уме. «Чистейшие плоды» благодати предвосхищают тот окончательный переход, где «*gratia Dei sum id quod sum*» [«Благодатию Божию есмь, еже есмь», 1 Кор. 15, 10] совпадет с «*Ego sum qui sum*» [«Я есмь Сущий», Исх. 3, 14]⁴³.

Здесь «вторая благодать» предстает как противовес «первой благодати»: она напоминает ἐπιστροφή [возвращение] Прокла, противостоящее πρῶδος [исхождению]. Но в своем блаженном осуществлении (которое соответствует прокловскому μόνη [пребыванию]) благодать возвращения больше не противопоставляется благодати исхода: в Едином больше нет места негативному моменту неподобия и двойственности, сопровождавшему акт творения. Здесь благодать, или, вернее, слава небесной отчизны, соединяет творения с внутренним действием Бога, которое рождением Сына и общим дыханием Святого Духа выражает тождество Бытия. По ту сторону тварной экстериорности, в молчании внешних причин единое Слово Божие слышится уже не «дважды»⁴⁴: рождение Слова и творение мира совпадают в Уме Отца. Если таков предел, в котором человек должен окончательно соединиться с Богом, тайно при-

⁴¹ *Serm. lat.* XXIV, 2, Domus mea domus orationis est, LW IV, p. 225, n. 246: «omnis exitus dissimilitudo quaedam et consequenter displicentia quaedam est et impuritas» (Всякий выход есть некое неподобие, а следовательно, некое несогласие и нечистота).

⁴² *Serm. lat.* XXV, 1 (*Gratia dei...*), LW IV, p. 237, n. 259.

⁴³ На эту сущностную чистоту в тождестве Первого бытия указывает любопытное место из латинской проповеди XXV, 1 (*ibid.*, p. 234, n. 257). Здесь Майстер Экхарт сближает два текста Писания, которые, с его точки зрения, говорят о тождестве бытия Бога (Исх. 3, 14) и обожженного человека (1 Кор. 15, 10). Мы исправляем здесь ошибочную пунктуацию Э. Бенца, которая делает невразумительным этот любопытный фрагмент: «*Tertio attollitur gratia ex fine: "sum id quod sum". Per quod accipitur gratiae fecunditas sive melius fructuositas, Prov. 3: "primi et purissimi fructus eius". "Primi": quid prius esse — "sum"? "Purissimi": quid purius quod quid erat esse — "id quod sum"? Exodi 3 de Deo scribitur: "sum qui sum"» [«В-третьих, благодать принимается с целью: "Я есмь тот, кто есмь". Тем самым стяжается плодovitость или, лучше сказать, плодотворность благодати, по слову Притч. 3: "первые и чистейшие плоды ее" [Притч. 3, 14: "...и лучше... золота первые и чистейшие плоды ее". В синод. пер. иначе: "...и прибыли от нее больше, нежели от золота". — *Примеч. пер.*] «Первые»: что первее бытия — «есмь»? «Чистейшие»: что чище сущности — «то, что есмь»? В книге Исхода написано о Боге: «Я есмь тот, кто есмь»)].*

⁴⁴ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 196–199.

существующим в сущности души, то понятно, почему в области неподобия благодать одного-единственного индивида бесконечно драгоценнее всех тварных благ мира.

Для Майстера Экхарта благодать тождественна славе: если она в некотором смысле и отличается от нее, то лишь в силу нашего несовершенства, все еще непреодоленного⁴⁵. Вот почему *in via* [в земном странствии], поскольку в нем еще существует экстериорность, Бог являет Себя в благодати как целевая Причина: любовью воспламеняя волю, благодать побуждает искать уподобления Богу⁴⁶. «*Unde hic assimilamur, in patria vero unimur potius*» [«Поэтому здесь мы уподобляемся, в отчизне же скорее соединяемся»]⁴⁷. Но коль скоро конечной целью всякого уподобления служит единство, то единения с Богом, который есть всецело «Акт», не достигнуть на пути уподобления, где человеческое действие, устремленное к высшему Благу, сотрудничает с божественной благодатью⁴⁸. Окончательное блаженство заключается не в действии воли, как считают некоторые⁴⁹, а в претерпевании ума. Слава, или блаженство, есть «само нераздельное бытие» Бога и души, тождественное в Том, Кто дает, и в том, кто получает: «*active in Deo, passive in anima*» [«активно в Боге, пассивно в душе»]⁵⁰. Чистая активность Бога совпадает с чистой пассивностью тварного субъекта, должного получить свое блаженство от одного лишь Бога. Приводимые Майстером Экхартом примеры устанавливают аналогию между «*esse unum cum Deo*» [«быть одним с Богом»] в славе и единством бытия, которым материя и форма обладают в субстанции⁵¹. Если

⁴⁵ *Serm. lat.* IX, LW IV, p. 95, n. 100.

⁴⁶ См. выше, с. 211–212 и примеч. 31.

⁴⁷ *Serm. lat.* XI, 2 (*Existimo quod non sunt condignae passiones huius temporis*), LW IV, p. 111, n. 117.

⁴⁸ *Ser. Lat.* XXV, 1, LW IV, p. 233, n. 255: «*Gratia dei ratione caelestis est, divina est, a solo deo et immediate est. “Nihil inquinatum incurrit in illam”, quia nihil creatum cooperatur ad illam*» [«Благодать Божия по своей сути небесна, божественна и непосредственно происходит только от Бога. “Ничто оскверненное не войдет в нее” [Прем. 7, 25], ибо ничто тварное не соработничает с нею»]. — Ср.: *Exp. in Sap.*, in *Archives...* III, p. 390.

⁴⁹ *Serm. lat.* XI, 2, ed. cit., p. 110. — J. Koch отсылает здесь (примеч. 3) к Эгидию Римскому.

⁵⁰ *Serm. lat.* IX, LW IV, p. 95, n. 100. Ср.: *loc. cit.* в *Serm. lat.* XI, 2.

⁵¹ Ср. акты Кельнского процесса, ed. Théry, *Archives...*, I, p. 266–267: «3° dicit articulus quod “inter unigenitum filium et animam non est aliqua distinctio”. Dicendum quod verum est. Quomodo enim esset quid album distinctum seu divisum ab albedine? Rursus, materia et forma sunt unum in esse, vivere et operari. Nec propter hoc materia est forma, nec e converso. Sic in proposito, quamvis anima sancta unum sit cum deo, secundum illud Ioh. 17: *ut et ipsi in nobis unum sint, sicut et nos unum sumus*, non tamen creatura est creator, nec homo iustus est deus» [«Третий пункт утверждает, что “между единокровным Сыном и душой нет никакого различия”. Надлежит сказать, что это истинно. Ибо каким образом нечто белое отличалось бы или отделялось бы от белизны? С другой стороны, материя и форма суть одно по бытию, жизни и действию; но ни материя от этого не есть форма, ни наоборот. Так и здесь, хотя святая душа есть одно с Богом, по слову [евангелия] Иоанна: *Как Ты... во Мне, и Я в тебе, так и они да будут в нас едино* [Ин. 17, 21], однако ни творение не есть Творец, ни праведный человек не есть Бог»].

Бог тюрингского мистика оказывается в конце концов формальной Причиной тварных существ, это происходит исключительно на уровне небесного блаженства, где творения становятся «боговидными»⁵². Здесь, в земной жизни, поскольку в ней сохраняется несовершенство двойственности, божественное действие по необходимости являет себя в чертах внешней причинности: производящей причинности в творении, то есть в «первой благодати»; целевой причинности в благодати в собственном смысле, то есть во «второй благодати», которой и совершается уподобляющее обращение, «возвращение» к Богу.

Таким образом, эта *gratia gratum faciens*, получаемая индивидами интеллектуальной природы *in via*, должна отличаться от славы, которая явится в потустороннем. В области неподобия благодать все еще предстает в двух видах — как нетварная и тварная, «виртуальная» и «формальная»: двойственность, соответствующая двум уровням бытия, между которыми растянуты творения. Но здесь, в перспективе, противоположной перспективе творящей причинности, эта растянутость стремится исчезнуть, ибо речь идет о «возвращении», а не об «исхождении». В благодати Бог не есть производящая Причина, каков Он в бытии — этой «первой сотворенной вещи»; однако Он не есть и формальная Причина «бытия-единым», каков Он будет в славе. Он есть целевая Причи-

⁵² *Exp. in Io.*, C. f. 108^b, l. 23–41: «Secundo notandum quod spiritus sanctus nescitur unde veniat aut quo vadat, quia deus et omne divinum, in quantum huius (modi), nescit principium a quo neque finem ad quem. Si enim in mathematicis non est bonum et finis sed solum causa formalis, ut ait philosophus, quanto magis in metaphysicis (*ms. mathematicis*) et divinis. Et hoc est quod homo divinus prohibetur habere patrem et matrem super terram, Mat. 23, etiam Christus “venit separare hominem adversus patrem suum”, Mat. X; et ibidem infra, 19: “relinquit homo patrem et matrem et adherebit uxori suae”. In quibus verbis significatur quod opus divinum, ut sic, non habet, non curat, nec cogitat, nec intuetur principium nec finem sed solum deum, causam formalem. Sapientiae 8: “amator factus (*ms. facta*) sum formae illius”. Forma enim sola essentiam solam respicit, ipsa dat esse, ipsa est esse, ipsa est quare, finis et principium et quies omnis operis divini; nihil extra respicit, adhaeret uxori suae, id est formae, deo scilicet qui est omnis divini, in quantum divinum, forma suo modo, sicut albedo est forma omnis albi; et sunt “duo in carne una”, id est in esse uno» [«Во-вторых, следует заметить, что Святой Дух не ведает, откуда приходит и куда идет, ибо Бог и все божественное, как таковое, не ведает ни исходного начала, ни конечной цели. И если в математике нет блага и цели, но только формальная причина, как утверждает Философ, насколько это вернее в отношении метафизики (*в рукописи*: математики) и божественных дел. Именно поэтому человеку божественному запрещено иметь отца и мать на земле, Мф. 23, [9], и Христос “пришел разделить человека с отцом его”, Мф. 10, [35], и там же, ниже, 19, [5]: “Оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей”. Этими словами обозначается, что дело Божие, как таковое, не имеет начала и конца, не пещется, не помышляет о них и не взирает на них, но на одного лишь Бога — формальную причину. И в книге Премудрости, 8 [2 сказано]: я “стал любителем красоты (*formae*) ее”. Ибо только форма отвечает единой сущности: она наделяет бытием, она есть бытие, она есть причина, цель и начало и завершение дела Божиего; оно не соотносится ни с чем вовне, но прилепляется к жене своей — форме, то есть Богу, который некоторым образом есть форма всего божественного как такового, подобно тому как белизна есть форма всего белого; и суть “двое в одной плоти”, то есть в одном бытии»].

на, трансцендентный термин уподобления, термин «преображения», которое производится «*a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spirito*» [«От славы в славу, как от Господня Духа»] (2 Кор. 3, 18). В этом сверхъестественном становлении благодать располагает способности души к преодолению не только «первичной формы», привязывающей ее к телу и к зрительным образам, но и всего того, что является формой здесь, на земле: к преодолению формальных или хабитуальных сторон самой благодати, чтобы наконец войти в блаженство славы⁵³. Поскольку по сю сторону «бытия-одним-с-Богом» неподобие сохраняется, постольку благодать, коей производится уподобление, в человеческом индивидуе отлична от славы; но в тайной области, где она дарует *esse divinum*, то есть в самой сущности души, которая превышает способностей, благодать не совершает никаких операций. Там, куда один лишь Бог может войти как *Esse*, или Форма, благодать есть не что иное, как блаженство, единение, которое остается трансцендентным уподоблению, подобно тому как бытие, принимаемое субстанцией от своей формы, остается трансцендентным становлению и никак не связано со всем тем, чем приуготовляется рождение формы в материи. Майстер Экхарт напоминает, что форма огня действует лишь через посредство извлекаемой из него теплоты, «подобно тому как способность проистекает из души или добродетель — из благодати». «*Gratia... non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora*» [«Благодать... не производит сама по себе, в собственном смысле и непосредственно, ни чудес, ни внешних дел»]⁵⁴. Благодать овнешняется

⁵³ *Serm. lat. XLIX (Cuius est imago haec et superscriptio?)* — LW IV, p. 423, n. 508: «Transformatur dupliciter: primo, quia cedit forma prior; secundo, quia transcendit et est altius omni forma. “A claritate in claritatem”, id est a naturali lumine in supernaturale, et a lumine gratiae tandem in lumen gloriae. Vel sic: quandoque anima accipit illustrationes divinas, sed immixtas sub figuris corporalium, ab hac igitur claritate transire desiderat in claritatem in se ipsa stantem, isque quo in illa conscendat in illum “qui lucem habitat inaccessibilem”, Thym. 6. Unde sequitur in proposito: “tamquam a domini spiritu”» [«Мы преобразуемся двояко: во-первых, поскольку утрачивается прежняя форма; во-вторых, поскольку она превозмогается и становится превышает всякой формы. “От славы в славу”: то есть от естественного света в сверхъестественный, и от света благодати наконец — в свет славы. Или так: всякий раз, когда душа принимает божественные просвещения, обращенные, однако, на телесные фигуры, она из этого света желает перейти в свет самосущий, вплоть до того, что поднимается в нем к Тому, “Который обитает в неприступном свете”, Тим. 6, (16). Отсюда далее следует: “Как от Господня Духа”»]

⁵⁴ *Exp. in Io.*, C. f. 119^a, ll. 14–27: «Adhuc autem tertio potest dici quod *Iohannes fecit signum nullum* significat quod gratia, cum sit in essentia animae, non in potentia, secundum doctores meliores, non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora, sed per se dat esse divinum, secundum illud Cor.: *gratia dei sum id quod sum*; et Rom. 6^o: *gratia dei vita*, vivere autem viventibus est esse. Gratia igitur per se dat esse divinum. “Iohannes” autem sonat “in quo est gratia”. Gratia autem, ut dictum est, signum non facit, cum sit in essentia, non in potentia animae. Essentia enim ad esse respicit, potentia ad opus. Sic enim forma ignis per se non calefacit immediate nisi mediante calore ab ipso fluente, sicut potentia ab anima, virtus a gratia. Unde apostolus, ut dixisset *gratia dei sum id quod sum*, adiecit: *gratia eius in me vacua non fuit, sed gratia eius semper in me manet*» [«В-третьих же, можно сказать, что (слова) Иоанн не сотворил никакого чуда (Ин. 10, 41) означают, что благодать, будучи в сущности

только в добродетели, посредством которой человек сотрудничает с Богом в уподоблении Ему. Ее «внутреннее деяние» в сущности души не есть, в собственном смысле, действие. Что же касается ее действия через посредство сообщаемой ею добродетели (действия, которое мы называем «благодатью» здесь, на земле, отличая его от «славы»), оно есть целевое действие, ибо действенная благодать обращает человека к Богу.

Действуя через посредство благодати как целевая Причина, Бог восстанавливает в способностях души их естественный строй, разрушенный грехом. Как сила магнита, притягивающего к себе иголку, сообщается всему ряду иголок, цепляющихся одна за другую, так благодать «вновь подчиняет человека Богу», побуждая низшие способности души цепляться за высшие⁵⁵. Следовательно, восстановление падшего человека в его

души, а не в способности, согласно лучшим учителям, не производит сама по себе, в собственном смысле и непосредственно, ни чудес, ни внешних дел, но сама по себе дает божественное бытие, по слову Послания к Коринфянам: *Благодатию Божиею есмь то, что есмь* (1 Кор. 15, 10), и Рим. 6, (23): *Дар Божий — жизнь*, а жизнь для живых существ и есть бытие. Следовательно, благодать сама по себе дает божественное бытие. «Иоанн» означает «тот, в ком благодать». Но благодать, как было сказано, не сотворила никакого чуда, ибо пребывает в сущности, а не в способности души. Ибо сущность соотносится с бытием, а способность — с действием. Так, форма огня не греет непосредственно, сама по себе, а лишь посредством проистекающего из нее тепла, как и способность (проистекает) из души, и добродетель — из благодати. Поэтому апостол, сказав: *Благодатию Божиею есмь то, что есмь*, добавил: *благодать Его во мне не была тщетна... благодать Божия со мною* (1 Кор. 15, 10)». — «Лучшие учителя»: см. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 62, a. 2; *Sup. Sent.*, IV; d. 1, a. 4.

⁵⁵ *Lib. Parab. Genes.*, C. f. 34^{ab}, l. 62 — f. 35^a, l. 27: «Secundum exemplum est in acubus et magnete. Magnes enim ad tactus ab acu transfundit virtutem ipsi acui, adeo ut et ipsa infimo sui aliam tangens ipsam adducat — “veni”, in illa sui supreme adhaereat primae et caeteris, 3a et 4a, quantum sufficit virtus transfuse in imbibita magnete. Haec fuit et est rectitude hominis, quando sensitivum obedit rationi inferiori et ad ipsam respicit et ordinatur et illa subhaeret rationi superiori et ipsa deo, secundum illud: *deus fecit hominem rectum*, Ecclesiastes 7; et Ecclesiastici 17: *Deus de terra creavit hominem et secundum imaginem suam fecit illum et iterum convertit illum in ipsam*, scilicet imaginem; et sequitur: *se secundum se vestivit illum virtute*. Iste fuit et est status naturae institutae ante peccatum, status innocentiae. Soluta autem adhaesione et ordine supremi animae a deo per noxam peccati dividit, — Isa. (59, 2): *iniquitates vestrae dividerunt inter vos et deum vestrum* — consequenter divisae sunt omnes vires, tam ratio inferior quam sensitivum ipsius animae, ab adhesionem et imperio ipsius rationis, superioris, sicut manifeste patet in expemlo iam posito de magnete et acubus. Manente enim adhaesione primae, inferiores ipsi subhaerent; soluto vero nexu et vinculo primae cum magnete, secunda et tertia nec primae adhaerent neque sibi invicem, secundum illud: “destructis primis, impossibile est aliquid aliorum remanere”. Et iste est status hominis sub peccato. Et hoc est quod in psalmo dicitur: *Nisi dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam*. Status autem hominis post peccatum est quando per gratiam reordinatur homo in deum» [«Второй пример — иглы и магнит. В самом деле, если игла коснется магнита, он передает свою силу самой игле, так что она и сама, коснувшись концом другой иглы, притягивает ее — “приди”, а к ее концу прицепляются и остальные, третья и четвертая, насколько достанет силы, переданной и вложенной магнитом. Такова была и есть правота человека, когда чувственное он подчиняет низшему разуму, на него взирает и ему покоряется, а его подчиняет высшему разуму, а его — Богу, согласно сказанному: *Бог сотворил человека правым*, Еккл. 7 (30), и в книге Сираха, 17 (1): *Господь создал человека из земли, и создал его по образу Своему, и опять*

изначальной праведности⁵⁶ выражается в его новом облачении силою, которое он получает в благодати Божией. Действительно, в этом тварном аспекте благодать есть «оправдание грешника» в человеческом индивиде: «*quando per gratiam reordinatur homo in deum*» [«когда посредством благодати человек преображается в Бога»]⁵⁷. Нетварный аспект благодати (или, лучше сказать, трансцендентный противопоставлению тварного и нетварного) есть слава, «*esse unum cum deo*» [«быть одним с Богом»], где обоженная сущность души совпадает с божественным *Esse* в блаженной вечности. Именно оттуда отдельный человек принимает уподобляющую силу благодати, которая побуждает его искать приверженности Богу в уме, а через посредство ума — во всех способностях души, согласно порядку их естественного взаимоподчинения.

Означает ли это, что эсхатологическое блаженство уже осуществилось в сущности души, а не предстает как *будущее* для человека, который

возвращает его в него (то есть в образ); и далее: *и по природе облек его силою* [в синод. пер.: «Господь создал человека из земли, и опять возвращает его в нее... По природе их, облек их силою и сотворил их по образу Своему»]. Таково было и есть состояние природы до греха, состояние невинности. Когда же высшая душа отпала от Бога и ее строй нарушился по вине разделяющего греха — Ис. (59, 2): *Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим*, — тогда, следовательно, отделились и все силы самой души: как низший разум, так и чувственная способность — от приверженности господству самого высшего разума, как явствует из уже приведенного примера с магнитом и иглами. Ибо если первая игла остается прилепленной к магниту, то и последующие вслед за нею; если же расторгнутся узы и связь первой иглы с магнитом, то и вторая, и третья не прилепляются ни к первой, ни друг к другу согласно сказанному: «Если бы разрушилось первое, то не могло бы существовать и ничего другого» [Аристотель. Категории, гл. 5, 2 б 5–7]. И таково состояние человека во грехе. Именно об этом говорится в псалме [Пс. 126, 1]: *Если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж*. Состояние же человека после греха наступит тогда, когда человек под действием благодати вновь обретет устройство в Боге». — Первый пример (f. 34^b, l. 45–62): круговое движение с востока на запад, которое непосредственно сообщается Перводвигателем высшей небесной сфере, затем через посредство планетных сфер передается четырем элементам.

⁵⁶ Это состояние восстановленной правоты в человеческой душе иллюстрирует текст из Исаии, 2, 6 в следующих строках, *ibid.*, ll. 27–37: «*Tunc enim quo magis adhaereret supremum animae ipsi deo tanto magis sibi obedit inferius se, etiam sensitivum. In hoc statu, ex abundantia et perfectione gratiae, conceditur viris perfectis ut sensitivum sic obediatur rationi inferiori et illa rationi superiori, in impleatur quod Ysa. XI scribitur: leo et ovis simul morabuntur et puer parvulus minabit eos. Puer parvulus est rationale superius quod, inhaerens deo, minat et pacificat leonem ovi, id est sensitivum rationi inferiori. Notavi super hoc latius super illo: non concupisces, Exodi XX*» [«Ибо тогда, чем более прилепятся высшие силы души к самому Богу, тем более подчинится им низшее, в том числе чувственное. В этом состоянии, благодаря изобилию и совершенству благодати, совершенным силам будет дано, чтобы чувственное так подчинялось низшему разуму, а он — высшему разуму, чтобы исполнилось написанное у Исаии, 9 (6): *Тогда лев* [в синод. пер. — «волк»] *будет жить вместе с ягненокком... и малое дитя будет водить их*. Малое дитя — это высшая разумная сила, которая, пребывая в Боге, водит и примиряет льва с ягненокком, то есть чувственное — с низшим разумным. Об этом я подробнее говорил в толковании на книгу Исхода, 20 (17): *Не желай...*»].

⁵⁷ См. выше, примеч. 55.

получает в земной жизни благодать, идущую от блаженного *потустороннего*? Майстеру Экхарту такой вопрос показался бы, несомненно, «грубым». Между вечностью и временем пролегает разрыв, абсолютное «неподобие». Говорить о вечном блаженстве в соотнесенности со временем, в терминах прошлого и будущего, означает не понимать истинного характера его трансцендентности. Тем не менее остается верным, что «эсхатология» Майстера Экхарта проецируется на его учение о человеке, и это делает мысль тюрингского мистика трудноуловимой для нашего грубого ума и «абсурдной» для ложной утонченности «мелких учителей богословия» (*petits maîtres en théologie*). Прежде чем приступить (в конце нашего исследования) к обстоятельному рассмотрению этого вопроса, напомним, что «внутренний человек», живущий одним лишь Богом, всецело принадлежит вечности; область неподобия, отделяющая его от «внешнего человека», подчиненного условиям пространства и времени, шире, чем расстояние между последним небом и центром земли. Как мы уже видели⁵⁸, когда Майстер Экхарт говорил в начале проповеди о благодати, что *«iterum operatio exterior ab interiori distat quam plurimum»* [«внешнее действие вдвое дальше отстоит от внутреннего, чем самое большое расстояние»], он хотел показать, на примере этой раздвоенности человеческого действия между «внешним» и «внутренним», то радикальное неподобие, которое отдаляет тварь как «внешнее дело» от всего, что можно было бы назвать «внутренним делом» Бога. Но во внутреннем действии Единого тому, что немецкий богослов называет, помимо прочего, «внешним словом», должно соответствовать не что иное, как вечное рождение Слова⁵⁹. Так как Слово Божие, воплотившись, соединило в Себе «внутреннее дело» с «внешним», вечное с временным, нетварное с тварным, именно в христологии Майстера Экхарта мы находим окончательный ответ на вопрос о том, каким образом человеческая личность, обретающая благодать *in via*, в то же время своим «внутренним человеком» участвует в вечной славе *in patria*. Пока же ограничимся несколькими замечаниями, которые помогут нам понять, почему познание Бога дается как «благодать возвращения».

В двух латинских проповедях⁶⁰ Майстер Экхарт противопоставляет «внутреннего человека» «внешнему человеку», сближая первого с умопостигаемым миром, а второго — с миром чувственным. Будучи привязан к материи, зависим от условия времени и места, «человек мира сего», *«egens sacramentis et doctrina ex sensibilibus»* [«имеющий нужду в таинствах и в научении, основанном на чувственном»], не в силах познать божественное без помощи чувственного опыта. Он есть смертное разумное животное, индивидуум человеческой природы, составляющий часть уни-

⁵⁸ См. выше, с. 204–205.

⁵⁹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 191–194.

⁶⁰ *Serm. lat.* VII, *Homo quidam erat dives*, и XXI (та же *auctoritas*), LW IV, p. 75, n. 78 и p. 190, n. 206.

версума — того *totum* [целого], от которого должен отрешиться интеллект, дабы познать тленные вещи в их вечных началах. Пока благодать связывается с отдельным существом, с человеческим «суппозитом», она замкнута, ограничена. В человеке-индивиде она еще не распространяется на всецелую человеческую природу⁶¹, в противоположность тому, что мы видим во Христе — божественной Личности, которая в Воплощении восприняла природу, но не личность человека⁶². Термин *persona* в латинских текстах Экхарта чаще всего является синонимом *suppositum* и в учении о человеке⁶³ призван прежде всего означать индивида, подчиненного числу, как и все, что составляет часть материального мира. Тем не менее Майстер Экхарт дает понять, что в состоянии славы избранные не подвергнутся деперсонализации: обладая всем сообща, они будут некоторым образом различны между собой и образуют множество, своего рода трансцендентное числу⁶⁴. Не навязывая тюрингскому мистику

⁶¹ *Lib. Par. Gen.*, C. f. 35^a, ll. 37–41 (этот текст следует за отрывком, приведенным в примеч. 56): «Quia tamen gratia ista respicit et datur homini particulari, supposito naturali, personae, non autem naturae, propter hoc natura manet nuda et derelicta, qualis est in natura destituta neque restituta statui suae institutionis» [«Поскольку же благодать эта соответствует и дается частному человеку, природному суппозиту, лицу, а не природе, постольку природа остается нагой и презираемой, как это бывает в природе униженной и не восстановленной в первоначальном состоянии»].

⁶² Этот доктринальный момент, принадлежащий традиционной христологии, часто упоминается в латинских и немецких творениях Майстера Экхарта. См., например, в латинских проповедях (LW IV): pp. 56–57, n. 57; p. 184, n. 199; p. 239, n. 263. Ср. *ibidem* (p. 57, note 1) параллели в немецких творениях Экхарта и Сузо. См. также в Актах Кельнского процесса (*Archives...*, I), pp. 179–180, 201–202, 231–233. Это последнее место — ответ Майстера Экхарта, где он, помимо прочего, говорит (p. 233): «Postremo notandum quod deus assumpsit prima intentione hominem, naturam scilicet, non personam, docens nos quod, si volumus esse filii dei, diligamus in proximo quod est hominus, non huius hominis, non huic aut illi aut mihi proprium» [«Наконец, следует заметить, что Бог изначально воспринял человека, то есть природу, а не лицо, и тем учит нас, чтобы, если мы хотим быть сынами Божиими, мы заботились о ближнем, то есть о человеке, а не о том, что является собственным для вот этого человека: для этого, или для того, или для меня»].

⁶³ Антропологию Экхарта следовало бы изучать в одном контексте с его христологической доктриной. М. Далманн в своей диссертации *Die Anthropologie Meisters Eckharts*, представленной к защите в университете Тюбингена в 1939 г., выделяет проблему «биполярности» человеческого духа, противостоящего, с одной стороны, человеку-суппозиту, а с другой стороны — абсолютному Духу (Geist). Но богословский вопрос о человеке как личности в его отношении к общей природе не был затронут в этом исследовании, слишком схематичном и кратком.

⁶⁴ *Serm. lat. IV, I* (LW IV, p. 28, n. 28): «...sicut deus est in se indistinctissimus secundum naturam ipsius, utpote vere unus et propriissime et ab aliis distinctissimus, sic et homo in deo indistinctus ab omnibus, quae in deo sunt, — nam in ipso sunt omnia — et simul distinctissimus ab omnibus aliis» [«...как Бог в Себе Самом не имеет по Своей природе никаких различий, ибо Он поистине и в наиболее собственном смысле един и в высшей степени отличен (от всего), так и человек в Боге неотличим от всего пребывающего в Боге — ибо все в Нем, — и в то же время в высшей степени отличен от всего иного»]. — *Serm. lat. X (ib., p. 101, n. 107)*: «Praeterea beati gaudent de omnibus in deo. In deo autem in unoquolibet sunt omnia, et propterea in deo iam non est numerus nec per consequens nonaginta novem (Mat. 18, 12; Luc. 15, 4). Haec in uno et unum in illis» [«Поэтому блаженные радуются в Боге обо

терминологического различения, которого он никогда не проводил⁶⁵, мы все-таки можем утверждать, что понятие человеческой личности, очищенной от всего, что характеризует индивида в рамках вида, не было чуждым мысли Экхарта⁶⁶. Учение о «внутреннем» и «внешнем» человеке, не будучи богословски развитым в антропологии Майстера Экхарта, тем не менее вводит некую биполярность в его концепцию человека как личности. Коль скоро достоинство интеллектуального (= «сверхестественного») существа, созданного по образу Божию, принадлежит «внутреннему человеку», он не может быть личностью в том же самом смысле, в каком «внешний человек» является индивидом общей природы⁶⁷. Личность-образ не может быть сведена к замкнутой индивидуальности личности-суппозита, неделимой части космического «целого». Это становится вполне ясным, когда речь идет о состоянии обожения: если внешний человек — это индивид, место которого — среди *omnia* [«всех»] его вида, то внутренний человек, соединенный с Богом, *spatiosissimus, quia magnus sine magnitudine* [«обширнейший, ибо великий без величины»], заключает в себе не только всех индивидов человеческого вида, но и ангелов, и все творения⁶⁸. Так человеческая личность в обожении уподобляется божественному Лицу Сына в воплощении⁶⁹: она простирается

всех. Но в Боге в каждом одном пребывает всё, и поэтому в Боге уже нет числа, а значит, нет и *девятиста девяти* (Мф. 18, 12; Лк. 15, 4). Они пребывают в одном, и одно — в них». — *Serm. lat. XI, I (ib., p. 108, n. 114)*: «De beatitudine dicitur regnum caelorum ubique singulariter... Habent enim omnes "omnia in omnibus" in uno, tum quia ab uno indiviso — sicut potentiae visivae a visibili — tum quia quemlibet amat quantum se ipsum. Exemplum de partibus ignis» [«О блаженстве как о Царстве Небесном говорится повсюду в единственном числе... Ибо все имеют "все во всем" в одном: либо потому, что оно нераздельно с одним — как зрительные способности со зримым, — либо потому, что оно любит каждого, как самого себя. Пример — части огня»]. — Ср. ниже отрывок из *Exp. in Io.* об общении святых (примеч. 71).

⁶⁵ Кроме того, нужно заметить, что четкое различение между тварной личностью и индивидом разумной природы отсутствует не только у латинских схоластов — наследников Боэция, но и у греческих отцов. Собственно богословский смысл термина «лицо», аналог божественных «ипостасей», остается подразумеваемым в антропологии. Тварная «ипостась» означает прежде всего индивида некоторой природы. См., например, «Диалектику» св. Иоанна Дамаскина, где он в гл. 42 определяет смысл термина «ипостась» (PG 94, col. 612).

⁶⁶ Так, в *Serm. lat. II, 2* (LW IV, p. 11, n. 9) обнаруживается сближение между божественными Лицами, прославленными торжествующей Церковью, и «низшими лицами» Церкви воинствующей, которые причастны к торжеству через получение божественных даров.

⁶⁷ Это с очевидностью явствует из учения Майстера Экхарта о творении «по образу» и «подобию» Бога — учения, которое мы будем рассматривать ниже.

⁶⁸ *Serm. lat. VII, Homo quidam erat dives*, и XXII (та же авторитетная цитата), LW IV, p. 79, n. 83; p. 193, n. 208.

⁶⁹ *Exp. in Io., C. f. 105^{va}, l. 39 — 105^{vb}, l. 7*: «Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque. Primo quidem, quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce, ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso, sic et in quolibet nostrum. Propter *verbum caro factum est et habitare (sic) in nobis*, Beda, in homilia *In principio erat verbum*, sic ait: "non invideo

на всю совокупность тварной природы, утверждаясь благодатью — или славой — в области, где человеческая «единица» превышает *omnia*⁷⁰.

Christo facto deo, quin et ego, si volo, possum fieri secundum ipsum». Quod quidem verbum, si bene intelligatur, utique verum est secundum praemissa, quamvis hoc ibidem reparetur quantum ad intellectum haereticorum. Secundo notandum, quo natura humana est cuilibet homini intimior quam ille sibi. In quo docemur quod in intimis cuiuslibet, non foris, celebrantur istae nuptiae, Luc. I: *Spiritus sanctus superveniet in te*. Augustinus, De vera religione: “noli foras ire, in te ipsum redi” in interiori homine habitat”. Supra, Io. I^o capitulo: *verbum caro factum est et habitavit in nobis*. Tertio docemur, quod volens filius dei fieri, verbum caro factum in se habitare, debet diligere proximum tamquam se ipsum, hoc est tantum quantum se ipsum, abnegare personale, abnegare proprium; diligit enim habens caritatem in nullo minus proximum quam se ipsum, diligit siquidem unum deum in omnibus et in ipso omnia. In uno autem nulla est distinctio, nec iudei etiam nec graeci, in uno neque magis neque minus. Quarto, natura ipsa cuiuslibet amat deum super omnia et plus quam se ipsam. Docemur ergo diligere deum super omnia et plus quam nos ipsos, quod non faciunt aliud quam deum sibi finem constituentes. Ubi quinto notandum, quam deliciosa et gaudiosa est vita (eorum) in quibus habitat verbum caro factum. Isti enim amant deum solum in omnibus et omnia, et propter hoc gaudent in omnibus et de omnibus semper et aequaliter» [Во-вторых, следует заметить, что Бог Слово воспринял природу, а не личность человека. Относительно чего следуют пять замечаний. Во-первых, природа во всех нас равно и уникально общая со Христом, отчего мы верим, что, какова она в Нем, такова и в каждом из нас. Поскольку сказано: *Слово стало плотью и обитало с нами*, Беда в гомилии *В начале было Слово* говорит так: “Не завидую Христу, ставшему Богом, ибо и я, если захочу, могу стать, как Он”. Это речение, если правильно его понять, во всяком случае истинно согласно сказанному выше, хотя его же Беда осуждает, если понять его еретически. Во-вторых, следует заметить, что человеческая природа ближе всякому человеку, чем он сам себе. Отсюда мы научаемся, что в глубине каждого, не вовне, празднуется этот брак, Лк. I (35): *Дух Святой найдет на тебя*; Августин, *Об истинной религии*: “Не выходи вовне, приди в самого себя”, [Он] обитает во внутреннем человеке”; выше, Ин. I (14): *Слово стало плотью и обитало с нами*. В-третьих, мы научаемся тому, что тот, кто хочет стать сыном Божиим и чтобы в нем обитало Слово, ставшее плотью, должен любить ближнего, как самого себя, то есть так, как любит самого себя: отрекаясь от личного, отрекаясь от собственного. Ибо имеющий любовь любит ближнего ни в чем не меньше, чем себя самого, поскольку любит во всем единого Бога, и в Нем всё. В едином же нет различия: ни иудея, ни эллина, ни большего, ни меньшего. В-четвертых, сама природа каждого любит Бога превыше всего и более самой себя. Итак, мы научаемся любить Бога превыше всего и более самих себя; именно так и поступают те, которые полагают Бога своей целью. Отсюда, в-пятых, следует заметить, насколько сладка и радостна жизнь тех, в ком обитает Слово, ставшее плотью. Ибо они любят одного лишь Бога во всем и все [в Нем], и поэтому радуются во всем и обо всем, всегда и равно]. — В гомилии, которую цитирует Экхарт, Беда воспроизводит мнение некоего еретика-адопциониста (PL 94, col. 39): «*Et Deus erat Verbum*. Fuere aliqui qui Deum quidem illum, sed ex tempore incarnationis factum, non autem aeternum ante saecula natum a Patre putarent. Unde quidam talium dixisse commemoratur: Non invidео Christo facto Deo, quoniam et ego si volo possum fieri secundum ipsum. Et horum nefandam refellit sententiam evangelista, cum ait: *Hoc erat in principio apud Deum*» [«И Слово стало плотью. Были некоторые, которые считали Его хотя и Богом, но созданным во время воплощения, а не предвечно рожденным от Отца. Поэтому он [Беда] вспоминает, как один из них говорил: “Не завидую Христу, ставшему Богом, ибо и я, если захочу, могу стать, как Он”. Это нечестивое мнение опровергает евангелист, говоря: Оно было в начале у Бога»].

⁷⁰ См. выше, с. 206–209.

В блаженстве каждая человеческая личность сосредоточит в себе всю благодать и все достоинства других, не обладая ничем для самой себя; именно так понимает Майстер Экхарт «общение святых»⁷¹. Здесь благодать будет уже нетварным следствием, которое соединяется с индивидуальным существом, по необходимости оказываясь ограниченным *hoc clausum* [этой замкнутостью]; она больше не будет *opus obliquatum* [косвенным делом], расчлененным по отдельным суппозитам низшей природы⁷². В совершенном единении, где она не отличается от славы, благодать одного человека есть благо, по своей ценности вполне равное благу всех людей и всех ангелов как разных видов. Подобно тому как тепло не является теплом в солнце и как формальное бытие — *esse secundum* вещей — является не формальным, но виртуальным бытием в Первой причине, так благодать является благодатью не *formaliter*, но *virtualiter* в «Боге всяческой благодати».

Но единство-тождество в *esse unum cum Deo* в собственном смысле немислимо и невыразимо здесь, на земле, пока мы остаемся в состоянии двойственности творения и Творца. Вот почему, сказав о *regio dissimilitudinis* творений, Майстер Экхарт в начале проповеди «*Deus omnis gratiae*» [«Бог всяческой благодати»] изящно переворачивает перспективу непо-

⁷¹ *Exp. in Io.*, C. f. 110^{vb}, ll. 56–59: «...homo divinus, in quantum huius(modi), intrat et sibi habet propria, tamquam a se ipso facta, omnia bona, labores, merita et premia aliorum quorumlibet sanctorum, quin immo etiam bona a malis facta — per ipsos sed non ab ipsis...» [«...человек божественный, как таковой, соучаствует во всех благах, трудах, заслугах и наградах любых других святых, и присваивает их себе, как сделанные им самим, и даже благие дела, сделанные злыми, — через них, но не ими...»]. — f. 111^{ra}, ll. 17–20: «Sic igitur homo per gratiam dei hodie factus membrum corporis Christi intrat et subintrat omnia quae sunt membrorum omnium Christi et ipsius Christi...» [«Таким образом, человек, благодатью Божией сделавшийся сегодня членом Тела Христова, соучаствует и обладает долей во всем, чем обладают все члены Христа и Сам Христос...»]. — ll. 28–35: «Propter quod ergo omnia bona, quae fiunt et facta sunt per sanctos et divinos, fiunt et facta sunt per quemlibet sanctum et divinum; facta sunt, inquam, priusquam aut sanctus fieret, secundum illud Io. 8: *antequam Abraham fieret, Ego sum*. Deus enim, in quo omnes divini unum sunt, unus est *qui operator omnia in omnibus*, Cor. 12. Propter quod Christus, in quo et per quem unum sumus, orat dicens: *(ut) omnes unum sint, sicut tu pater in me et ego in te*, Io. 17...» [«Поэтому все блага, которые делаются и сделаны святыми и людьми божественными, делаются и сделаны любым из святых и божественных людей. Я говорю: сделаны, прежде нежели был святой, согласно сказанному в Ин. 8 (58): *Прежде, нежели был Авраам, Я есмь*. Ведь Бог, в коем все божественные люди суть одно, есть *Производящий всё во всех*, (1) Кор. 12 (6). Поэтому Христос, в Ком и через Кого мы есть одно, говорит в молитве: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе*, Ин. 17 (21)]. — ll. 55–58: «Nec est ergo quod hic dicitur: *alii laboraverunt et vos in labores eorum introistis*. Et hoc est communio sanctorum de qua in symbolo apostolorum dicitur: “Credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem” [«Именно об этом сказано: *Другие трудились, а вы вошли в труд их* (Ин. 4, 38). Это и есть общение святых, о коем говорится в Апостольском символе веры: “Верую во святую вселенскую Церковь, в общении святых”»].

⁷² См. выше: БТ. 2003. Вып. 38. С. 173. «Начатое в нас» дело Бога обнаруживается «в день Иисуса Христа» в своем вечном осуществлении как неделимое единство сообщенного творения бытия, благодати, славы и *esse unum cum Deo*.

добия и заканчивает эту проповедь негативным заявлением: в Боге нет ни блага, ни бытия; нужно преодолеть все это, восходя в «область и царство бесконечного неподобия»⁷³.

3. *Ascensio intellectus**

На пути возвращения к Богу мы ожидаем, что благодать, исторгая нас из всего, что «не подобно», явит нам завершение этого восхождения к «бытию-одним-с-Богом» как совершенное подобие, основанное на тождестве. Тем не менее, тексты Майстера Экхарта говорят противоположное: как Цель «уподобления» Бог все дальше и дальше отдалается от всякого сходства, от всякого «подобия», которого мы достигаем и которое должно было бы приблизить к Нему тварное сущее. Бог погружается в «область бесконечного неподобия», где человек мог бы достигнуть Его, лишь поднявшись превыше всего познаваемого, окончательно превозмогая интеллект и его объект *in extasi mentis* [в умном экстазе]⁷⁴. Ссылаясь на св. Иоанна Дамаскина, Майстер Экхарт напоминает, что интеллект «обретает Бога под покровом Истины»; следовательно, чтобы подняться к Богу, он должен преодолеть себя, дабы достигнуть Бога в Нем самом, без покровов. «*Transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia*» [«Следовательно, надлежит превзойти не только воображаемое, но и умопостигаемое»]⁷⁵. Но собственным объектом интеллекта является сущее; прежде чем воспринять его как «истинное», он уже познаёт его как *ens*, хотя истина сопровождает это познание⁷⁶. Поэтому кажется, что здесь восхождение ума к Богу должно остановиться, поскольку Бог являет Себя в голой сущности души как голое *Esse*, без всяких покровов⁷⁷. Тем не менее, Бытие — это все еще *velum*

⁷³ *Serm. lat.* IX (Deus omnis gratiae...), LW IV, pp. 96–97, n. 102: «Nota, si tantum bonum est gratia unius hominis, quantum bonum omnis hominis, omnium angelorum tot specierum, quantum bonum ibi vivere, immo in ipso deo omnis gratiae, ubi iam gratia non gratia formaliter, sed virtualiter sicut calor in caelo, ubi iam nec bonum nec suave nec esse, sed supra “in regione et regno dissimilitudinis” infinitae [«Заметь, что столь же великое благо — благодать одного человека, сколь и благо всех людей, всех ангелов стольких видов; сколь и благо жить там, в самом Боге всяческой благодати, где благодать уже не благодать формально, но виртуально, как тепло в небе, и где нет ни благого, ни приятного, ни бытия, но выше — “в области и царстве” бесконечного “неподобия”»].

* Восхождение ума.

⁷⁴ См. выше, с. 211–212, примеч. 31.

⁷⁵ *Serm. lat.* XXIV, 2 (Dominus mea domus orationis est), LW IV, pp. 225–226, n. 247. — Св. Иоанн Дамаскин, *De fide orth.*, III, 24: PG 94, col. 1089.

⁷⁶ *Serm. lat.* XI, 2, LW IV, p. 114, n. 120: «Iuxta quod voluntas accipit rem iam plus velatam bono prius, intellectus autem accipit ens prius vero, sed tamen veritas concomitatur» [«Сообразно чему воля сначала воспринимает вещь уже облеченной благом, интеллект же воспринимает сущее прежде истинного, хотя истина его сопровождает»].

⁷⁷ *Serm. lat.* XI, 1, LW IV, p. 108, n. 115: «Nota: revelatio proprie est apud intellectum vel potius in essentia animae proprie esse respicit. Esse autem deus esse nudum sine velamine est» [«Заметь: откровение в собственном смысле пребывает в интеллекте, или, вернее, в соб-

[покрывало], которое должно исчезнуть в блаженном «откровении»: «*tollitur omne velamen... sicut etiam velamen boni, sub quo accipit voluntas, velamen veri, cum quo accipit intellectus, et universaliter velamen ipsius esse*» [«Снимается всякий покров... как покров блага, под которым Его принимает воля, покров истины, с которым Его принимает интеллект, так и вообще покров самого бытия»]⁷⁸.

Несмотря на превосходство интеллекта над волей, он все еще не равен блаженству; если более справедливо полагать блаженство в акте интеллекта, то, может быть, еще справедливее помещать его в сущность души, превыше ее интеллектуальной способности. Это *fortassis melius* [«быть может, лучше»]⁷⁹ ясно показывает, что даже в этом последнем случае речь идет, по мнению Майстера Экхарта, лишь о более или менее законном приближении, о своего рода богословской конвенции. В самом деле, мы так говорим об *esse unum cum Deo*, реализованном в сущности души, которая превыше интеллекта, как будто мы здесь, на земле, можем дать дефиницию небесному блаженству. Но авторитет Писания (Ис. 64, 4 и 1 Кор. 2, 9) говорит нам: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило (*non ascendit*) то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его». То, что есть блаженство, превосходит, следовательно, все, что можно было бы об этом помыслить или во что можно было бы верить. Если мы постигаем его в терминах бытия, то естественное восхождение интеллекта, совершаемое путем последовательных абстракций, приводит к понятию *esse*. Тем не менее Бог превыше бытия, ибо Он есть его Причина⁸⁰. Следовательно, надлежит отказаться от всякого более адекватного понятия об объекте нашего блаженства, пока мы не преодолеем наши естественные способности постижения. Познавая то, что ниже его, человеческий интеллект делает вещи чувственного мира «благороднее», чем они пребывают в самих себе, потому что он заставляет их «подниматься» в умный свет, в котором их познаёт. Но когда речь идет о реальностях, стоящих превыше интеллекта, истинным будет обратное⁸¹: «*oportet nos ipsos <superius>*

ственным смысле соответствует бытию в сущности души. Бытие же — это обнаженный Бог без покрывала». — Ср. *Serm. lat.* IX, *ibid.*, p. 99: «*Sed nec deus animae illabitur nisi nudus ab omni addito, etiam cogitatu*» [«Но и в душу Бог проникает лишь совлеченным любого добавления, даже мысленного»].

⁷⁸ *Serm. lat.* XI, 2, LW IV, p. 114, n. 120. — Отметим выражение *cum quo*: покров истины сопровождает покров бытия — тот покров, под которым интеллект обнаруживает Бога в сущности души (ср. текст, приведенный в примеч. 76).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 115. — Ср. текст св. Фомы о благодати в сущности души (*Sup. Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4: ed. Moos, IV, p. 38): благодать усовершенствует сущность души, поскольку она причастна «*quandam similitudinem divini esse*» [«некоему подобию божественного бытия»] (III, q. 62, a. 2). Эта формулировка не удовлетворила бы Майстера Экхарта.

⁸⁰ *Serm. lat.* XXII (*Homo quidam erat dives*), LW IV, pp. 196–197, nn. 211–212. Ср.: *Serm. lat.* XII, 2, *ibid.*, p. 135, n. 144.

⁸¹ *Ibid.*, p. 197, n. 212: «*Inferiora intellectu sunt in ipso nobilium quam in se ipsis, et sic ascendunt; superiora intellectu e converso*» [«Низшее, нежели интеллект, пребывает в нем более благородным способом, чем в самом себе, и таким образом возвышается; выс-

feri, ut ipsa accipiamus; dantur enim in spiritu sancto, "quem mundus non potest accipere"» [«Надлежит, чтобы мы сами сделались <выше>, чтобы их принять; ибо они даются во Святом Духе, "Которого мир не может принять" (Ин. 14, 17)»]⁸². Стало быть, интеллект должен превзойти свой собственный объект, каковым является бытие, чтобы достигнуть Бога в познании, которое превышает данного ему естественным образом.

Подлинное «восхождение ума к Богу» начинается только здесь. «Сверхъестественности» нашей способности постижения довольно лишь для того, чтобы отрешиться от всего, что есть; это позволяет нам прийти к наиболее общему и чистому понятию: к бытию. Познавая Бога как Бытие, интеллект, несомненно, принимал бы его во всей чистоте, исключаяющей любое другое имя. Именно это говорят «лучшие учителя»: познание «проникает через истину и благо, оно приходит к чистому бытию (*lûter wesen*), принимает обнаженного Бога как безымянного» (*als er âne namen est*)⁸³. Но францисканский учитель возражает, замечая, что, несмотря на эту обнаженность, когда интеллект (*vernünfticheit*) мыслит Бога как Бытие, он познает Его как свой объект; он еще не достигает Бога в Нем самом: это делает воля, хотя и она достигает Его под покровом Блага. Майстер Экхарт готов пойти на эту уступку своему противнику⁸⁴: познавая Бога в Себе Самом, то есть как бытие, он никогда не может помыслить Его «в море Его бездонности» [*in dem mer sîner gruntlôsicheit*]⁸⁵. Следует признать это: ни познание (*bekantnisse*), ни любовь (*minne*) не соединяют нас с Богом⁸⁶. Но есть нечто, что их превосходит: это самое

шее, нежели интеллект, — наоборот»]. Издатель приводит здесь (примеч. 3) параллельный текст св. Фомы Аквинского, комментирующий то же место из Писания: *In 1 Cor.*, cap. 2, lect. 2: «*Illâ vero quae sunt in intellectu superiora, altiori modo sunt in se ipsis quam in intellectu; et ideo, quando ab intellectu capiuntur, quodammodo descendunt*» [«То же, что пребывает в интеллекте, будучи выше его, пребывает в самом себе более возвышенным способом, чем в интеллекте; и поэтому, когда оно постигается интеллектом, то некоторым образом принижается»]. — В противоположность св. Фоме, Майстер Экхарт будет говорить о восхождении интеллекта к тому, что его превосходит: «*Quia in his, quae maiora sunt quam credatur, sic ascendit*» [«Поэтому в том, что больше, нежели интеллект, он таким образом восходит»] (*ibid.*). Это восхождение интеллекта достигает кульминации в «восхищении вплоть до третьего неба», в котором св. Павел, «богатый человек», смог обрести опыт небесных сокровищ (*ibid.*, pp. 197–198, n. 213).

⁸² *Ibid.*, p. 198, n. 213.

⁸³ *Serm. all.* 7, *Populi eius qui in te est misereberis*, DW I, p. 122. Франц. пер. (Aubier), pp. 153–154.

⁸⁴ *Serm. all.* 9 (Quasi stella matutina...), DW I, pp. 152–153. Франц. пер. (Aubier), p. 162.

⁸⁵ *Serm. all.* 7, *ibid.*, p. 123. — Выражение *mer sîner gruntlôsicheit* восходит к πῆλαγος οὐθίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον (ср.: Григорий Назианзин, Ор. XXXVIII, 7) св. Иоанна Дамаскина (*De fide orth.*, I, 9; PG 94, col. 836), пер. Бургундия Пизанского: «*Totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*» [«Ибо целое в самом себе заключает само бытие как некое бесконечное и неопределенное море субстанции»]. — Мы цитируем это место по изданию: M. Grabmann, *Philosophia perennis*, I, 211.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 122.

возвышенное и чистое дело Бога — милосердие (*barmherzicheit*)⁸⁷. Обе высших способности, интеллект и воля, равно зависят от этого «высочайшего света», неведомого «языческим учителям». В сверхъестественном свете божественного милосердия, или благодати, интеллект благороднее воли, что бы ни говорил францисканец. В самом деле, аргумент волонтаристов имел бы смысл для того, кто не допускал бы, что человеческий интеллект *in via* [в земной жизни] способен превзойти в свете благодати свойственный ему способ познания. Но тюрингский доминиканец не был и в этом пункте верным учеником св. Фомы⁸⁸. Познавая Бога *per speculum et in lumine* [через образ и в свете]⁸⁹, человеческий интеллект начинает восхождение, в котором ему необходимо отрешиться от понятий, даже от понятия бытия, чтобы достигнуть Бога по ту сторону всего, что служит объектом познания и любви: «совлеченного Блага, Бытия и всякого имени»⁹⁰. Отсюда — ответ францисканскому учителю: «Я же говорю, что интеллект благороднее воли. Воля схватывает Бога под покровом блага. Интеллект схватывает обнаженного Бога таким, каков Он есть, совлеченного блага и бытия»⁹¹.

Точно так же, как воля в любви, интеллект, просвещенный благодатью, способен, следовательно, достигать Бога в Нем Самом, поскольку преодолевает себя в полученном свыше свете. Но интеллект достигает Бога более благородным способом, чем воля, ибо благодать позволяет ему преодолевать его собственный объект — бытие, дабы постигнуть Бога в тотальной обнаженности и анонимности. «*Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse, sicut nec ignis est causa ignis, sed aliquid longe aliud, in quod oportet ascendere... Nam et ipsum Deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine, debet transire anima*» [«Далее, когда интеллект освободится к бытию, следует и его превзойти. Ибо не бытие есть причина бытия, как и огонь не есть причина огня, но нечто

⁸⁷ *Ibid.*, p. 123. Это «дело» *in dem hoechsten und in dem lüstersten, daz got gewürken mag* [возвышеннейшее и чистейшее, какое может совершить Бог], следует соотносить с *opus bonum* [благим делом] из латинской проповеди, приведенной выше: см. примеч. 72.

⁸⁸ При всем том, что св. Фома признавал большую ценность за богопознанием посредством благодати, он видел в нем лишь усовершенствие естественного способа познания: 1) через свет, вложенный для усиления естественного света; 2) через новые чувственные образы (*phantasmata*), образованные Богом в присущей человеку способности воображения (*Summa theologiae*, I, q. 12, a. 13). Так как *in via* интеллект не преодолевает в богопознании своих границ, приходится признать относительное (*secundum quid*) превосходство воли над интеллектом: «*Quando igitur res in qua est bonum est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu... Unde melior est amor Dei quam cognitio* [«Итак, когда вещь, поскольку она есть благо, благороднее самой души, поскольку она есть постигаемая сущность, в отношении к такой вещи воля выше интеллекта... Поэтому любовь к Богу лучше познания»] (*Summa theologiae*, I, q. 82, a. 3). — Майстер Экхарт отвергает эту уступку воле: он являет себя большим «интеллектуалистом», чем св. Фома.

⁸⁹ См. выше, с. 211.

⁹⁰ *Serm. all.* 9, DW I, p. 152. Trad. Aubier, p. 162.

⁹¹ *Ibid.*, p. 153.

совсем иное, к чему надлежит подняться... Ибо душа должна превзойти даже самого Бога, под этим именем, более того, под любым именем»]⁹². Превзойти бытие, превзойти Бога означает искать Его в «бездонном океане Его бесконечности», где Он является не очередным объектом познания, а «областью бесконечного неподобия» в отношении ко всему тому, что познается и что может быть познано. Сам того не зная, Экхарт восходит к первоисточку выражения *regio dissimilitudinis*, прилагая к Богу то, что Платон говорил в «Политике» об изначальной неопределенности мира, являющего себя как «бездонный океан неподобия»⁹³.

Обращение к Богу посредством благодати и интеллекта открывает путь уподобляющего восхождения, которому нет конца. Любое «подобие» должно быть преодолено, Бог будет бесконечно «находимым» и вновь «искомым», ибо правило этого поиска Непостижимого требует искать Его так, чтобы не находить никогда⁹⁴. Человек, вступивший на этот путь, должен быть одновременно *gotsuochender* [ищущим Бога] и *gotvindender mensche* [находящим Бога] «во всякий час и на любом месте и при всех людях во всех образах». Так он сможет непрерывно возрастать, обретать Бога непрестанно и бесконечно — *unde niemer ze ende komen des zuonemens*⁹⁵ [и никогда не приходит к концу возрастания]. Тексты Майстера Экхарта, являющие нам экстатическое восхождение ума как непрестанное продвижение в божественное незнание, заставляют вспомнить об «эпектазе» Григория Нисского⁹⁶. Но для каппадокийского отца «бесконечный ход» есть динамичный образ, призванный выразить характер блаженного единения; в нем Бог всегда остается трансцендентным по Своей непознаваемой сущности тварному воуџ, постоянно возрастающему в обожении, которому нет конца. Для тюринского богослова бесконечное продвижение вперед не могло бы выразить вечного блаженства; скорее оно представляет собой способ земного богопознания в Святом Духе, ведущем человеческий интеллект «из ясности в ясность» через воздействие на высшие способности человека в качестве их целевой Причины. Для достижения своего абсолютного объекта в Нем Самом, как Благе или единственной Цели, воле не нужно преодолевать себя и отрекаться от любви. Напротив, интеллект, будучи призванным восходить к Богу, дабы достигнуть Его Самого, не сможет этого сделать до тех пор, пока Бог остается объектом познания, обозначенным каким-либо именем, будь то имя Бытия или Бога. Следовательно, интеллект не сможет проявить *in via* свое превосходство над волей, если не откажется от познания. В самом

⁹² *Serm. lat.* XXIV, 2, LW IV, p. 226, n. 247.

⁹³ См. выше, с. 175, примеч. 3.

⁹⁴ *Serm. all.* 15, DW I, p. 253 (цитир. выше, см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 178, примеч. 77).

⁹⁵ *Die Rede der Underscheidung*, XXII, ed. E. Diederichs, in *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, n. 117 (Bonn, 1913), p. 39. Pf., S. 573.

⁹⁶ Об «эпектазе» св. Григория Нисского см. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, pp. 309–326.

деле, будучи высшей Целью, в которой обретут успокоение все наделенные разумением существа, Бог может быть познан лишь во «мраке» и через «незнание»⁹⁷. В перспективе такого восхождения к трансцендентальной цели, всегда искомой, но никогда не находимой, теогносис Майстера Экхарта встречается с экстатической апофазой Григория Нисского, неведомой западным христианам XIV в. Всякий раз, когда «бесконечное неподобие» обязывает тюрингского мистика предпочитать отрицания утверждениям, он будет обращаться к Дионисию, должнику Григория⁹⁸. Тем не менее, хотя апофатическое восхождение интеллекта *in via* не может не быть бесконечным, отнюдь не «незнание» приведет его к тому, чтобы найти Бога в вечном блаженстве или в мистическом опыте «восхищения на третье небо»⁹⁹. Как мы увидим, предельное требование отрицательного богословия Экхарта вынудит его отказаться от поисков Ненаходимого и перевернуть перспективу восхождения человеческого интеллекта к Богу¹⁰⁰.

4. Апофаза противопоставления

Майстер Экхарт признавал вторичный и подчиненный характер той роли, которую метод отрицаний должен играть в естественном богословии. В латинской проповеди, посвященной св. Августину, он вполне допускает, что богослов может познавать Бога *ablatione, eminentia et causa* [через удаление, превосхождение и причину], не вставая на путь мистического экстаза. В самом деле, познавая Бога *ablatione*, мы используем ту же процедуру лишения, которая позволяет нам познавать первоматерию, не зная, что она такое. Правда, разумение непознаваемого в этих двух случаях различно: Бог превосходит размерность нашего интеллекта превосходством Своего бытия, тогда как материя не достигает размерности нашего интеллекта в силу своей ущербности, ибо не является *esse*, или *ens*: собственным объектом интеллекта¹⁰¹. По словам Боэция¹⁰², «Бог

⁹⁷ *Serm. all.* 15, DW I, pp. 252 — 253.

⁹⁸ Об использовании текстов Дионисия Майстером Экхартом см. M. de Candillac, *Dictionnaire de Spiritualité*, III, pp. 358–360.

⁹⁹ В *Serm. lat.* XXII (LW IV, pp. 202–203, n. 216) Майстер Экхарт проводит различие между четырьмя способами экстаза, очень близко следуя тексту *De veritate* (q. 13, a. 2, ad ultimum) св. Фомы.

¹⁰⁰ Эти две перспективы — поиск без нахождения (*ascensio*) и нахождение без поиска (*humilitas*) — представлены совместно в лапидарной формулировке в конце *Serm. all.* XV (DW I, p. 253): «Du solt in sūchen, also das in niena vindest. Sūchest du in nit, so vindest du in» [Ты должен искать Его так, чтобы нигде не найти. Если ты не ищешь Его, то находишь Его].

¹⁰¹ Об отрицательном познании первоматерии см. *Exp. in Gen.*, Ied., LW I, pp. 215–216, nn. 40–41 (ср. *Ibid.*, pp. 60–61).

¹⁰² *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, col. 1341 bc: «Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo caeterarum rerum privatione capiuntur».

и материя не могут быть постигнуты целостным и совершенным постижением, однако некоторым образом познаются через устранение других вещей». Не обладая познаваемой для нас формой, Бог, следовательно, должен познаваться косвенным путем: «*Per solam alterius formae remotionem; quasi ab aliis eligendo separatur et separando eligitur*» [«Лишь через удаление другой формы, как бы отделяясь через изъятие из других вещей и изымаясь через отделение»]¹⁰³. Когда Майстер Экхарт, процитировав Боэция, равным образом ссылается на высказывание Дионисия об истинности отрицаний и недостаточности утверждений в отношении Бога¹⁰⁴, он не обязательно хочет тем самым превознести мистическое незнание перед позитивным дискурсом богослова. Вкупе с путями превосхождения и причинности, *via remotionis* есть лишь средство рационального познания: того познания, которое мы можем обрести о Боге «*per speculum et in aenigmate*» [«сквозь тусклое стекло, гадательно»], без всякого содействия высшего света благодати¹⁰⁵. Такое познание никоим образом не экстатично и не требует от интеллекта никакого «восхождения»¹⁰⁶. Кроме того, три пути Дионисия — *ablatione, eminentia et causa*¹⁰⁷ — были объединены в естественной теологии св. Фомы, у которого они стали тремя элементами единого метода, позволяющего перенести на божественную Причину совершенства, познаваемые в тварных следствиях¹⁰⁸. Выше, говоря об учении о божественных именах у Экхарта, мы видели, что такой способ толкования Дионисия, сводящий его путь отрицания к функции очищения понятий, предикцируемых Богу (отрицание *modus significandi*), не был чужд доминиканцу из Тюрингии¹⁰⁹. Разумеется, преподава-

¹⁰³ *Sermo de beato Augustino Parisius habitus*, LW V, p. 92, n. 4.

¹⁰⁴ *Ibid.* — *De coel. hier.* II, 3; PG 3, col. 141 a.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 92–93, n. 4.

¹⁰⁶ Как требует его отрицательный путь *remotio* [удаления] у Гильбера Порретанского, необходимого для «интеллектуального созерцания формы божества» (*Comment. in lib. Boëthii de duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, coll. 1361 c — 1362 a; ed. critique N. M. Haring, в: *Archives...* XXI, pp. 262–263). См. A. Hayen, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, в: *Archives...* X, pp. 80–82. То же самое *remotio* делает возможной интуицию божественной «усии» *sine subiecta materia* [без подлежащей материи] у Кларембальда Аррасского (*Expositio super librum Boëthii De Trinitate*, ed. W. Jansen, p. 29). Экхарт обнаруживает явную зависимость от Кларембальда в проповеди о св. Августине (LW V, p. 90, n. 2). См. *ibid.*, p. 91, note 1).

¹⁰⁷ Майстер Экхарт, как и св. Фома, находит эти три пути в трактате «О божественных именах» (VII, 3; PG 3, col. 872 a). Экхарт следовал переводу Иоанна Скотта Эриугены (PL 122, col. 1155 b): *omnium ablatione et eminentia, in omnium causa* [«Через полное устранение и превосхождение, в причине всего»]. Об использовании этого текста Дионисия св. Фомой см. J. Durantel, *Saint Thomas et le pseudo-Denis*, Paris 1919, p. 188, n. 163.

¹⁰⁸ См. *Super I lib. Sent.*, d. 3, exp. text. (ed. P. Mandonnet, I, p. 88s), где можно найти формулировки: *per causalitatem* [через причинность], *per remotionem* [через удаление], *per eminentiam* [через превосхождение]. Ср. *In Boëthii De Trinitate*, q. I, a. 2: *Dicit Dionysius quod cognoscitur ut omnium causa, ex excessu et ablatione* [Дионисий говорит, что он познается как причина всего, из избытка и устранения].

¹⁰⁹ См. выше: БТ. 2003. Вып. 38. С. 224–225, 234. Мы указали у Майстера Экхарта четвертый элемент, равно заимствованный у псевдо-Дионисия, — элемент, не задейст-

тель *sacra pagina* [Писания] не мог иначе рассматривать апофазу трактата «О божественных именах», будучи вынужденным оправдывать перед своими слушателями возможность богословского дискурса. Однако Экхарт был не только преподавателем богословия: призванию «наставника в учении» он всегда предпочитал призвание «наставника в жизни»¹¹⁰. Но «жизнь», которую он хотел проповедовать, была благодатью, вечной жизнью, «*unum esse et vivere in Deo et cum Deo*» [«единством бытия и жизни в Боге и с Богом»]¹¹¹. Поэтому Майстер Экхарт будет излагать правила предикации божественных имен, подчиняя апофазу катафазе, когда экзегеза Писания будет ставить пред ним проблему множественности имен; однако он предпочтет обучить своих слушателей и другому способу богопознания, в котором отрицание будет преобладать над утверждением.

Познавая Бога «*per speculum et in lumine*» [«через образ и в свете»], богослов встает на путь интеллектуального восхождения, который обязывает его оставить творения, дабы искать Бога в Нем Самом, в Его «одиночестве»¹¹². Любые имена, предидируемые Богу исходя из тварного бытия, и даже само имя Бытия должны исчезнуть перед лицом радикальной инаковости Причины всего сущего, ибо на нескончаемом пути благодатного уподобления Бог являет Себя как неизменно Иной, трансцендентный любому подобию. Такое продвижение к незнанию есть приуготовление к экстазу; можно даже сказать, что это уже экстатическое состояние, поскольку первый способ восхищения, способ интенции, соответствует тому, что Дионисий называет «экстазом любви»¹¹³. Поэто-

вованный в *via eminentiae* св. Фомы: объединение всех предидируемых совершенств в высшем имени Единого. См. J. Durantel, *loc. cit.* и p. 179, n. 141.

¹¹⁰ О «*lesemeister*» [«наставнике в учении»] и «*lebemeister*» [«наставнике в жизни»] см.: М.-А. Lücker, *Meister Eckhart und die devotio moderna*, Leiden 1950, p. 9 *passim*, в первой главе об аскетическом учении Экхарта.

¹¹¹ *Serm. lat.* IX, LW IV, p. 94, n. 99. Ср. *Serm. lat.* II, 2 (*ibid.*, p. 17, n. 16) и XVII, 6 (*ibid.*, p. 167, n. 179), где Майстер Экхарт отождествляет благодать с «жизнью».

¹¹² Для Майстера Экхарта «*solitudo*» [одиночество] — понятие, чрезвычайно богатое смыслом, как можно судить по использованию следующего текста Осии, 2, 14: «*et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius*» [«Посему вот и Я увлеку ее, приведу ее в пустыню и буду говорить к сердцу ее»]. В обоих немецких трактатах Экхарта, *Daz buoch der göttlichen troeslunge* (Книге божественного утешения) (DW V, p. 46, ll. 14–16) и *Von dem edeln menschen* (О благородном человеке) (*ibid.*, p. 119, ll. 2–8), *solitudo* из библейского текста, переведенное словом *einoede*, «пустыня», получает значение единства, ибо Экхарт говорит здесь об *ein*, «одном». В *Serm. all.* 12 (DW I, p. 193, 1.3) сближаются *einicheit* (единство) и *wüestunge* (другой термин для *solitudo* = пустыни). О значении термина *einicheit* в этой проповеди (включающем в себя в современном немецком языке значения «Einigkeit», единства, и «Einsamkeit», одиночества) см. примеч. в работе: M. Bindschedler, *Meister Eckhart: vom mystischen Leben*, Bâle 1951, p. 49.

¹¹³ *Serm. lat.* XXII, LW IV, pp. 202–203, n. 216: «*Primus (raptus) intentionis, quando contemptis creaturis soli deo amore coniungitur... Primum extasis amoris, secundum Dionysium*» [«Первое восхищение устремленности, когда, презрев творения, сопрягается любовью лишь с Богом... Первый экстаз любви, согласно Дионисию»]. — *De divinis nominibus* IV, 13: PG 3, col. 712. — Ср. то место из *Exp. in Io.*, c. f. 131 vb, ll. 5–32, где Экхарт, комментируя текст «*Cum esset sero, die illa una sabbatorum*» [«В тот же первый день недели

му если бы богослов, пользуясь лишь своими естественными способностями, довольствовался в речах о Первопричине предикацией *per eminentiam*, он не сумел бы удержаться на уровне очищенных понятий. Когда мы говорим, что Бог превосходным образом есть Бытие, Благо, Премудрость и т. д., мы все еще остаемся привязанными к земным понятиям, все еще не покидаем творений, не пытаемся познать их Причину в Ней самой. Вот почему следует разорвать эту нить, отказаться от превосходения, предполагающего подобие следствий Причине; следует «возненавидеть подобие»¹¹⁴, дабы «возвыситься в Бога», увлекаясь благодатью ко всецелому неподобию Первопричины. На этом новом пути богопознания остается нетронутым лишь первый элемент томистского метода: Бог все еще познается как Причина всего сущего. Но второй, отрицательный элемент, призванный внести коррективы в утверждения, устранив из них неподобающий «способ обозначения», отныне преобладает над положительным моментом: как Первопричина, Бог не есть ничто из того, что существует¹¹⁵; стало быть, ни одно понятие не может положительным образом его обозначить. Что же касается третьего элемента, он оказывается полностью преображенным; превосходение замещается противопоставлением: если тварь есть бытие, то Бог не есть бытие. Этот путь

вечером», Ин. 20, 19], etc., говорит о расположениях души, жаждущей принять Иисуса. Первое условие, необходимое для того, чтобы расположить душу к экстазу, — отказ от всякого тварного познания (II. 5–21): «Notandum igitur quod anima volens Jesum, salutem scilicet, suspicere quails esse debeat et etiam quid Jesus in ipsa operetur, docetur in verbis de quibus hic fit mentio. Ait ergo Io: *cum sero esset*, id est post occasum solis, rerum temporalium scilicet, in tenebris ignorantiae et affectionis rerum mundanarum. Supra, 1^o: *lux in tenebris lucet*. Et Augustinus in sermone de sancto Paulo dicit: “quando cetera non videbat, deum videbat”. Unde de Iacob dicitur Genesi quod vidit scalam et dominum innixum scalae cum dormiret, post solis occasum. Psalmus: “qui ascendit super occasum, dominus est nomen illi”. Ut sit sensus: quicumque ascendit super occasum, altior factus omnium quod occasum et defectum patitur, ipse vero et nominatur dominus, divinus, habens divinum, dominatur mundo et passionibus, secundum illud psalmi: “Tu dominaris potestati maris, motum autem fluctuum eius tu mitigas”. Hoc est ergo primum disponens animam ut in ipsam veniat Jesus» [«Итак, надлежит заметить, что о том, какова должна быть душа, жаждущая принять Иисуса, то есть спасения, и что производит в ней Иисус, учат упоминаемые здесь слова. Ибо Иоанн говорит: *вечером*, то есть после захода солнца, иначе говоря — преходящих вещей, во тьме незнания и привязанности к мирским вещам. И выше, в главе первой: *свет во тьме светит*. И Августин в проповеди на св. Павла говорит: “Тогда он видел Бога, когда не видел иного”. Поэтому же в книге Бытия говорится об Иакове, что он, когда спал после захода солнца, видел лествицу и Господа, стоящего на лестнице [Быт. 28, 13]. И в псалме: «Кто восходит на закат, имя Ему: Господь» [Пс. 67, 5; в синод. пер: «...Шествующего на небесах; имя Ему: Господь»]. Смысл этого таков: всякий, кто встанет на закате, выше всего, что претерпевает закат и ущерб, он же именуется господином, божественным, имеющим божественное, господствующим над миром и страстями, по слову псалма: “Ты владычествуешь над яростью моря; когда взываются волны его, Ты укрощаешь их” [Пс. 88, 8]. Таково, следовательно, первое, что располагает душу к сошествию в нее Иисуса»].

¹¹⁴ *Daz buoch der göttlichen troeslunge*, DW V, p. 34. Cp. Actes du procès, ed. Théry, Archives... I, p. 163.

¹¹⁵ См. выше, с. 228–230.

неподобия, должный привести нас к познанию Причины, освобожденной от положительных связей с ее следствиями, состоит в том, чтобы отрицать за Богом все то, что можно утверждать относительно творений, не впадая, однако, в абсолютное незнание благодаря отношению противопоставления между этими двумя терминами.

Майстер Экхарт вовсе не отказывается от попыток выразить в философском умозрении религиозный опыт. Уподобляясь Богу через благодать, мы обнаруживаем нарастающее неподобие между уподобленным и трансцендентным термином подобия. *Naturalia* [природные вещи] могут помочь понять этот духовный закон. Тем не менее пример огня, который уподобляет себе дерево, располагая его посредством тепла к принятию новой формы, недостаточен, чтобы выявить неподобие в подобии между тварью и Богом: ведь огонь, рождающий свою форму в дереве, действует как унивокальная причина. Если мы хотим говорить об уподобляющем действии благодати, прибегая к образу тепла и не нарушая трансцендентности Бога, следовало бы взять в качестве примера аналогическую причину, природа которой не имеет ничего общего с ее следствиями¹¹⁶. Пример неба, этого первоисточка огня, в коем нет жара, — первоисточка, к которому бесконечно устремляется земной огонь, никогда его не достигая, — лучше подходит для того, чтобы дать представление о диапазоне бесконечного неподобия, разверзающегося перед душой, пламенеющей любовью к Богу¹¹⁷: «*Ubi iam gratia non gratia formaliter, sed virtualiter, sicut calor in caelo, ubi iam nec bonum, nec suave, nec esse*» [«где благодать — уже благодать не формально, а виртуально, как тепло в небе, и где нет ни благого, ни приятного, ни бытия»]¹¹⁸.

Безмерности любви отвечает преобладание отрицания в познании Бога, безмерность апофатического порыва, призванного обрести определенную упорядоченность, или уравновешенность, через применение принципа противоположности, сменяемого принципом превосходства. В самом деле, интеллектуализм доминиканского мистика терпим только при условии, что познание, под водительством благодати, уступает место любви: она должна сопровождать познание, как Петр сопровождал Павла ко гробу Господа¹¹⁹. На этом пути восхождения к Богу интеллект, влекомый Святым Духом к конечной Цели, отказывается принять ее как Благо — объект воли, как Бытие — свой собственный объект, как Бога — производящую причину творений. Но поскольку божественная единотождественность превосходит опыт человеческого ума, он на пути возвращения к Богу все еще погружен в дуализм: его цель, будучи более

¹¹⁶ Об унивокальных и аналогических причинах см. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 150–152, pp. 182–183. Ср. некоторые важные фрагменты в *Liber parabol. Genes.*, которые мы рассматриваем в следующей главе.

¹¹⁷ *Daz buoch der göttlichen troeslunge*, DW V, pp. 31–32.

¹¹⁸ См. выше, с. 225, примеч. 73.

¹¹⁹ *Exp. in Io.*, C. f. 131^{ra}, l. 23 — 131^{vb}, l. 10.

благородной, чем производящая причина, тем не менее остается внешней причиной. Открывая Бога как вечно неподобную Причину и будучи вынужденным совлечь Его всех имен, богослов, однако, не оставляет богословского дискурса. Так как речь все еще идет о Первопричине, мистическая апофаза не вынуждает мысль к молчанию; так как двойственность Бога и творения сохраняется, уму, восходящему к Богу, даруется новое умозрение, коим правит противопоставление. Анонимный Бог Дионисия в своем радикальном неподобии может быть противопоставлен любому тварному подобию; это позволит указать на Него либо посредством отрицательных понятий, либо посредством выражений, принимающих отрицательный смысл благодаря их противопоставлению всему, что может быть сказано о тварных следствиях. Апофаза противопоставления дает Майстеру Экхарту возможность диалектически, в терминах рационального умозрения, выразить ту перспективу, в которой Первопричина предстает человеческому интеллекту на мистическом пути благодатного возвращения к Богу. Это не мешает тюрингскому богослову, особенно в его проповедях о духовном воздвижении, удерживаться в негативности мистического незнания дионисиевского типа настолько долго, насколько он считает это необходимым.

Когда Бог предстает высшим способностям души как конечная цель, к коей устремлены все творения, познание встает на путь любви, этого безмодусного «модуса» (*wise*), по словам св. Бернара. Иначе бы и быть не могло, ибо «эта Цель, не имеющая модуса, превосходит все то, что есть модус и величина»¹²⁰. Майстер Экхарт приводит пример естественной цели, принадлежащей к земной реальности: цели, которая, именно как цель, может быть названа «безмодусной». Желая исцелить больного, врач не должен мыслить искомое здоровье согласно какому-либо модусу; эта цель имеет абсолютный характер, без каких-либо ограничивающих его «модусов». Напротив, средства, коими он располагает для восстановления здоровья, должны использоваться врачом сообразно конкретным модусам, которые определяются болезнью¹²¹. Следует отметить, что пример здоровья, безусловного в живом существе и «модального» применительно к лекарствам или моче, именуемых «здоровыми» в некотором ограниченном смысле, составляет общее место всех схоластических

¹²⁰ *Serm. all.* 9, DW I, p. 144. — Св. Бернар, на которого здесь ссылается Экхарт, говорит также об *immensum* [безмерном] и *infinitem* [бесконечном] применительно к «цели» в любви к Богу: *De diligendo Deo*, с. 6, n. 16 (PL 182, col. 983–984).

¹²¹ *Ibid.*, pp. 144–145. Ср. *Exp. in Io.*, C. f. 125rb, ll. 2–6: «...bona spiritualia non habent modum nec mensuram. Supra, 3^o: *non enim ad mensuram dat Deus spiritum. Unde nec medicus modum aut mensuram prefigit sanitati ultra quem non procedit; medicina autem, quae in se non est bona, sed infirmitas et indigentia facit eam bonam, illi dat modum et mensuram*» [... духовные блага не имеют ни модуса, ни меры. Сказано выше в главе третьей (Ин. 3, 34): *ибо не мерою дает Бог Духа*. Поэтому и врач не ставит пределов модусу, или мере здоровья, за которые не выходит; лекарство же, которое само по себе не благо, но которое делают благим немощь и нужда, диктует ему модус и меру].

рассуждений о понятии аналогии¹²². В этом качестве он часто фигурирует в латинских трудах Майстера Экхарта. Но аналогия должна иметь и некий позитивный смысл, коль скоро она позволяет прилагать к Богу и творениям одни и те же понятия (бытие, благо и т. д.), хотя и различным способом. Тем не менее, здесь, в немецкой проповеди *Quasi stella matutina* [Словно утренняя звезда], пример здоровья как *âne wise* — «безмодусного» (поскольку оно составляет цель лечения) употребляется скорее отрицательно. Он призван дать нам понять, что Бог, эта конечная Цель, влекущая к себе волю и ум, должен быть любим безграничной любовью и познаваем бесконечным познанием, простирающимся за пределы понятий или «модусов» рационального познания к мистическому «незнанию». Напомним, что именно эта проповедь предоставила недоброжелательному вниманию кельнских следователей, за коими последовали некоторые современные критики, наиболее сильные апофатические тексты, далее всего заходящие в негативности¹²³. Рассмотрим эти осужденные фрагменты, отрицающие за Богом бытие и благо.

«Бог не есть ни бытие, ни благодать. Благодать связана с бытием и не простирается шире бытия, ибо, если бы не было бытия, не было бы и блага, и бытие более чисто, чем благо. Бог не является ни благим, ни лучшим, ни наилучшим. Называть Бога благим так же неверно, как называть белое черным»¹²⁴. Будучи связано с Бытием как его трансцендентальное определение, Благо не смогло бы превзойти его размахом, но Бог, будучи абсолютной Целью, простирается бесконечно¹²⁵; Его неподобие помещает Его по ту сторону любых модусов, в которых Его можно было бы помыслить, в том числе по ту сторону Бытия, пусть даже «более чистого», чем Благо, составляющее объект воли. В самом деле, Бога можно любить помимо всяких модусов в Нем самом как в Благости, но познавать Его можно только в модусах, ибо мышление удовлетворено, когда мыслит Его как «благого, лучшего и наилучшего», некоторым образом сравнивая Его с творениями в модусе благасти, доведенной до предельной степени превосходства. Как к солнцу, обладающему наивысшей степенью яркости в чувственном

¹²² Этот пример заимствован из Аристотеля, *Метафизика*, IV, 2, 1003a 33-b. Ср. у св. Фомы: *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 5, resp.

¹²³ Actes du procès, ed. Théry, *Archives...* I, p. 259: «Deus non est bonus nec melior nec optimus. Ita male dico quodcumque Deum voco bonum, ac ego album vocarem nigrum» [«Бог не является ни благим, ни лучшим, ни наилучшим. Называть Бога благим так же неверно, как называть белое черным»]. — Майстер Экхарт отвечает (*ibid.*, p. 263): «Dicendum quod Deus utique, cum sit super omne nomen, quo ipsum nominare posumus, excellentior est quam album super nigrum» [«Надлежит сказать, что Бог, будучи превыше всякого имени, коим мы можем Его назвать, превосходнее, нежели превосходство белого над черным»]. — Тем не менее, этот тезис был осужден буллой «*In agro diminico*» как еретический (28): Denzinger, p. 528. — Выше, говоря о другом богословском пути у Майстера Экхарта, мы указали на несправедливый характер критики в адрес этого положения в исследовании преп. отца Тери: Théry, *op. cit.*, ch. II, note 181.

¹²⁴ *Serm. all.* 9, DW I, p. 148.

¹²⁵ См. выше, с. 235, примеч. 120.

мире, неприложимо отрицательное определение через противоположное понятие, так к трансцендентной Причине всего сущего неприложима позитивная предикация, возводящая понятие в наивысшую степень превосходства. Мы совершаем ошибку в суждении, когда говорим, что солнце черно; но будет справедливым сказать, что «Бог не благ». Тот же принцип следует применять к Бытию¹²⁶ — объекту интеллекта.

Как мы видели, для интеллекта, который пытается познать Бога в Нем Самом, Бытие — это все еще модус, определение, которое ограничивает безмерность Бога¹²⁷. «Малые учителя» (бакалавры теологии), твердящие в школе о разделении бытия на десять «модусов», отлично знают, что Бог не подлжит категориям Аристотеля¹²⁸. Но бытие, первичным образом присущее субстанции, бытие, делающее всякую субстанцию сущим, *ens*, точно так же не подобает Причине всякого бытия. Поскольку операции сущего определяются тем, что оно есть, ни один деятель не в силах выйти в своем действии за пределы своего формального бытия; но Бог сотворил бытие, не имея никакого бытия: «*God wücket über wesene in der wite, dâ er sich geregen mac, er wücket in unwesene*»¹²⁹ [Бог действует над бытием на просторе, где Он может Себя проявить; Он действует в небытии]. Эта свобода Бога, действующего в «не-бытии», движущегося в безмерности пространства, лишено всякого сущего, противопоставляется статичному и застывшему характеру *esse comtine* [общего сущего], которое разделяется, рассекается на неравные сущности, систематически классифицируемые в виде «древа Порфирия». Нужно обладать ученой наивностью профессора, поистине «грубым» умом, чтобы вообразить, что богословы, называя Бога «чистым Бытием», говорят нечто осмысленное. «*Грубые учителя говорят, что Бог есть чистое бытие; Он настолько выше бытия, насколько верховный Ангел выше комара. Если бы я назвал Бога бытием, то сказал бы так же неправильно, как если бы назвал солнце блеклым или черным. Бог — ни то и ни это. Один учитель утверждает: кто считает, что познал Бога, и [при этом] познал нечто, тот познал не Бога*»¹³⁰.

Апофатическое незнание не может идти далее, так как любая позитивность, любое *iht*¹³¹ [нечто], видимо, исключается божественным

¹²⁶ В этой проповеди *wesen* подразумевает определение, «модус» (*wise*); следовательно, оно противостоит *wite* — неопределенной протяженности, или *unwesen*, где Бог движется и действует свободно.

¹²⁷ См. выше, с. 226–229 и примеч. 85.

¹²⁸ *Serm all.* 9, DW I, p. 147.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 145–146. «Учитель», о котором здесь упоминается, — это, вероятно, Дионисий, который высказывается аналогичным образом в Первом письме (PG 3, col. 1065). В *Сумме теологии* св. Фома цитирует это место в переводе Иоанна Сарацина: П^а П^е, q. 180, a. 5, ad 1^m: «*Si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius*» [«Если некто видящий Бога понял то, что видит, он видит не Его, а нечто из принадлежащего Ему»].

¹³¹ Игра противоположностей *iht* и *niht* [нечто] и [ничто] обнаруживается в мистической поэзии XIII–XIV вв. Так, Мехтильда Магдебургская говорила:

неподобием. Это правда, что Майстер Экхарт тотчас добавляет: «Говоря, что Бог не есть бытие и что Он превыше бытия, я не отказываю Ему в бытии; напротив, я превозношу бытие в Боге». Но пример меди, которая в некотором золотом предмете имеет более возвышенный способ бытия (*ist dâ in einer hoerhern wise*), нежели в ней самой¹³², свидетельствует о том, что речь идет скорее об *esse primum* [первичном бытии] творений, о виртуальном бытии тварных следствий Первопричины, чем о самой Первопричине, поскольку она есть Бытие. Будучи познаваемы в их сущностной Причине, где они обладают полнотой бытия, тварные вещи, неравные в их собственных природах, предстают как онтологически равные в божественных идеях: «Высший ангел, душа и мошка имеют равный прообраз в Боге»¹³³. Тем не менее, коль скоро бытие атрибу-

Du solt minen das niht,
 Du solt vliehen das iht...
 [Должна ты любить Ничто,
 должна ты бежать Нечто].

См.: *Offenbarungen der Swester Mechtild von Magdeburg oder das flieussende Licht det Gottheit*, ed. Dom Gall Morel, Ratisbonne 1869, p. 17. Ср.: G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Munich 1926, p. 293. — Сошлемся также на немецкую поэму начала XIV в., известную под названием «*Granum sinapis*» (Горчичное зерно). Будучи анонимной, как и чуть более поздний пространный латинский комментарий, эта небольшая поэма без достаточных оснований приписывается Майстеру Экхарту. См.: M. Bindscheder, *Der lateinische Kommentar zum granum sinapsis*, Halle 1949; отсюда мы берем следующие два фрагмента [в квадратных скобках восстановлен контекст приведенных В. Лосским фрагментов поэмы. — *Ред.*]:

[Wirt als ein kint,
 wirt tuop, wirt blind!]
 dîn selbes icht
 mûz werden nicht,
 al icht, al nicht trîb uber hôr!

[Ô sêle mîn
 genk ûz, got in!]
 sink al mîn icht
 in gotis nicht,
 sink in dî grundelôze vlût!

[Стань как дитя,
 пусть станет «я»
 ничем твое!]
 Прочь нечто все
 и все ничто! Будь глух и слеп,

[Душа моя,
 покинь меня (досл.: все мое нечто)] —
 войди же Бог!
 Пусть, как в поток,
 в Его ничто я погружусь.

¹³² *Serm. all.* 9, DW I, pp. 146–147.

¹³³ *Ibid.*, p. 148. Перевод слова *bild* (образ) через «прообраз» [archétype] (франц. пер. Aubier, p. 16) оправдан контекстом, поскольку здесь речь идет о божественных идеях.

ируется творениям, следует устранить его из Причины творений в силу принципа противоречия, которым направляется здесь отрицательное богопознание¹³⁴. «Полнота» и «чистота», эти две противоречивые и взаимодополняющие модальности, которые Майстер Экхарт никогда не разделяет, говоря о Боге в терминах бытия, здесь разъединяются, чтобы быть противопоставленными друг другу: первая, как онтологическая позитивность, объемлющая все модусы бытия, подобает Богу с точки зрения Его отношения к тварным вещам; вторая принимает отрицательный смысл, с необходимостью исключаящий из абсолютной Причины, взятой в ней самой, все модусы бытия. Именно на вторую точку зрения ориентируется Майстер Экхарт в своем отрицательном (негативном) поиске, не теряя из виду в этой немецкой проповеди и противоположную точку зрения, позволяющую приписать Богу Бытие и Благость.

В Евангелии (Мк. 10, 18) сказано: «Никто не благ, как только один Бог». Быть благим означает сообщать другим то, чем обладаешь сам, сообщаться (*gemeinen sich*), становиться «общим» (*gemeine*). Но ни одно творение не может сообщаться, ибо оно обладает своим бытием и всеми своими совершенствами «от иного», будучи само по себе лишь частным случаем того, что получает [извне]. Один лишь Бог пребывает через Самого Себя и, следовательно, сообщает Самого Себя во всех своих дарах, не ограничиваясь замкнутой сущностью. Именно так Он входит в сущности всех творений¹³⁵. Поэтому Бог, поскольку Он есть Бытие, есть «наиболее общее из всего» (*Got ist daz aller gemeineste*)¹³⁶, и эта «общность», которая в то же время есть «сообщаемость», сближает здесь Бытие с Благом, с *Bonum diffusivum sui* [самораспространяющимся Благом]¹³⁷. В доктринальной перспективе проповеди *Quasi stella matutina* Бог, который Сам по Себе выше Бытия, становится Бытием, то есть наиболее общим, позволяя всему сущему быть причастным Себе. Эта мысль принадлежит к тому же кругу идей, что и высказанная Майстером Экхартом в другом месте¹³⁸:

Когда Экхарт в указанном месте из немецкой проповеди 9 говорит: *in gote sint aller dinge bilde glich, aber sie sint ungllicher dinge bilde* [в Боге прообразы всех вещей равны, но они суть прообразы неравных вещей], он выражает ту же самую мысль, которую мы находим в *Exp. in Gen.*, I^e ed. (LW I, p. 79, n. 155): «*Propter quod doctores dicunt quod in Deo rerum inaequalium aequales sunt ideae*» [«Поэтому учителя говорят, что в Боге идеи неравных вещей равны»] (см. примеч. 2 в издании немецких проповедей, *loc. cit.*).

¹³⁴ М. Jos Quint прав, когда ссылается (p. 141, note 1) на одно место из парижского вопроса *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. В немецкой проповеди *Quasi stella matutina* мысль Экхарта вписывается в ту же самую доктринальную перспективу.

¹³⁵ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 264, n. 296: «*Deus solus illabitur omnibus entibus ipsorum essentiis. Nihil autem aliorum illabitur alteri*» [«Только Бог проникает в сущности всех творений. Но ничто другое не проникает в иное»]. — Этот текст упоминается в примечании у J. Quint, p. 149.

¹³⁶ *Serm. all.* 9, DW I, p. 149.

¹³⁷ См. выше, гл. 2, примеч. 90.

¹³⁸ *Exp. in Gen.*, I^e ed., LW I, p. 77, n. 146: «*Sicut creatura habet esse suum, et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic Deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari*

«*Deo esse est dare esse*» [«Для Бога быть означает даровать быть»] — бытие Бога состоит в том, чтобы даровать бытие творениям. Вспомним также и другие фрагменты из рассмотренных выше¹³⁹ латинских творений, где Бог Майстера Экхарта предстает исключительно как *Quo est* [«То, благодаря чему...»] творений, сближаясь, таким образом, с *Necesse Esse* [Необходимо Сущим] Авиценны, не имеющим чтойности, или сущности. Но если в теокосмической перспективе Бог познается как *Esse omnium* [бытие всего], то, поднимаясь выше, мышление, дабы достигнуть самого Бога, взыскует Его в его независимости по отношению ко всему, что принимает Его как общее Бытие для *omnia*.

Это отрицательное мышление противопоставит аспекту универсальной сообщаемости Бога другой аспект, в котором Бог, будучи превыше Бытия, станет уже не *daz aller gemeineste* [наиболее общим], но *daz aller eigenlichste*: «наиболее собственным»¹⁴⁰. Отъединившись от Бытия, свойственное одному лишь Богу тождество с Самим Собой принимает здесь мета-онтологический характер и должно выражаться исключительно в терминах познания. Это уже не Бытие, которое *есть* через Самого Себя, но Познание, которое *познает Себя* в самом Себе: «*Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben*»¹⁴¹ [В осознании Себя Самого Бог сознает в Себе Самом Себя Самого]. Бытие (*wesen*) — это лишь внешняя оболочка (*vorbürge*), преддверие Бога, где Он обитает, сообщая Себя всем вещам, тогда как интеллект (*vernünfticheit*) — это храм, где Бог пребывает одиноким в сиянии Своей святости: *Niergen wonet got eigenlicher dan in sînem tempel, in vernünfticheit* [«Нигде Бог не живет столь подлинным образом, как в Своем храме — в разуме»]¹⁴².

est esse» [«Как творение имеет свое бытие, и его бытие, или быть, означает принимать бытие, так для Бога быть означает даровать бытие, ибо, вообще говоря, для Него действовать, или оперировать, означает быть»].

¹³⁹ См.: БТ. 2004. Вып. 39. С. 84–86.

¹⁴⁰ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 154–155: «*Daz aller eigenlichste, daz man von gote gesprochen mac, daz ist wort und wârheit. Got nante sich selber ein wort. Sant Iohannes sprach: "in dem anevange was daz wort", und meinet, daz man bi dem worte si ein biwort*» [Самое подлинное, что можно изречь о Боге, это «Слово» и «Истина». Бог Сам Себя назвал «Словом». Святой Иоанн говорил: «В начале было Слово»; и [тем самым] он намекает, что при Слове надлежит стать присловьем]. — Четыре «трансценденталии» распределяются здесь по двум аспектам — «общему» и «собственному»: Бытие и Благо приписываются внешнему действию (творение), тогда как Единство и Истина принадлежат внутреннему действию Интеллекта Отца (рождение Слова). Будучи наделен интеллектом, человек связан с божественным Словом особым отношением: он должен быть «присловьем» (*biwort*) и черпать свое блаженство в этом «внутреннем познании» (*in dem inswebendem bekantnisse*), которым блажен Сам Бог.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴² *Ibid.* — Здесь Майстер Экхарт воспроизводит и разъясняет одну из трех предложений из «Книги двадцати четырех философов», которые он приводил в начале проповеди (p. 150): «... als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse, in im selber aleine blibende, dâ in nie nicht engeruorte, wan er aleine dâ vist in sîner stilheit» [... как другой учитель сказал: Бог есть разум, который живет лишь

Как примирить эти два аспекта — внутренний и внешний, «наиболее собственное» и «наиболее общее», Интеллект и Бытие? Экхарт не говорит об этом в немецкой проповеди, и можно было бы подумать, что он вводит двойственность в Бога: с одной стороны, Бог есть чистый Интеллект, или Постижение Самого Себя как безусловного Тождества; с другой стороны, Он есть Бытие, включающее в себя все сущее, содержащее в Себе творения в их «логосах», то есть идеях. Тем не менее, если аспект Бытия (аналогичный Уму-Бытию Плотина) и конституирует у Майстера Экхарта второй уровень божественного, «преддверие» «храма», то есть Ума (в таком случае он соответствовал бы плотиновскому Единому, которое за пределами Бытия), эта градация не предполагает никакой реальной составленности в Боге. Двойственность уровней — это зрительная иллюзия¹⁴³. На восходящем пути отрицательного познания она становится неизбежной, поскольку, преодолев Бытие ради того, чтобы подняться выше, богослов не исключает его радикальным образом из Бога как «первую сотворенную вещь» (Экхарт делает это в другом месте)¹⁴⁴, а считает себя обязанным оправдать атрибуцию Бытия и Блага Первопричине. Это ему удастся лишь при условии противопоставления Бога как *Esse omnium*, изобилующего всеми модусами бытия, тому же самому Богу «в Себе», вне всяких модусов, совлеченному всего того, что соотносит-

в осознании себя самого, оставаясь только в себе, где его никогда ничто не касалось, ибо здесь он один в своей тишине]. — В оригинальном тексте тезис двадцатый гласит лишь следующее: «*Deus est, qui solus suo Intellectu vivit*» [«Бог есть Тот единственный, кто живет через свой Ум»] (ed. Beaumker, p. 38).

¹⁴³ Тема «преддверия» и «храма» в этой проповеди Майстера Экхарта может быть сопоставлена с тремя ступенями созерцания Бога в «*Itinerarium mentis ad Deum*» («Восхождения души к Богу»). Св. Бонавентура называет их так: *atrium ante tabernaculum, sancta et sancta sanctorum*. Эта последняя ступень тоже включает в себе два модуса, или ступени, созерцания, «*quorum unum versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum*» [«из коих одна относится к сущностным чертам Бога, а другая — к собственным свойствам Лиц»]. Первый модус, основанный на откровении книги Исхода: «*Ego sum qui sum*» [«Я есмь Сущий»], принадлежит к Ветхому Завету и являет единство божественной сущности. Дамаскин следует Моисею, представляя *Qui est* как первое имя Бога. Второй модус, присущий Новому Завету и возвещающий: «*Nemo bonus nisi solus Deus*» [«Никто не благ, как только один Бог»], относится скорее ко множественности Лиц. Дионисий следует за самим Христом, когда говорит, что первое имя Бога есть *Bonum* [Благий]. Тем не менее, будучи *summe unum* [предельно единым], Бог принадлежит «ко всем модусам»: «*Et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas*» [«И это так потому, что через абсолютнейшее единство, кротчайшую истину и подлиннейшую благодать в Нем пребывает всяческая добродетельность, всяческая образцовая причинность и всяческая сообщаемость»] (ch. V. — *Tria opuscula ad theologiam spectantia*, Quaracchi 1938, pp. 330–338). — Вполне возможно, что в проповеди *Quasi stella matutina*, входя в детали своей полемики с фрацисканцами, Майстер Экхарт попытался реформировать «Путеводитель» Бонавентуры. Он соотносит «atrium» с моментом сообщаемости Бога, чтобы сохранить «tabernaculum» [святилище], которое превыше Бытия и Блага, за тем Богом-Интеллектом, который живет познанием Самого Себя.

¹⁴⁴ В «Парижских вопросах», см. ниже, с. 255.

ся с тварной реальностью. Наделяя эту абсолютную Неопределенность, «неименуемую» в ее одинокой свободе, характером Интеллекта, познающего Самого Себя, Майстер Экхарт еще не устраняет этим негативный момент противопоставления между высшей отвлеченностью Интеллекта и богатством Бытия: конечная цель, то есть единение с Богом, остается трансцендентной неопределенному пути уподобления; божественное неподобие дает место апофазе противопоставления, в силу которого человеческий интеллект должен восходить к Богу, совлекая с Него любые имена. Но по ту сторону двойственности и противопоставления тварный интеллект, покидающий бытие ради того, чтобы подняться выше, зреет во взыскомом божественном неподобии ту же свободу, которая отличает *entia intellectualia* [умные сущие] от всех прочих творений, придавая им характер сотворенных «по образу Божиему»¹⁴⁵. Обнаружение подобия в неподобии¹⁴⁶ позволит обозначить как «Интеллектуальность» того Бога в Себе, которого мысль уже не должна будет искать на восходящем апофатическом пути противопоставления: ведь Храм — это цель, которая для человеческого интеллекта не является внешней.

5. Противопоставление между «*intelligere*» и «*esse*»

Анализ немецкой проповеди *Quasi stella matutina* показал, каким образом на пути возвращения к Богу восхождение ума (или, иначе говоря, молитва)¹⁴⁷ выражается в диалектике восхождения: она направляет отрицательное мышление к чистой Интеллектуальности «Бога в Себе», мыслимого в противопоставлении Бытию и Благу Бога, «общего» всему, что есть. Еще раньше, анализируя латинскую проповедь *Deus unus est*¹⁴⁸, мы уже сталкивались с таким разъединением между интеллектом и бытием. Тем не менее, противопоставляя мышление (*intelligere*) бытию (*esse*) в наделенных интеллектом сущих, а также провозглашая, что Бог есть «*solum intelligere praeter esse aliud simpliciter*» [в абсолютном смысле только мышление, помимо иного бытия]¹⁴⁹, Майстер Экхарт в этой проповеди о божественном Единстве не принимал ни противопоставления в Боге Ума Бытию, ни, тем более, безоговорочного отнесения бытия к области

¹⁴⁵ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 124–132, а также выше, с. 207–212.

¹⁴⁶ В другой немецкой проповеди (Pf. LXXIV, p. 235, ll. 6–9) Майстер Экхарт говорит о богоподобии, которое человек обретает в неподобии самому себе и всем творениям: «*Dar umbe muoz der mensche getoetet sîn unde gar tût sîn und an im selber niht sîn unde gar entglichen unde niemanne gelich sîn, sô ist er gote eigenliche gelich. Wan daz ist gotes eigenschaft unde sîn nature, daz er ungelich si unde niemanne gelich si*» [Посему должен человек умереть и быть полностью мертвым, и не быть при себе, и вполне расподобиться, и быть никому не подобным. И тогда он в подлинном смысле уподобится Богу. Ведь в том-то и состоит свойство Бога и Его естество: что Он неподобен, и нет никого, кому Он был бы подобен].

¹⁴⁷ См. выше, с. 225.

¹⁴⁸ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 123 слл.

¹⁴⁹ Там же. С. 126, примеч. 299.

тварного. Отправным пунктом для Экхарта здесь служила истина Откровения: «Бог един» (вернее, для Экхарта «Бог есть Единое»). Так как это Откровение было дано Израилю «видящему»¹⁵⁰, именно Видящий Бог являет Себя познанию видящих как Единство: «*qui scilicet intelligit et solo intellectu capitur, qui est intellectus se toto*» [«...Тот, кто мыслит и схватывается только умом, кто есть всецело ум»]¹⁵¹. Здесь Экхарт занимает иную точку зрения, нежели в немецкой проповеди *Quasi stella matutina*: то, что в последней он искал на отрицательном пути противопоставления, в первой известно изначально. Мы знаем, что Бог-Единое есть Интеллект, а поскольку единство представляет собой исключительное свойство интеллекта, ясно, что только интеллектуальные сущие могли бы соединиться с Богом, «*unum esse et unum cum Deo esse*» [«быть одним и быть одним с Богом»]¹⁵². Латинская проповедь (XXIX) *Deus unus est* — это прежде всего богословское исследование Единства как такового, то есть Единства как Бога, в Коем *intelligere* и *esse* тождественны, и единства в умных сущих, где они различаются как два противостоящих начала: начало «нетварности» и начало «сотворимости». Единственная оппозиция между Богом и творениями, которая здесь имеется в виду, есть оппозиция Единого и не-Единого: оппозиция, которая, строго говоря, существует лишь со стороны творений и выражается в *entia intellectualia* в том факте, что их *intelligere* не тождественно их *esse*. Эта оппозиция будет упразднена в «бытии-одним-с-Богом», в том обоживающем единстве, которое одновременно есть внутреннее объединение творений в интеллекте, где ничто не является «иным» по отношению к Богу. «*Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. In Deo enim non est aliud*» [«Любое бытие помимо интеллекта, вне интеллекта, есть тварь, сотворимо, отлично от Бога, не есть Бог. Ибо в Боге нет иного»]¹⁵³.

Эти две проповеди, девятая немецкая и двадцать девятая латинская, соответствуют двум разным аспектам духовной жизни. В первой проповеди, все еще принадлежащей к пути «уподобления», Майстер Экхарт стремится направить мысль к божественному неподобию и в конечном счете дает разглядеть в «собственном» моменте Бога как Интеллекта-в-Себе начало единства, трансцендентного уподоблению: единства, которое не является внешним для человеческого ума, взыскующего Бога. Вторая проповедь соответствует иной духовной стадии — уже не уподобления, направляемого к цели по пути возвращения к Богу, но единения¹⁵⁴,

¹⁵⁰ Ср. *Этимологии* св. Исидора Севильского, I, VII, с. 7 (PL 82, col. 282a).

¹⁵¹ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 267, n. 300.

¹⁵² См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 129. — В *Serm. lat.* IX (LW IV, p. 94, n. 99) то же самое выражение, *esse unum cum Deo*, отнесено к благодати.

¹⁵³ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 270, n. 304.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 269, n. 304: «*Ex dictis potest colligi quis sit modus quo "qui adhaeret Deo, unus spiritus est", Cor. 6, etc.*» [«Из сказанного можно заключить, каков тот модус, каким "соединяющийся с Господом есть один дух", 1 Кор. 6, 17, и т. д.»]. — За этими словами следует

или, вернее, единства с Богом, вечно присутствующего в интеллекте сотворенных по Его образу сущих. Так что объектом настоящего исследования оказывается вовсе не божественное неподобие, искомое исходя из «общего» с творениями бытия, а прежде всего тварное неподобие, та двойственность, которая внутренне присуща любому бытию, не тождественному его собственному *intelligere*. Даже умные сущие, несмотря на свойственное им единство, не являются *simpliciter unum* [абсолютно единым], но остаются отличными от Бога. Противоположные направления, в которых движется мысль Майстера Экхарта в этих двух проповедях, определяют отрицания одной и целостную позитивность другой в отношении Бога. Но, несмотря на только что отмеченные различия, в них обеих обнаруживается одна и та же тенденция к разъединению бытия и интеллектуальности, к превращению этой последней в фундаментальную характеристику «Бога в Себе» и одновременно в «нетварное» основание единения с Богом, пребывающее в наделенных интеллектом творениях. Это позволяет нам сблизить немецкую проповедь *Quasi stella matutina* и латинскую проповедь *Deus unus est* с двумя «Парижскими вопросами», которые обычно стремятся поставить особняком в известном нам на сегодняшний день корпусе творений Майстера Экхарта¹⁵⁵.

Первый вопрос (*Quaestio*) посвящен тождеству Бытия и Интеллекта в Боге: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere?* Вначале ответ Майстера Экхарта положительный: «*Dicendum quod sunt idem re, et forsitan re et ratione*» [«Надлежит сказать, что они тождественны в реальности, а может быть, в реальности и в мысли»]. Чтобы доказать этот тезис, тюрингский доминиканец приводит шесть аргументов, заимствованных у св. Фомы¹⁵⁶. Он присоединяет к ним и собственное рассуждение, отмечая, что уже сформулировал его ранее в подкрепление той же позиции¹⁵⁷. Это доказательство тождества *esse* и *intelligere* в Боге опирается на совершенство божественного Бытия — первого Акта, которым производятся все акты. Итак, Бог как *Esse* не лишен никаких модусов бытия или действия, ибо Он действует и познает посредством своего собственного Бытия: «*Et sic in Deo ipsum esse est ipsum (intelligere), quia ipso esse operatur et intelligit*» [«И таким образом, в Боге само бытие есть само (постижение), ибо через

в качестве своеобразного заключения духовное учение о единении, основанное на доктрине Единого в Себе Самом и в творениях.

¹⁵⁵ Эти сопоставления были осуществлены М. Грабманом применительно к латинской проповеди *Deus unus est (Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts... SS. 80–82)* и М. Р. Клибански применительно к немецкой проповеди *Quasi stella matutina (Commentariolum de Eckhardi magisterio, in: OL XIII, pp. XIII–XVII)*.

¹⁵⁶ LW V, pp. 37–39, nn. 1–2. — Этот «Парижский вопрос», идущий первым в Авиньонском манускрипте и в печатных изданиях, должен был «диспутироваться» после вопроса об *intelligere* и *esse* в ангелах, на который, судя по всему, Экхарт ссылается, говоря о небытии *species* (R. Klibansky, *op. cit.*, pp. XXIV–XXV).

¹⁵⁷ LW V, pp. 39–40, n. 3: «*Secundo hoc ostendo via quam dixi alias*» [«Во-вторых, я доказываю это путем, которым следовал в другом месте»].

само бытие он действует и постигает»]. Утверждая реальное тождество бытия и постижения в Боге, Майстер Экхарт тем не менее признает здесь формальное первенство *esse* перед *intelligere*. Оно следует из примера, приведенного им в начале доказательства: несмотря на «взаимобратимость» понятий *homo* и *rationalis*, человек не потому есть то, что он есть, то есть человеческое существо, что он разумен, но, скорее, он разумен потому, что есть то, что он есть: ведь разумность по определению принадлежит человеческому бытию. В том же смысле, видимо, нужно разъединять здесь взаимобратимые *logos* бытия и интеллектуальности в Боге, дабы сказать: будучи *Ipsum Esse*, Бог именно поэтому есть *Ipsum Intelligere*. Разумеется, это разъединение бытия и мышления во втором доказательстве следует понимать в смысле чисто мысленного различия; в такой форме оно было бы приемлемым и для св. Фомы¹⁵⁸. Тем не менее в развертывании *Quaestio* оно знаменует собою новый этап в сравнении с первоначальным заявлением, в котором Майстер Экхарт готов был видеть в Боге тождество *esse* и *intelligere*, исключаяющее даже «ментальное» различие. Это показывает нам, что поиски Майстера Экхарта изначально были ориентированы на необходимую простоту¹⁵⁹ Причины всего сущего: простоту, мыслимую как абсолютное единство-тождество, к коему неразлично должны сводиться все совершенства тварной реальности, выразимые в дистинктных понятиях¹⁶⁰. Обозначая эту простоту термином «бытие» или «сущность», мы оказываемся вынужденными сводить *intelligere* к *esse*. Но Майстер Экхарт, желая продемонстрировать реальное тождество этих двух *logos* в Боге, различает их в своем втором доказательстве, чтобы тем вернее объединить, представив *esse* как основание *intelligere*, его *quia* [«потому что»]: именно потому, что Бог есть, Он выполняет акт мышления¹⁶¹. Приняв однажды определенный порядок в обратимости реально тождественных *logos*, можно было бы перевернуть его и, высказавшись об абсолютной простоте Первопричины в терминах *ipsum esse*, затем спросить себя, не будет ли регистр *ipsum intelligere* лучше ей соответствовать. «*Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligat, ideo sit, ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*» [«В-третьих, я показываю, что, как мне представляется, дело обстоит не так, что Бог потому мыслит, что Он есть, но потому есть, что мыслит: так что Бог есть интеллект и мышле-

¹⁵⁸ Ср.: св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, I, q. 26, a. 2: «In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem» [«В Боге же бытие и мышление не различаются реально, но различаются только согласно понятию ума»].

¹⁵⁹ LW V, p. 37, n. 1: «Primo induco probationes... et omnes fundantur in hoc quod Deus est primum et simplex; non enim potest aliquid esse primum, si non est simplex» [«Во-первых, я привожу доказательства... и все они опираются на то, что Бог есть первое и простое. Ибо нечто не может быть первым, если не является простым»].

¹⁶⁰ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 229–230.

¹⁶¹ LW V, p. 40, n. 3.

ние, и мышление как таковое служит основанием бытия как такового»]¹⁶². «В Боге мышление служит основанием Его бытия»: таков будет исходный тезис троичного доказательства, тезис, на котором Майстер Экхарт далее не задерживается. Пытаясь доказать абсолютную простоту Первопричины, помысленную в терминах *Ipsium Intelligere*, он приложит к ней отныне апофазу противопоставления, чтобы прийти к отрицанию *ipsum esse* в Боге.

Отказался ли Майстер Экхарт в «Парижских вопросах» от того мнения, которое он высказывал ранее? Отбросил ли он его как ошибочное, когда, опираясь на св. Фому и свою собственную аргументацию, резко обратился против тезиса, который он отстаивал в начале *Quaestio*? Нужно ли видеть во фразе «*Non ita videtur mihi modo*» [«как мне представляется, дело обстоит не так»] провозвестие новой доктринальной позиции, которую тюрингский доминиканец займет в 1302–1303 гг., в момент дискуссий с мэтром Госалве де Бальбоа: позиции, от которой он впоследствии откажется? Именно такой смысл хочет придать М. Грабманн¹⁶³ тому заявлению, каким Экхарт вводит свое третье доказательство, непримиримое со всеми предыдущими. Приняв эту интерпретацию, некоторые критики¹⁶⁴ предположили, что два «Парижских вопроса» и «*rationes Equardi*»

¹⁶² *Ibid.*, п. 4.

¹⁶³ M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts...* S. 50. Ср.: *Ibid.*, S. 86.

¹⁶⁴ Например, Р. Клибанский в своем превосходном *Commentariolum*, с его весьма справедливыми замечаниями о «латинском и германском Экхарт», считает необходимым признать поворот в учении тюрингского мистика, чтобы избежать в интерпретации «Парижских вопросов» неприемлемого анахронизма — приписывания средневековому мыслителю «гегелевской диалектики». Р. Клибанский основывается на гипотезе о доктринальном повороте у Экхарта, имевшем место в 1302–1303 гг., чтобы хронологически сблизить *Quaestiones* и проповедь *Quasi stella matutina*, написанную, по его мнению, около 1304 г. Другую немецкую проповедь (Pf. XLII), в определенной мере близкую к парижскими диспутам, он относит к несколько более позднему времени (*Commentariolum de Eckardi magisterio*, OL XIII-1936, pp. XIX–XX). — Гальвано делла Вольпе посвятил анализу двух «Парижских вопросов» главу VII своего труда о спекулятивной мистике Майстера Экхарта (цит. выше, см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 187, примеч. 30). В ней обнаруживается то же «противопоставление имманентности и трансцендентности», которое характерно также для «зрелой и окончательной фазы» мысли Экхарта. В *Opus tripartitum* на смену Богу как Интеллекту, очищенному от всякого бытия, приходит Бог как абсолютизированное Бытие, Которого Майстер Экхарт отныне противопоставляет «чистому небытию» творений. Признавая наличие двух разных фаз в доктринальной эволюции Экхарта, Г. делла Вольпе не принимает, однако, гипотезы М. Грабмана об аверроистском влиянии, якобы определившем отрицательный тезис «Парижских вопросов»: «*Deus formaliter non est ens*» [«Бог формально не есть бытие»]. В силу требования спекулятивной мистики Экхарта эта формулировка его первой «доктринальной фазы» будет переработана скорее под неоплатоническим влиянием тезисов «Двадцати четырех философов». — М. де Кандильяк, в противовес утверждению об особой доктринальной фазе 1302–1303 гг., противостоящей фазе *Opus tripartitum*, усматривает здесь скорее иной вокабуляр: начиная с периода второго пребывания в Париже Майстер Экхарт корректирует свою терминологию, предоставляя больше места Бытию, которое он, судя по всему, уподобляет Единому неоплатоников. См.: M. de Candillac, *Tradition et développement*

(«доводы Эхкарта»), изложенные францисканским оппонентом немецкого богослова, должны соответствовать особой фазе в эволюции мысли Майстера Эхкарта: тому моменту, когда он исповедовал учение о Боге как чистом Интеллекте, без бытия. Современное состояние эхкартоведения (прежде всего в том, что касается датировки латинских и немецких сочинений) пока не позволяет с уверенностью говорить о доктринальной эволюции Эхкарта. В этих условиях гипотеза о «парижской фазе» в его понимании Бога, в эпоху дебатов с Гонсалве о первенстве интеллекта, не имеет прочного основания. Хотя решительно отвергнуть это допущение — по тем же причинам — столь же трудно, некоторые параллели между «Парижскими вопросами» и другими текстами Майстера Эхкарта позволяют, как нам кажется, истолковать выражение «*Non ita videtur mihi modo*» в смысле, не требующем гипотезы радикального доктринального поворота¹⁶⁵.

М. Грабман был прав, когда в некоторых пунктах сближал «Парижские вопросы» с латинской проповедью *Deus unus est*, где Эхарт не отрицал *esse* в Боге. Тем более настоятельно напрашивается такое сближение с немецкой проповедью *Quasi stella matutina*, где бытие (*wesen*) отрицается в Боге потому, что Он есть Интеллект (*Vernünfticheit*). Но именно в этой проповеди доминиканский мистик говорит о «некоем учителе другой школы», который, вопреки Эхарту, отстаивал первенство воли перед интеллектом¹⁶⁶. Если это намек на дискуссию с мэтром Гонсалве, как

de la mystique rhénane, in: *Mélanges de Science religieuse*, 1946, pp. 43–44; 47. Ср. предисловие к изданию: *Maître Eckhart, Traités et Sermons* (trad. J. Molitor et F. Aubier, 1942), pp. 15–17. См. также *Mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, in: *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, t. XIII-1951, pp. 380–381.

¹⁶⁵ Сравнив первую и вторую редакции комментариев на книгу Бытия и книгу Исхода (традиции Е и СТ) и осуществив анализ всех тех мест из латинских сочинений Майстера Эхкарта, где он ссылается на свои собственные тексты, Э. Реффке приходит к достоверным и обоснованным выводам о новом экзегетическом методе, принятом Эххартом под влиянием Моисея Маймонида. См. E. Reffke, *Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus Tripartitum*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 57, 1938, *Eckhartiana* IV, SS. 19–95. См. статью: Dom H. Bascour, *La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, VII, 1935, pp. 294–320. — На важную роль Маймонида в формировании учения Эхкарта указано уже в исследовании Коха: M. Jos. Koch, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters*, опубликованном в 1928 г. в номере 161 *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Geschichte*. Сравнивая прологи к *Liber Parabolarum Genesis* и к *Expositio in Iohannem* с Введением к «Путеводителю колеблющихся» (Reffke, *op. cit.*, SS. 87–92), приходится признать, что разработка эхкартовской экзегезы, характеризующей «сведением библейских и христианских образов к определенным философским понятиям» (E. Seeberg, *Meister Eckhart*, 1934, S. 11), в ее заключительной фазе зависит от углубленного знакомства с Моисеем Маймонидом. Этого утверждения, которое позволяет отнести создание *Opus tripartitum* к 1314–1323 гг. (Reffke, S. 80), недостаточно, однако, чтобы предоставить нам общую схему развития учения тюрингского мистика.

¹⁶⁶ См. выше, с. 227–229. — В работе M. Pahncke, *Untersuchungen zu den deutschen Prädigten Meister Eckharts*, Halle, 1905, предпринята попытка атрибуировать все пропов-

естественно предположить¹⁶⁷, то эта немецкая проповедь может помочь нам понять вероучительную позицию Майстера Экхарта в схоластическом диспуте, состоявшемся в Париже в 1303–1303 гг.

Согласно этой проповеди, где Экхарт выступает как «*lebemeister*» [«учитель жизни»], озабоченный прежде всего вопросами духовного порядка, он отстаивает перед францисканским противником более высокий ранг интеллекта не только в нем самом, когда его объектом является бытие, но и в свете благодати, на пути восхождения к Богу: в этом случае интеллект тоже превосходит возможности воли, так как обретает способность постигнуть Бога в Его «наготе», совлеченным Блага, Бытия и всех прочих имен¹⁶⁸. Парижский вопрос, в котором Майстер Экхарт превозносил таким образом познание перед любовью, известен нам лишь благодаря ответу Гонсалве де Бальбоа, который цитирует *rationes Equardi*. Но нет сомнения в том, что и здесь, говоря о роли интеллекта в восхождении к обоживающему единению, Экхарт так же отрицал *esse* в Боге¹⁶⁹, как он это делал в своей последней аргументации в вопросе об *esse* и *intelligere*. Но доводы Экхарта, приводимые у Гонсалве, позволяют разглядеть и другой аспект в Боге, который должен был затрагиваться в утраченном *Quaestio*. Именно интеллект определяет объект воли: «благое, наилучшее и цель»; эта движущая сила воли получает всю свою действенность

веди, в которых речь идет о дискуссиях вокруг «*bekentnisse — minne*» [«познания — любви»], к периоду после 1304 г.: даты начала преподавательской деятельности (в качестве доктора богословия) Дунса Скота в Париже. Это мнение, разделяемое некоторыми критиками (Ph. Strauch, *Paradisus animae intelligentis*, 1919, S. XI), предполагает, очевидно, что Дунс Скот первым среди францисканских богословов отстаивал первенство любви перед познанием. Если в то, что Майстер Экхарт диспутировал с Дунсом Скотом во время своего первого пребывания в Париже, трудно поверить, ибо Дунс в 1302–1303 был всего лишь *бакалавром сентенций*, то почти нет сомнения в том, что молодой английский богослов присутствовал на диспуте двух *magistri regentes* — доминиканца Экхарта и францисканца Гонсалве. R. Klibansky, *Commentariolum...* pp. XXXII–XXXIII, несомненно, прав, когда обнаруживает в *Reportata Parisiensia* I, d. 8, q. 1 (ed. Wadding, Op. XI, 71) реакцию на тезис Экхарта. В самом деле, этот вопрос (*Utrum Deus verissime est?*), составленный в 1302–1303, видимо, подразумевает в своей заключительной части (*Ideo intelligere non est primum dans esse divinum*) первый «Парижский вопрос» Майстера Экхарта.

¹⁶⁷ См. R. Klibansky, *Commentariolum...* pp. XIII–XVII; J. Quint, DW I, p. 152, note 3; p. 153a, note 1.

¹⁶⁸ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 152–153.

¹⁶⁹ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 152–153. LW V, p. 60, n. 9 (ratio 4). — *Rationes Equardi* и их критика отсутствуют в манускрипте de Troyer (Bibl. Mun. 661), сохранившем, несомненно, пересказ или первую редакцию вопроса Гонсалве *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*. Следовательно, наиболее разработанный текст Авиньонского манускрипта (Cod. 1071, содержащий также оба «Парижских вопроса» Майстера Экхарта) должен представлять окончательный вариант *Quaestio*, куда Гонсалве вводит элементы своего диспута с Экхартом, состоявшегося после создания вопроса *Utrum laus Dei...* См. издание всех известных «Вопросов» Гонсалве: L. Amoròs, *Fr. Gonsalvi Hispani, O.F.M., Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, Bibl. Franc. Schol. IX, Quaracchi, 1935. Ср. замечания B. Geyer, LW V, pp. 30–33

от интеллекта в той мере, в какой собственный объект постижения есть «сущее и истина»¹⁷⁰. Следовательно, поскольку Бог есть объект любви, Он есть Сущее, желанное для всего, что есть. Стало быть, невозможно абсолютным образом отрицать в Нем бытие; отрицание Бытия в Боге возможно лишь в перспективе, определяемой одной уникальной «ratio» — Интеллектуальностью. Как и в девятой немецкой проповеди, где Майстер Экхарт упоминает о своем споре с францисканцем, в «Вопросе» 1302–1303 гг., цитируемом у Гонсалве, он, вероятно, должен был противопоставлять два аспекта Первопричины. В своем отношении к тварным следствиям она включает в себя все «модусы», все «логосы», представляя как позитивная формальная причина, именуемая *Esse omnium* [«Бытие всяческих»]. Но чтобы увидеть Бога в Нем Самом, в Его «наготне», надлежит исключить их все, вплоть до высшей *ratio*, каковой является *Esse*, и сохранить за абсолютной чистотой Причины, не подобной ничему сущему, имя *Intelligere*.

Во втором комментарии на книгу Бытия¹⁷¹ Майстер Экхарт допускает такую возможность — рассматривать Бога в этих двух разных аспектах: как «*esse verum rationale primordiale*» [«истинное, разумное и первичное бытие»] или как Интеллект, «*sub ratione qua intellectus est*» [«поскольку Он есть интеллект»]. Следует отметить, что этот второй аспект выше первого. Тем не менее ясно, что это превознесение точки зрения на Бога *qua Intellectus* над Его видением *qua Esse* относится лишь к неравной ценности этих двух возможных перспектив в познании Первопричины. В самом деле, Майстер Экхарт не замедлит объединить эти два аспекта в утверждении совершенного тождества, свойственного Единому, заявив, что в Боге как «Первом, Одном и абсолютно простом» Интеллект по необходимости тождествен Бытию: «*Iipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter*» [«Интеллект как таковой есть бытие как таковое, или реальное и реально сущее»]¹⁷². Именно это Майстер Экхарт утверждал в латин-

¹⁷⁰ Rationes I, 10 и 11: LW V, pp. 59, 62–64.

¹⁷¹ Хотя дата создания *Liber parabolarum Genesis* нам неизвестна, можно тем не менее утверждать, что этот новый комментарий на книгу Бытия, задуманный, когда Майстер Экхарт заканчивал первое издание *Exp. in Gen.* в духе маймонидовской экзегезы, — довольно позднее сочинение, созданное почти в то же время, что и Комментарий на Евангелие Иоанна, с которым оно тесно связано. См. E. Reffke, *op. cit.*, SS. 78–79, и K. Welss, in: LW I, pp. 11–12.

¹⁷² *Lib. Parabol. Henes.*, C. f. 40th, ll. 19–33: «Notandum primo quod in Deo, principio omnium, est considerare duo, ut sic dicamus: puta, quod ipse est esse verum rationale primordiale; adhuc etiam est ipsum considerare sub ratione qua intellectus est. Et huius rationis proprietates altior apparet ex hoc quod omne ens reale in natura procedit ad certos fines et per media determinata tamquam rememoratum per causam altiore, ut ait Themistius. Propter quod etiam opus naturae dicitur et est opus intelligentiae. Secundo notandum quod in Deo, utpote primo, uno et simplicissimo, necessario ipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter. Ex quo patet quod operationes intellectus sive intellectuales in Deo sunt reales processus sive productiones et emanationes et producta sunt quid reale, puta filius et spiritus sanctus. Ipse enim intellectus in Deo res est, similiter et voluntas...» [«Во-первых, надлежит заметить, что в Боге,

ской проповеди *Deus unus est*, где вопрос об обоживающем единении-унификации творений, раздвоенных на *esse* и *intelligere*, направляет его мысль к божественной Единотождественности: «*In Deo ipsum est esse quod intelligere solum*» [«В Боге само бытие — то же, что и мышление»]¹⁷³. Но таков же был изначальный тезис первого «Парижского вопроса», причем следует отметить, что он не вводился словами *Videtur quod* [кажется, что...] и за ним не следовало *Sed contra* [Но против...], чтобы завершиться в конце *Quaestio*, после решения затруднений, его опровержением, согласно принятой в схоластике процедуре¹⁷⁴. Если это утверждение тождества Бытия и Мышления в Боге уступит место другому утверждению, развертывание которого и придаст оригинальность первому «Парижскому вопросу», то это произойдет потому, что, желая еще более подчеркнуть превосходство интеллекта, Экхарт поместит себя в перспективу апофазы противопоставления: перспективу, в которой неподобие Первопричины обязывало его рассматривать Бога исключительно *sub ratione qua Intellectus*, как чистое *Ipsum Intelligere*, освобожденное от всего, что есть *esse*. Это изменение перспективы обозначено в *Tertio ostendo* [«В-третьих, я показываю...», и т. д.]¹⁷⁵, где Майстер Экхарт провозглашает новый диалектический подход к Первопричине: отныне, рассматривая ее «в качестве Интеллекта», надлежит не просто разъединять логосы *intelligere* и *esse*, реально тождественные в Боге, но и противопоставлять их друг другу как «несотворимое» и «сотворимое».

«Парижские вопросы» 1302–1303 гг. не следует изолировать от всей совокупности латинских и немецких творений Майстера Экхарта. Их оригинальность объясняется попыткой выразить в форме схоластической аргументации, обращенной на Первопричину, момент божественного неподобия, который обнаруживается на восходящем пути возвращения к Богу. Здесь *vernünfticheit* предстает в своем превосходстве над

начале всего, следует рассмотреть, если можно так выразиться, два <аспекта>, а именно: Он есть истинное и разумное первичное бытие, а кроме того, должен рассматриваться в том аспекте, в каком Он есть интеллект. Свойство, соответствующее этому аспекту, представляется более возвышенным: ведь любое реальное сущее в природе действует ради некоторых целей и при помощи определенных средств, как бы отсылая к более высокой причине, как говорит Темистий. Поэтому дело природы называется и является также делом интеллекта. Во-вторых, надлежит заметить, что в Боге, как первом, едином и наиболее простом, интеллект как таковой по необходимости есть бытие как таковое, то есть реальное и реально сущее. Отсюда явствует, что в Боге операции интеллекта, или интеллектуальные операции, суть реальные порождения, или произведения, и эманаии; также и произведенное есть нечто реальное, а именно, Сын и Святой Дух. Ибо интеллект как таковой в Боге, равно как и воля, есть вещь...»].

¹⁷³ LW IV, p. 269, n. 303.

¹⁷⁴ Ср. аналогичную процедуру в вопросе *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, LW V, p. 49, n. 1: приведа аргумент св. Фомы и приведа мнения в его защиту (*Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene...*), Майстер Экхарт вводит свою собственную аргументацию (*Sed hoc ostendo aliis viis*).

¹⁷⁵ См. выше, с. 245–246.

wesen. Правда, «духовный» и «мистический» характер этой познавательной перспективы, свойственный интеллектуальному восхождению, которое направляется благодатью, даже не упоминается в тех двух «Вопросах» об *intelligere* и *esse*, которыми мы располагаем сегодня. То, что в девятой немецкой проповеди (и, несомненно, в утраченном «Вопросе», на который ссылается Гонсалве) является данностью сверхъестественного опыта, в первом «Парижском вопросе» предстает как результат умозрения о Боге, помысленном в Нем Самом, в Его «чистоте», единственно с точки зрения *Intelligere*: той точки зрения, которая заставляет противопологать Первопричину бытию (*esse*) творений. Тем не менее, несмотря на все то, что разделяет *Quaestio* и проповедь, мы находим в них одну и ту же апофазу противопоставления, определяющую отрицание бытия в Боге, взятом в аспекте Интеллекта¹⁷⁶. Такого понимания, вернее, такой

¹⁷⁶ М. Грабман (*Neuaufgefundene Quaestiones... SS. 83–65*), желая показать, что мысль Майстера Экхарта в «Парижских вопросах» остается чуждой «отрицательному богословию», ограничивает эту последнюю типичными выражениями, которые она принимает у Псевдо-Дионисия, в арабской и еврейской философии (у аль-Кинди, Авиценны, Моисея Маймонида), а также у западных теологов после Иоанна Скота Эриугены. «Отрицательное богословие, — говорит М. Грабман, — стремится возвысить трансцендентность божественной Сущности над всеми конечными понятиями и представлениями через отрицание за Богом тварных совершенств и тем самым высветить абсолютную, сверхтварную, простирающуюся в бесконечность реальность этих совершенств в Боге». Конечно, такое определение апофатического богословия не подходит к отрицательной технике «Парижских вопросов», основанной на противопоставлении двух «аспектов» (*rationes*), в которых постигаются Бог и творение. Тем не менее, чтобы показать, что «отрицательное богословие» находит место в других творениях Экхарта, М. Грабман цитирует один фрагмент из немецкой проповеди *Quasi stella matutina*, где та же самая процедура (которую мы назвали апофазой противопоставления) приводит к разъединению Познания и Бытия (см. выше, с. 236–242). Тексты, посредством которых знаменитый историк пытается установить зависимость «Парижских вопросов» от «латинского аверроизма», не выглядят в наших глазах убедительными. В самом деле, они соотносятся с тезисом о единстве интеллекта и могут быть лишь косвенно приложены к отрицанию *Esse* в Боге, взятом в аспекте чистого *Intelligere*. См. М. Grabmann, *op. cit.*, SS. 66–68. М. Грабман более не настаивает на гипотезе аверроистского влияния на Майстера Экхарта в своем ценнейшем исследовании о Якобе из Витербо: *Die Lehre des Jacob von Viterbo (1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts*, in: *Philosophia Perennis* (Festgabe Josef Geysers zum 60. Geburtstag), I, SS. 209–232, Ratisbonne 1930. Эта статья была переиздана в 1936 г. в *Mittelalterliche Geistesleben*, II, SS. 490–511. Здесь содержится также весьма тонкое рассуждение об «отрицательном богословии», где утверждается, что Майстер Экхарт злоупотребил им в первом «Парижском вопросе». А именно: под влиянием неоплатонических течений, доминировавших на факультете искусств после того, как в 1268 г. были переведены «Первоосновы теологии» Прокла, Майстер Экхарт, по утверждению М. Грабмана, перенес отрицательное богословие из методологического плана теории познания в область метафизики (SS. 231–232). Мы не можем согласиться с такой интерпретацией: как мы попытались показать, специфика «Парижских вопросов» объясняется строгим проведением методологического принципа, а именно, терминологии: будучи взятым в единственном «аспекте» *intelligere*, Бог не есть *esse*. Это не исключает гипотезы о влиянии Прокла. Ср. формулировку: «*Unum, nullum ens omnium, causa est omnium*» [«Единое, не будучи ничьим бытием, есть причина всего»] (Комментарий на «Парменида», ed. R. Klibansky, London 1953,

перспективы, которая может показаться столь странной и непривычной в «Вопросах», исследованных М. Грабманом, Экхарт придерживался до конца. Она оставалась (во всяком случае, в принципе) возможным средством рассматривать Бога в одном-единственном аспекте — аспекте чистой Интеллектуальности, как о том свидетельствует приведенный выше¹⁷⁷ фрагмент из *Liber paraboliarum Genesis*. Но тот же фрагмент учит нас тому, что разъединение аспектов «бытия» и «интеллекта» допустимо лишь в одной из несовершенных перспектив человеческого познания. Даже будучи выше прочих, эта точка зрения все еще подчинена двойственности: в Едином, запредельном внешнем отношении Причины к следствию, Интеллект реально тождествен с Бытием¹⁷⁸. Однако не следует видеть в этой исследовательской перспективе, где Бог предстает как Познание без Бытия, выражение философского открытия, доминирующего над умозрением тюрингского богослова в целом, краеугольный камень его «системы». Если вознамериться истолковать мысль Экхарта — сложную и простую одновременно — сообразно одной из принятых ею перспектив, то есть взяв за основу «Парижские вопросы», то, конечно, можно превратить этого тюрингского Учителя в средневекового предтечу немецкого идеализма¹⁷⁹. Но такая интерпретация не замедлит обнаружить свой произвольный характер, столкнувшись с трудностями, преодолеть которые можно лишь ценой насилия над текстами. Тезис, который отстаивает Майстер Экхарт в своих «Парижских вопросах», не был ни переходной вероучительной позицией, эскизом некоей новой концепции, набросанным в 1302–1303 гг. и позднее отвергнутым, ни «идеали-

р. 68, 1. 10).

¹⁷⁷ См. примеч. 172.

¹⁷⁸ См. фрагмент из *Exp. in Sap.* (in: *Archives...* III, 327–328), где Экхарт утверждает взаимообратимость между бытием, с одной стороны, и простотой и интеллектуальностью, с другой. Однако эти два аспекта соединяются в «полном возвращении» Интеллекта к своей собственной Сущности: «*Ubi notandum, quod sicut unum et ens convertibilitate se habent, sic simplicitas et intellectualitas. Radix enim prima et natura intellectualitatis est simplicitas. Argumentum huius est: primo, quia simplex et ipsum solum redit se toto super se ipsum totum reditione completa, et propter hoc, ex De causis, est sciens se ipsum et omnia per essentiam*» [«Заметь, что как единое и сущее находятся в отношении взаимообратимости, так же простота и интеллектуальность. Ибо первый корень и природа интеллектуальности есть простота. Доказывается это так: во-первых, простое и тождественное всецело возвращается к самому себе, всецелому, полным возвращением, и поэтому, согласно *Книге о причинах*, познает самого себя и все [сущее] в его сущности»].

¹⁷⁹ В наши дни тезис об «идеализме» Майстера Экхарта вновь развивали (после J. Bach, 1864, и A. Lasson, 1868) два автора: Barthold Peters, *Gottesbegriff Meister Eckharts*, diss., Hamburg 1936; Ernst von Brackens, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1943. Эта последняя работа была проанализирована и подвергнута критике Хансом Хофом: H. Hof, *Scintilla animae*, Lund-Bonn 1952, SS. 29–47; 124–133. — Через год после того, как Лонпре и Грабман открыли и опубликовали «Парижские вопросы», E. Hirsch уже говорил: «Здесь фактически царит не что иное, как нечто вроде немецкого идеализма» (*Theologische Litteraturzeitung*, 53, 1928, S. 43). X. Хоф хорошо показал в своей превосходной работе, насколько поверхностны подобные суждения.

стической» константой, выявляющей истинный скрытый смысл мысли немецкого богослова.

В умозрении Экхарта Бог-Интеллект, противостоящий Бытию, должен знаменовать собою отрицательный аспект Причины всего сущего: взятая в своей «чистоте», она бесконечно неподобна своим внешним следствиям. Безусловно, понятие, которое мы можем иметь о первопричине в ее позитивном аспекте подобия, когда мыслим ее как первичное Бытие, коим порождаются тварные сущие¹⁸⁰, менее возвышенно: ведь в аспекте неподобия абсолютная Причина созерцается в ней самой. Тем не менее, несмотря на свое превосходство, это отрицательное понятие, как и противоположное ему, всегда зависит от внешней и, стало быть, несовершенной точки зрения. Чтобы обрести адекватное понимание Причины бытия, следовало бы узреть ее не только как «чистоту», исключаящую все остальное, но и — одновременно — как «полноту», включающую в себя все, что есть. Но это был бы уже не «аспект», соответствующий определенной человеческой точке зрения, определенной познавательной перспективе; это был бы Бог, созерцаемый в Нем Самом, через Него Самого, по ту сторону Его причинности, вне какого бы то ни было противопоставления какому бы то ни было «иному». Это божественная «точка зрения», вездесущий центр бесконечной сферы: центр, который пребывает недостижимым, пока его противопоставляют тварной окружности. Бога не «найти», если «искать» Его, исходя из иной реальности, нежели Он Сам. По сию сторону единения, на пути возвращения к Богу, божественная точка зрения не совпадает ни с одной из перспектив восходящего познания творений: «Бог в Себе» все еще воспринимается как Первопричина, и единственное средство, позволяющее разглядеть абсолютную независимость Его природы перед лицом любого необходимого отношения с тварным сущим, состоит в том, чтобы акцентировать неподобие Причины, мыслить ее как чистую Интеллектуальность, не имеющую ничего общего с производимым ею *esse*.

Однако перспектива, в которой мышление и бытие разъединены и противопоставлены друг другу как нетварное и тварное, уже являет в неподобной причине, отнесенной в бесконечную даль апофазой противопоставления, тот абсолютный уровень единотождественности с самой собой, который отличает Бога-Интеллект от умных творений, подчиненных двойственности *intelligere* и *esse*, и в то же время сближает Его с ними¹⁸¹. Но эта тема и будет темой латинской проповеди «*Deus unus est*»¹⁸²: тождество бытия и мышления, возможное для творений лишь в «Бытии-одним-с-Богом». В «Парижских вопросах» Майстер Экхарт

¹⁸⁰ Согласно принципу «*omne agens agit sibi simile*» [«Всякий деятель производит себе подобное»], который сам по себе недостаточен, ибо речь идет об аналогической причине.

¹⁸¹ См. выше, с. 242.

¹⁸² *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 263–270. См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 123–132, и выше, 242–244.

стремился удержаться в той плоскости, где не могла быть поставлена проблема единения с Богом, потому что речь шла лишь о том, чтобы выявить исключаящий аспект божественного Интеллекта. Хотя Майстер Экхарт весьма последовательно развил эту точку зрения, с ее осознанной односторонностью (для того чтобы обосновать доминиканский тезис о первенстве интеллекта, вопреки волюнтаризму его противника-францисканца), он никогда не имел намерения представить как доминирующую в его мышлении эту диалектическую позицию, искусственно изолированную в ее доктринальной экспликации в «Парижских вопросах». Таким образом, противопоставление *vernünfticheit* и *wesen* в немецкой проповеди «*Quasi stella matutina*», где Экхарт диспутирует с Гонсалве де Бальбоа, — противопоставление, которое должно обозначить в Боге два непримиримых аспекта — «собственный» и «общий», — есть не что иное, как движение перехода: от Бога как *Esse omnium* через Бога-Интеллект, познающего Себя поверх всего сущего, к Богу-Единому, Тожеству *intelligere* и *esse*.

Когда Майстер Экхарт говорит о Боге в терминах *Esse*, он обычно придает тождеству божественного Бытия динамичное выражение: оно предстает как интеллектуальный Акт «возвращения к собственной Сущности». Тем не менее здесь *Ipsium Intelligere* не отличается от *Ipsium Esse*, и откровение книги Исхода — «*Ego sum qui sum*» — должно равно выражать как «Бытие-через-себя», так и «Познание-самого-себя» в Боге, утверждающем Себя как совершенно тождественного¹⁸³. Бытие, «поскольку оно есть бытие»¹⁸⁴, означает здесь не что иное, как «быть-Богом». «Быть-тварью» становится двусмысленным выражением, и в отсутствие аналогии, которая позволила бы прилагать к Богу и творениям понятие *esse*, несмотря на «область бесконечного неподобия», эта диалектическая оппозиция сохраняет всю свою силу. Надлежит утверждать, что творения, взятые в них самих, вне божественного Интеллекта, не *суть*, и что их *quod* — тварное, отличное от нетварной чтойности, или «логоса» [*ratio*], — есть не что иное, как «чистое ничто». В таком перевернутом виде апофаза противопоставления становится чистым утверждением на стороне Бога, но ее отрицательное жало, отныне обращенное против тварного сущего, дает место тому нигилизму в отношении творений, диалектический характер которого ускользнул от обвинителей Майстера Экхарта. Это позиция нисходящей диалектики, позиция «*Esse est Deus*» [«Бытие есть Бог»]: мышление некоторым образом фиксируется на уровне Бога и, не отменяя противопоставления, рассматривает творения в ракурсе их собственного небытия.

Противоположная позиция, наиболее категорически выраженная в «Парижских вопросах», — это позиция восходящей диалектики,

¹⁸³ См.: БТ. 2004. Вып. 39. С. 91–93.

¹⁸⁴ Напомним все то, что было сказано о «редупликации» и роли этого *inquantum* [«поскольку»]: см.: Там же. С. 93–98.

направляемой апофазой противопоставления, которая отрицательной стороной обращена к Богу, а позитивной — к творениям. Однако отрицание *esse* в Боге, рассматриваемом здесь в Его неподобии, не может иметь абсолютного смысла: если бы в противоположной перспективе неподобие творений, их «собственная» природа должны были открыться как «*unum purum nihil*» [«одно чистое ничто»], то мы не смогли бы прийти к совершенно аналогичной позиции, противопоставляя тварные сущие «неподобию» Первопричины, которая во всем, что является для нее «собственным», отлична от всего сущего. Доктринальная позиция обоих «Парижских вопросов» не есть, в собственном смысле, позиция «чистого ничто», лишенности бытия, но есть утверждение субсистирующей в себе «чистоты», превосходящей причиненное ею бытие¹⁸⁵. Следовательно, речь идет скорее об интеллектуальном нигилизме, основанном на противопоставлении нетварного *intelligere* тому *esse*, которое в собственном смысле приписывается творениям. Этот нигилизм может быть распространен на Бога лишь в строго определенном смысле: будучи Интеллектом, Причина бытия не имеет бытия. «В качестве *Ipsum Intelligere*», то есть сведенный к одному-единственному «аспекту», взятому здесь как «собственно» божественный, Бог Майстер Экхарта исключает *ipsum esse*, предоставляя его творениям. Отныне *intelligere* творений окрашено двойственностью, равно как и тварное бытие, когда Майстер Экхарт хочет видеть в Боге «Само Бытие». В самом деле, отныне бытие становится «первой сотворенной реальностью»¹⁸⁶, «формальной причиной сотворимости»¹⁸⁷ вещей, «первым разделением»¹⁸⁸, тогда как *intelligere*, как божественное, так и ангельское, и человеческое, обнаруживает в его оппозиции к *esse* тенденцию к утрате экзистенциального характера. «*Et ideo, cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa, et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi*» [«И потому, поскольку бытие подобает творениям, оно имеется в Боге лишь как в причине; и потому в Боге имеется не бытие, но чистота бытийствования»]¹⁸⁹.

В особой перспективе первого «Парижского вопроса» откровение книги Исхода предстает под новым углом зрения: тождество с самим собой, разъединенное с бытием, принимает отрицательное выражение «*puritas essendi*» [«чистоты бытийствования»]. Вместо того, чтобы присваивать Богу имя Сущего, *sum qui sum* служит выражению замкнутого тождества, исключающего любые общие с творениями имена. Другими словами, это означает отказ назвать себя. «Если спросить в ночи

¹⁸⁵ См. конец Вопроса I (LW V, pp. 47–48), где Майстер Экхарт резко переходит к классическим выражениям «отрицательного богословия», ссылаясь на св. Иоанна Дамаскина. Аналогическая атрибуция бытия Богу становится возможной потому, что отрицание бытия принимает смысл превосходящего утверждения.

¹⁸⁶ *Utrum in Deo...* LW V, p. 41, n. 4.

¹⁸⁷ *Ibid.* Ср.: *Exp. in Gen.*, ed. I, LW I, p. 71, n. 112; *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, p. 345.

¹⁸⁸ *Serm. lat.*, XXIX, LW IV, p. 270, n. 305.

¹⁸⁹ *Utrum in Deo...* LW V, p. 45, n. 9.

того, кто хочет остаться скрытым и незазванным: Кто ты? — он ответит: Я тот, кто я есть. Так поступает Господь, желая явить чистоту бытия, пребывающего в Нем». Здесь «*ego sum qui sum*» означает: Я есмь абсолютное Тожество с самим Собой. Экхарт добавляет: «*Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse*» [«Следовательно, Богу подобает бытие, только если назвать бытием такую чистоту»]¹⁹⁰. Это уступительное выражение хорошо показывает, что, несмотря на доктринальную эскападу «*Quaestio disputata*» 1302–1303 гг., отрицание бытия в Боге в конечном счете имеет здесь чисто терминологический характер: если тождество с самим собой есть *intelligere*, то оно есть не что иное, как чистое умопостижение. Дать ли абсолютному Тожеству имя *Esse* или *Intelligere*, чтобы противопоставить его «ничто», или не-тождественному бытию творений, это никоим образом не изменит вероучительных оснований Майстера Экхарта. «*Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in Deo est aliquid quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*» [«Если тебе угодно будет назвать мышление бытием, я соглашусь. Тем не менее, я утверждаю, что, если в Боге есть нечто, что тебе угодно назвать бытием, оно подобает Ему через мышление»]¹⁹¹. Когда Бог предстает исключительно как абсолютный Акт мышления, бытие становится «первой сотворенной вещью» и может быть обнаружено в Творце лишь виртуально, «*sub ratione intelligere*» [«с точки зрения мышления»], как в универсальной причине всего, что есть¹⁹². В этой особой перспективе иначе и быть не могло, когда речь идет о Боге-Интеллекте в его отношении к производимому Им бытию: «*Deus, qui et creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse*» [«Бог, который есть Творец, а не творимое, есть интеллект и мышление, а не сущее или бытие»]¹⁹³.

6. *Ens cognitivum u ens reale**

Мы обнаружили у Майстера Экхарта тексты о «первой ступени творения», которые ставят божественный Интеллект над аспектом «полноты», своего рода «кипения», или внутреннего вызревания: тождество постижения с «логосами» [rationes] производимых («творимых») сущих предстает в них как выход к границе неразличения и различения, единства и разнообразия. Бог-Интеллект Экхарта, будучи Единым, совпадает не с первой ипостасью Плотина, как можно было бы подумать, а с Единым-Бытием диалога «Парменид». Что касается тезиса «Парижских вопросов», следует согласиться, что этот Интеллект, стоящий у немецкого богосло-

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, п. 8.

¹⁹² *Ibid.*, п. 46, п. 10. Отметим выражение *ipsum intelligere*, которое здесь придает *ipsum esse* зависимый характер.

¹⁹³ *Ibid.*, п. 41, п. 4.

* «Сущее в познании» и «реальное сущее».

ва над бытием, не может быть соотнесен с первым Единым, названным в *Эннеадах* (V, 1, 8) «отцом причины»: это Причина, Ум, но совлеченный его «полноты», помысленный исключительно в аспекте его «чистоты», дабы можно было противопоставить его бытию, которое он производит, не имея ровным счетом ничего общего с творениями. Понятие интеллекта и всего того, что соотносится с познанием, послужило для Майстера Экхарта источником некоторых доктринальных элементов, которые позволили ему в «Парижских вопросах» поставить в диалектическую оппозицию *intellectus* и *intelligere* с одной стороны и *ens* и *esse* — с другой.

В этом порядке идей, среди характеристик интеллекта, чаще всего встречающихся у Майстера Экхарта, прежде всего надлежит отметить элемент, мимоходом заимствованный из «*De anima*» Аристотеля (III, 4, 429a–430a) — из того места, где Аристотель ссылается на Анаксагора. Согласно Анаксагору¹⁹⁴, уму свойственно быть чистым, «не смешанным», не иметь «ничего общего ни с чем»¹⁹⁵. То, что у Аристотеля должно было характеризовать независимость возможностного интеллекта перед лицом телесных реальностей, у Экхарта означает суверенную свободу интеллекта как такового по отношению ко всему, что есть и что может быть познано. Этот тезис об *impermixtio intellectus* [несмешанности интеллекта] может быть без труда доведен до своего рода интеллектуального нигилизма, как мы это видим в «Парижских вопросах»: «... *intellectus, inquantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit "immixtus", "nulli nihil habens commune", ut omnia intelligat, ut dicitur in III De anima, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, inquantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse*» [...Интеллект, поскольку он — интеллект, не есть ничто из того, что он мыслит. Но необходимо, чтобы он был “несмешанным”, “не имел ничего общего ни с чем”, дабы постигать все, как сказано в книге III *О душе*, подобно тому как необходимо, чтобы зрение не имело никакого цвета, дабы видеть все цвета. А коль скоро интеллект, поскольку он — интеллект, есть ничто, то, следовательно, и мышление не есть никакое бытие»]¹⁹⁶. Интеллект, «поскольку он — интеллект», не есть ничто из того, что есть; стало быть, мышление, которое является его актом, точно так же не принадлежит к «тому, что есть». В рамках учения о бытии, где *esse* означает «быть некоторой вещью», то, что не есть *aliquod esse* [некое бытие], не имеет бытия. Будучи радикально отличным от всего, что есть, *ipsum intelligere* подразумевает иное состояние, нежели

¹⁹⁴ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (2. Aufl., Berlin 1906), S. 318, fragm. 12. — Цит. у Аристотеля, *De anima* III, cap. 4, 429a18 и 429b23.

¹⁹⁵ *Exp. in Io.*, LW III, p. 32, n. 38: «Сущностное начало» *semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nihilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III De anima* [...всегда есть чистый ум, в коем нет иного бытия, кроме мышления, не имеющий ничего общего ни с чем, как говорит Анаксагор, <по свидетельству> III книги *О душе*].

¹⁹⁶ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 50, n. 2.

*ipsum esse*¹⁹⁷. Если мы хотим абсолютным образом противопоставить друг другу эти два состояния, нам придется свести *intelligere* к небытию.

Другой элемент, характерный для экхартовской концепции познания в его отношении к реальному бытию вещей, заимствован из «Метафизики» Аристотеля (III В, 2, 996 а 29–35; VI Е, 4, 1027 b 25): 1) целевая причина и благо не входят в математические доказательства; 2) истинное и ложное находится не в вещах, а в уме. Выше¹⁹⁸ мы видели, что эти два фрагмента были использованы Майстером Экхартом для того, чтобы лишить экзистенциального характера бытие как объект познания. Не находясь в зависимости от какой бы то ни было внешней причины, бытие, рассматриваемое метафизиком как таковое, не является ни «благим» в силу целевой причинности, ни «существующим» в силу творящей производящей причинности: оно есть «чтойность», «умно» субсистирующая в Боге; скорее «сущностная причина» сущего, чем *esse aliquod formale* [некое формальное бытие], обретенное вне божественного Интеллекта¹⁹⁹. Если «быть» означает иметь *esse formale extra* [внешнее формальное бытие], то вещи, взятые на уровне их вечных идей, в качестве божественного *intelligere*, не *суть*, или, вернее, *суть* в Боге только «*sub ratione vivere et intelligere*» [«с точки зрения жизни и мышления»]²⁰⁰. Можно было бы назвать это виртуальное бытие творений в божественном Интеллекте их *esse primum* [первичным бытием], видя в нем «бытие как таковое», искомое метафизиком²⁰¹; но равным образом можно было бы отрицать имя бытия за идеями вещей, которые «принадлежат познанию и уму»: «*Rationes rerum... ordinantur et sunt de proprietate non entium extra, sed sunt de proprietate cognitionis et intellectus*» [«Идеи вещей... подчиняются и принадлежат не внешним вещам, но принадлежат познанию и уму»]²⁰².

Познавать вещи в их сущностных причинах означает достигать их истины, того неизменного аспекта их тождества с самими собой, который позволит дать им определение. Но те начала, которые служат определению *quod quid est*, роды и виды некоторой сущности, содержатся, согласно Порфирию²⁰³, лишь в «нагих и чистых умах». Для Экхарта это означает, что истинное пребывает не в собственной природе вещей, а только в душе познающего; вернее сказать, истина познаваемых вещей пребывает в интеллекте, ибо «местом *species*», согласно Философу, служит не вся душа, но интеллект²⁰⁴. В этом часто цитируемом у Майстера Экхарта

¹⁹⁷ *Utrum in Deo... ibid.*, p. 43, n. 7.

¹⁹⁸ См.: БТ. 2005. Вып. 40. С. 39, примеч. 90.

¹⁹⁹ См.: Там же. С. 41–42.

²⁰⁰ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, p. 352. См. *ibid.*, p. 345.

²⁰¹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 184–187.

²⁰² *Exp. in Io.*, LW III, pp. 160–161, n. 192.

²⁰³ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 94 и примеч. 165, об интерпретации этого места из «Введения» Порфирия у Майстера Экхарта.

²⁰⁴ *Liber Parab. Genes.*, С. f. 29^{ra}, ll. 32–33 (этот текст идет непосредственно за ссылкой на Порфирия): «*Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed*

тексте Аристотеля «species» означают для тюрингского богослова то универсалии, субсистирующие в «области ума», которая превышает природу, индивидуальных «суппозитов» вещей²⁰⁵; то чувственные и умопостигаемые species [«образы», «виды», «формы»] в душе, начала познавательных операций²⁰⁶; то божественные образцы, или «идеи» («rationes») вещей²⁰⁷. Этот третий доктринальный элемент, заимствованный у Аристотеля (*De anima*, III, 4, 429 a 27), образует, вкупе с первыми двумя, единый блок в ноэтике Майстера Экхарта, некий новый комплекс, который вычленяется из аристотелевских контекстов, чтобы широко раскрыться навстречу иным элементам, сосредоточенным у Прокла и в «*Liber de causis*». Эти аспекты учения об интеллекте и всем том, что принадлежит познанию, позволяют Майстеру Экхарту зайти очень далеко в противопоставлении познания реальному бытию вещей, вплоть до утверждения в некоторых случаях своеобразного интенционального «небытия». Различие между «бытием в душе» и «бытием, внеположным душе» послужит доктринальным основанием для этой диалектической оппозиции.

В *Lib. Parab. Genes.*²⁰⁸ Экхарт, сказав вслед за Аристотелем, что одни и те же начала правят бытием и познанием²⁰⁹, упоминает и Платона,

intellectus. Verum est in anima, non extra in rebus» [«И сам Философ говорит, что местом умных форм [species] служит не всецелая душа, но интеллект. Истинное пребывает в душе, а не вовне, в вещах»].

²⁰⁵ Как во фрагменте, который мы только что привели. См. продолжение (ll. 33–38): «Ille enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem naturae suae effecta et extra facta in materia vel supposito, in natura quae est inferior intellectu, ut patet ex *De causis*» [«А эта чтойность вещи разделяется, сказывается в суппозитах и смешивается с чуждым, так что уже не остается истинной и не принадлежит области ума, но производится вовне, за пределы идеи своей природы, и внешне реализуется в материи, или суппозите, в природе, которая ниже ума, как явствует из *Книги о причинах*»]. — *Lib. de causis*, pr. 9 (ed. Stelle, p. 169; ed. Barden, pr. 8, p. 172 s.).

²⁰⁶ *Utrum intelligere angeli...* LW V, pp. 50–51, nn. 4 и 5.

²⁰⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 161, n. 192: «Intellectus enim locus est specierum sive rationum, ut dicitur III *De anima*» [«Интеллект есть вместилище умных форм [specierum], или логосов, как говорится в III книге *О душе*»]. — Ср. *Exp. in Eccl.*, LW II, p. 240, n. 10: «Quinto, quia substantiae ut sic, quam li ego significat, non est capax hic mundus nec dignus, sed solus intellectus; nec hic in quantum natura sive ens naturae, sed in quantum altius quid naturae. Propter quod philosophus dicit quod “anima est locus specierum”, quae sunt rationes rerum, “non tota, sed intellectus”. Augustinus etiam ex Platone dicit quod sapientia et veritas non sunt in hoc mundo, sed in mundo altiori, scilicet mundo intellectuali» [«В-пятых, субстанции как таковой, которую обозначает я, не способен вместить и не достоин сей мир, но только интеллект, причем не как природа или природное сущее, но как нечто иной природы. Поэтому Философ говорит, что “душа есть вместилище умных форм”, то есть логосов вещей: “не вся, но интеллект”. И Августина, опираясь на Платона, говорит, что мудрость и истина пребывают не мире сем, а в высшем мире, то есть в мире умном»].

²⁰⁸ См. все это место целиком (С.ф. 29^а, ll. 2–16) в БТ. 2007. Вып. 41. С. 87, примеч. 130.

²⁰⁹ Эта ссылка на Аристотеля приводится, несомненно, по Альберту Великому, который именно в таком смысле интерпретирует тексты *Phys.* I (А с. 1, 184 а 10–21) и *Anal. Post.* I (А с. 2, 71 б 9–25) в Комментариях на св. Иоанна, cap. I, 3. См. примеч. J. Koch, in: LW

согласно которому «идеи, подобия, или формальные причины вещей» необходимы как для их познания, так и для их порождения. Авторитет этих двух философов призван подтвердить заявление Майстера Экхарта: идеальное бытие в аналогической Причине творений есть то начало, которое дает место двум модусам бытия — модусу познания и модусу внешнего существования вещей в их природах, или индивидуальных «суппозитах». Вещи обладают истиной, «поистине» суть то, что они суть, только в модусе познания, где они предстают как «сущностно конституированные родами и видами». Этот модус когнитивного бытия, бытия «полного, нераздельного и несмешанного (*impermixtum*)», не принадлежит самим вещам, в их индивидуальных субстанциях²¹⁰.

В одном месте *Exp. in Io.*²¹¹ Майстер Экхарт скажет, что эти два модуса бытия — в душе познающего субъекта и в вещах — соответствуют первому

III, p. 21. — Напротив, св. Фома говорит в *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3, ad 4: «Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi sit principium essendi, ut Plato existimavit... Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII Metaphysicae» [«Нет необходимости в том, чтобы все, что является началом познания, было началом бытия, как считал Платон... Поэтому универсалия в таком понимании, согласно мнению Аристотеля, не будет началом бытия, как и субстанция, что явствует из книги VII *Метафизики*»]. — Речь идет о фрагменте 1038 b — 1039 b.

²¹⁰ *Lib. Parab. Genes.*, C. F. 29^{ra}, ll. 17–22 (цит. в гл. III, примеч. 164) и ll. 28–33 (цит. в БТ. 2007. Вып. 41. С. 94); см. выше примеч. 203 и 204.

²¹¹ C. f. 119^{ra}, l. 52 — 119^{rb}, l. 16: «Restat videre quomodo esse sub ratione sive proprietate unius principium est et ab ipso procedit universitas et integritas totius entis creati. Sciendum quod ens, secundum totum sui ambitum, prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum, sicut manifeste colligitur ex diversis locis Libri de causis et Proclo. Item etiam ex 5^o et 6^o Metaphysicae. Adhuc autem sciendum quod, sicut in 6^o dicitur, bonum et malum sunt unum rebus extra animam, in natura reali, verum autem et falsum sunt in anima. Ex quo patet quod verum pertinet ad ens cognitivum et ad cognitionem, bonum autem pertinet ad ens reale sive ad ens naturale. Aliter autem loquendum est omnino de rerum rationibus et cognitione ipsarum, aliter de rebus extra in natura; sicut etiam aliter loquendum est de substantia et aliter de accidente. Quod non considerantes frequenter incidunt in errorem. Hiis praemissis assumo quod supra dictum est, scilicet quod ab uno, primo omnium, procedit verum; a vero autem, virtute ipsius unius, descendit ipsum bonum. Sed omne ens creatum, secundum totam sui latitudinem, dividitur prima sui divisione in ens cognitivum sive verum et in ens reale extra cognitionem, in natura, quod est bonum, ut nunc dictum est. Ex quo concluditur quod ipsum unum ex sui ratione proprie redundat, germinat, floret et spirat sive diffunditur in omne ens, tam increatum quam creatum, secundum illud: “Flecto genua mea ad patrem, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur” (Eph. 3, 15). Pater autem ipsum unum est, ut supra» [«Остается рассмотреть, каким образом бытие с точки зрения единого, или как его свойство, служит началом, и от него происходит всеобщность и целостность всего тварного сущего. Надлежит знать, что сущее, сообразно всей его протяженности, первым разделением разделяется на реальное сущее вне души, делимое на десять категорий, и на сущее в душе, или познавательное сущее, как с очевидностью следует из различных мест *Книги о причинах* и из Прокла, а также из пятой и шестой книг *Метафизики*. Кроме того, надлежит знать, что, как сказано в книге шестой, благое и злое пребывают в вещах вне души, в реальной природе, тогда как истинное и ложное пребывают в душе. Отсюда явствует, что истинное принадлежит к сущему в познании и к познанию, благое же принадлежит к реально-

разделению тварного бытия. Однако приходится признать, что плавающая терминология Экхарта недостаточно четко отличает первый модус бытия от *esse primum* [первичного бытия] творений, или от божественных идей: термины *ratio*, *quidditas* обозначают как образцы в Боге, так и понятия человеческого познания, поскольку оно направлено не на частное, а на общее, то есть на тот аспект, который не принадлежит собственной природе тварных вещей. *Ens reale extra animam* [реальное бытие вне души], или *ens naturale* [природное бытие], подчинено разделению на десять категорий: оно соответствует конкретной субстанции из «Категорий» Аристотеля. *Ens in anima* [бытие в душе], или *ens cognitivum* [познавательное бытие], принадлежит интеллекту, который познает вещи в их видовом и родовом аспекте. Мы впадаем в заблуждение всякий раз, когда пытаемся говорить об этих двух модусах бытия — модусе реальной субстанции и модусе сущности, объекта мышления — в одном и том же плане, точно так же, как мы ошибаемся всякий раз, когда приписываем один и тот же уровень бытия субстанции и акциденциям. «Общность и совокупность всего тварного сущего», происходящая из одного нетварного начала, которое есть «*esse sub ratione et proprietate unius*» [«бытие с точки зрения единого и свойства единого»], разделяется, стало быть, на модусы бытия, которые принадлежат к разным уровням: на «бытие в познании» и «реальное бытие», причем это последнее, в свою очередь, разделяется на субстанциальное бытие и бытие акцидентальное.

Необходимость проводить различие между «познавательным бытием в душе» и «реальным бытием в природе» с очевидностью явствует из нескольких мест у Прокла и «*Liber de causis*»²¹². Кроме того, об этом

му сущему, то есть к сущему природному. В самом деле, следует одним образом говорить об идеях и познании самих вещей, и совершенно иначе — о вещах внешних, природных, точно так же, как одним образом надлежит говорить о субстанции, и другим — об акциденции. Те, кто не принимает этого во внимание, часто впадают в заблуждение. Исходя из этого, я принимаю сказанное выше, а именно, что от единого, первого из всех, происходит истинное, а от истинного силою самого единого нисходит само благое. Но всякое тварное сущее, сообразно всей его протяженности, разделяется первым разделением на сущее в познании, или истинное, и на реальное сущее вне познания, в природе, то есть благое, как только что было сказано. Отсюда я делаю вывод, что само единое в его собственной формальной природе [ratione] преисполняется изобилием, вызревает, расцветает и дышит, то есть распространяется во всякое сущее, как нетварное, так и тварное, согласно сказанному: «Преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. 3, 14–15). Сам же Отец един, как сказано выше». — Об атрибуции Единого бытию см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 203, примеч. 94.

²¹² Майстер Экхарт не дает здесь точных ссылок, но можно догадаться, что речь идет, применительно к Проклу, прежде всего о следующих положениях «Первооснов теологии»: рг. 34, конец комментария (бытие космоса происходит от Ума, ed. Dodds, p. 38); рг. 103 (модусы бытия: умный, жизненный и сущностный, p. 93); рг. 172–174 (умная причинность, pp. 150 и 152); рг. 194–195 (душа обладает идеями Ума через причастность, чувственные вещи — по способу следствий причины-образца, pp. 168 и 170). — Ср. *Liber de*

достаточно прозрачно, с точки зрения Майстера Экхарта, говорится в «Метафизике» Аристотеля²¹³. Экхарт также ссылается на нее, приписывая «истинное» *ens cognitivum*, а «благое» — *ens reale*²¹⁴. Тем не менее здесь противопоставление между этими двумя модусами бытия, которые определяются двумя разъединенными трансценденталиями — *verum* и *bonum* — остается ограниченным областью тварного сущего, хотя первенство в порядке порождения сущего принадлежит *ens cognitivum*: «Из Единого, Первого, происходит истинное; из истинного, силой Единого, нисходит благое»²¹⁵. Так как Единство *in divinis* — это Отцовство, Отец-Единое возглавляет как троичные эманации, так и творение мира²¹⁶. Стало быть, происхождение тварного сущего следует порядку рождения Сына и исхождения Святого Духа, с тем различием, что эти два моду-са бытия будут здесь неравными по достоинству. «Истинное», или *ens cognitivum*, непосредственно происходя от Единого, занимает первое место в тварном универсуме, тогда как «благое», или «*ens extra in rebus naturalibus*» [«сущее вовне, в природных вещах»], нисходя от Единого через посредничество «истинного», занимает второе место. Следовательно, «природное» *ens* подчинено *ens* «в познании», от которого оно зависит в своем порождении к бытию. Это очевидно, говорит Экхарт, из Прокла и «Книги о причинах», а также из Темистия, для которого целевая причинность в природе, низшей по отношению к интеллекту, есть своего рода «припоминание более возвышенных причин»²¹⁷. Таким образом, *ens*

causis: pr. 4 (St., p. 164; B., pp. 166–167); pr. 8 (St., pp. 168–169; B., pp. 170–171); pr. 9 (St., pp. 169–170; B., pp. 172–173); pr. 11 (St., p. 171; B., p. 174); pr. 14 (St., pp. 172–173; B., pp. 176–177); pr. 24 (St., p. 180; B., pp. 184–185). Но прежде всего см. очень важное pr. 12 (= pr. 103 Прокла): «*Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*» [«Все — во всем, однако в каждом — особым образом»]. См. также комментарий (St., pp. 171–172; B., p. 175).

²¹³ V (Δ), с. 7, 1017 а 24-30; VI (Ε), с. 2, 1026 а 34 — б 5 (о различных значениях слова «сущее»).

²¹⁴ VI (Ε), с. 4, 1027 б 25-28; III (Β), с. 2, 996 а 29–35. — Об атрибуции *bonum* реальному сущему (= суппозиту) и его обоснованию в Писании см. выше, примеч. 186.

²¹⁵ Это исхождение тварного сущего «вовне Единого» следует порядку троичных исхождений во «внутреннем действии Единого»: Благое (= Святой Дух) исходит от Истинного (= Сына) силою Единого (= Отца). Об атрибуции «трансценденталий» Лицам Троицы см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 204–206.

²¹⁶ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 202–203.

²¹⁷ *Exp. in Io.*, C.f. 119^b, ll. 35–53: «...unitas paternitas est, ut supra dictum est. Adhuc autem, omne creatum a patre uno unum est, iuxta quod et nomen universi accipit, ut dicatur universum (*ms. universis*). Esse enim sive essentia Dei cum sua proprietate, patris unitate scilicet, descendit in omnia a se quocumque modo procedentia. Quinto habes ordinem processus sive originis a patre procedentium tam in increatis (*ms. creaturis*), ubi filius a solo patre, spiritus sanctus a patre et filio, quam in creatis, ubi primo procedit ens cognitivum et ab ipso descendit ens extra in rebus naturalibus, utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, verum descendit immediate ab uno, bonum autem ab uno mediante vero. Patet hoc manifeste ex libro Procli et De causis, scilicet naturam sive ens naturale et sub ente cogniti(v)o et illo mediante produci in esse. Tota enim natura agit tamquam rememorata a causis altioribus, ut Commentator inducit ex Themistico (*sic*)» [«...единство есть Отцовство, как было сказано

cognitivum, ens in anima, не только первенствует перед *ens reale* во «всей широте тварного бытия», но и располагается между Первопричиной и внешним бытием творений как промежуточная причина, причастная творческой силе «Первого»²¹⁸. Означает ли это, что ангельский и человеческий интеллект по-своему участвуют в сотворении чувственного мира? В ином контексте, говоря о сотворении человека «по образу и подобию Божию», Майстер Экхарт скажет, что интеллект есть *quo est omnia* [то, через что есть все], ибо он охватывает собою «умный эон» Авиценны и Моисея Маймонида, в котором и через который Бог производит все тварные сущие²¹⁹. Следовательно, человеческое мышление никоим образом не является ни причиной творений, низших по отношению к интеллекту, ни орудием их порождения, упорядоченного по родам и видам. Тем не менее в плане познания человеческий интеллект причастен к творящей Причине, и в этом смысле «бытие в душе» не имеет ничего общего с внешним бытием тварного мира: познание принадлежит к области интеллектуальной интериорности, где следствия становятся постижимыми в их причинах.

В том же *Exp. in Io.*, комментируя текст «*Vos vocatis me Magister et Domine*» [«Вы называете Меня Учителем и Господом»] (Ин. 13, 13)²²⁰,

выше. Кроме того, все сотворенное единым Отцом едино, согласно чему принимает имя универсума, чтобы называться всеобщим (*рук. всеобщими*). Ведь бытие, или сущность, Бога вкупе с ее свойством, то есть единством Отца, нисходит во все, что каким-либо образом происходит от нее. В-пятых, существует порядок исхождения или рождения от Отца, как в нетварном (*рук. творениях*), где Сын происходит только от Отца, а Святой Дух — от Отца и Сына, так и в тварном, где сначала производится сущее в познании, а от него нисходит внешнее бытие в природные вещи, как ему подчиненное и последующее по отношению к нему. Таким образом, истинное, как было сказано, нисходит от единого непосредственно, а благое нисходит от единого через посредство истинного. Это с очевидностью явствует из книги Прокла и *Книги о причинах*, а именно: природа, или природное сущее, производится в бытие подчиненным познавательному сущему и через его посредство. Ибо всякая природа действует как припоминаемая высшими причинами, согласно выводу Комментатора из Темистия]. — Что касается ссылок на Прокла и *Книгу о причинах*, см. примеч. 212. Текст Аверроэса, в котором он цитирует Темистия, — это, вероятно, *In Metaphys. Lib. XII*, com. 18 (Venetiis 1553, f^o 143^{ra}).

²¹⁸ Здесь можно усмотреть известную параллель к тому месту из *De divisione naturae* Иоанна Скота Эриугены, где он обращается к божественным идеям.

²¹⁹ *Exp. in Gen.*, редакция СТ (nn. 116–120, отсутствующие в ms. E): C. f. 12^{rb}, l. 48–12^{vb}, l. 51. — Ниже мы приведем этот неизданный текст, говоря о творении «по образу».

²²⁰ C. f. 120^{vb}, ll. 24–43: «*Adhuc autem possemus ista aliter exponere. Notandum igitur quod, sicut iam prius supra dictum est, tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam quod pertinet ad factionem et creationem; item in ens in anima sive ab anima quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. Causa autem prima et principium esse ipsum. Utique ab ipso descendit et procedit tam esse reale extra animam quod respicit creationem et creaturam, quam ens cognitivum in anima quod respicit creatorem et dominum. Nam, sicut dicunt doctores, Deus dicitur creator et dominus ex tempore quo creavit caelum et terram. Quod etiam esse in anima respicit doctrinam et magisterium. Ait ergo: vos vocastis [sic] me magister et domine, quantum ad utrumque modum entis, et bene — sive vere — dicitis, quia ego sum. “Ego sum” — “qui est”, ego sum ipsum esse a quo utique est omne esse, omnis modus entis, sive intus in anima — et sic “magister”, sive extra in rebus — et sic “dominus”. Et hoc est quod Mat. 13^o <sic> dicitur: *Unus est magister vester,**

Майстер Экхарт приписывает Первопричине, Началу всех вещей, имя Бытия в абсолютном смысле. Парафразируя откровение книги Исхода, он говорит: «*Ego sum ipsum esse a quo utique est omne esse, omnis modus entis, sive intus in anima — et sic “magister”, sive extra in rebus — et sic “dominus”*» [«Я есмь само бытие, от коего происходит всякое бытие, всякий модус сущего, будь то внутри, в душе, и потому Я — “Учитель”, будь то вовне, в вещах, и потому Я — “Господь”]. Два модуса бытия, которые «нисходят и происходят» от «Самого Бытия — это *esse reale extra animam*, относящееся к творению и тварям, и *ens cognitivum in anima sive ab anima*, относящееся к познанию, к Творцу в том плане, который уже не является планом творящего действия. На небе Тот, кого мы называем Господом, именуется Отцом, ибо Он есть единственное Начало познания и творения — двух модусов, которые надлежит различать здесь, на земле, называя Бога «Учителем» и «Господом». Эти два имени соответствуют двум аспектам, в коих мы постигаем Первопричину всего сущего: Богу как Интеллекту, как Отцу «внутреннего» Слова, и тому же Богу как творящей производящей причине, как Началу внешнего порождения, Началу того слова, которое «произносится» и слышится вне Интеллекта Отца²²¹. Правда, разделение «полноты сущего» на *ens cognitivum* и *ens reale* затрагивает лишь тварное сущее: по контексту приведенного фрагмента, божественное *Ipsum Esse* не должно отличаться от *Ipsum Intelligere*. Однако экстериорность, которая служит собственной характеристикой творения, присуща лишь «сущему вне души», то есть индивидуальным субстанциям, или «суппозитам» вещей, тогда как «сущее в душе», или, вернее, в человеческом интеллекте, который представляет собой *locus specierum* [вместилище умных форм], предполагает интериорность познания, более благородный уровень бытия, чем уровень тварного как такового. Второй фрагмент из «Комментария на св. Иоанна» отчетливее, чем первый, противопоставляет друг другу «*ens cognitivum in anima quod respicit creatorem*»

unus est pater vester qui in caelis est, ubi pater dicitur quod hic dominus dicitur» [«Но эти слова мы могли бы истолковать и по-другому. Итак, надлежит заметить, что, как уже было сказано выше, вся полнота сущего разделяется на реальное сущее вне души, которое принадлежит созданию и творению, и на сущее в душе, или от души, которое принадлежит учению и познанию. Первопричина же и начало всего есть Само Бытие. Стало быть, от него нисходит и происходит как реальное сущее вне души, которое относится к творению и тварям, так и познавательное сущее в душе, которое относится Творцу и Господу. Ибо, как говорят учителя, Бог называется Творцом и Господом с того времени, как сотворил небо и землю. Это бытие в душе относится также к учению и учительству. Ибо [Христос] говорит: *вы называете Меня Учителем и Господом, применительно к обоим модусам бытия, и правильно — то есть истинно — говорите, ибо Я точно [есмы] то.* “Я есмь” — “Сущий”, Я есмь само бытие, от коего происходит всякое бытие, всякий модус сущего, будь то внутри, в душе, и потому Я — “Учитель”, будь то вовне, в вещах, и потому Я — “Господь”. Об этом же сказано у Матфея, 23, 8–9: *Один у вас Учитель... один у вас Отец, Который на небесах, где Отцом называется тот, кто здесь называется Господом*»].

²²¹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 188–194. Ср. *ibid.* (примеч. 55) текст *Lib. Parab. Genes.* о разных смыслах терминов «Бог» и «Господь».

[«познавательное сущее в душе, подобающее Творцу») и «*ens reale extra animam quod respicit creationem et creaturam*» [«реальное сущее вне души, подобающее творению и твари»].

Все три доктринальных элемента, названные выше: *impermixtio* [несмешанность] интеллекта, «истина», присущая ему в собственном смысле, и общие начала, или «species», которые могут иметь место лишь в «нагих и чистых» умах, — все эти элементы, заимствованные у Аристотеля и понятые в неоплатоническом духе Прокла и «Книги о причинах», позволили Майстеру Экхарту достаточно радикальным образом противопоставить друг другу «познание» и «бытие», чтобы придать двусмысленность разделению бытия на *ens cognitivum* в интеллекте и *ens reale* в субстанциях вещей. В самом деле, во втором фрагменте из *Exp. in Io.* разделение «*tota plenitudo entis*» [«всей полноты сущего»] на два модуса не вполне ясно. Возникает вопрос: принадлежит ли модус «*intus in anima*» [«внутри, в душе»] всей совокупности тварного сущего, как это подразумевалось в другом тексте об этом разделении, приведенном выше²²²? Если он отличается от нее, то такое «познавательное сущее» будет уже нетварным или вообще не будет в собственном смысле *ens*.

7. Умопостигаемые species и причины-образцы

В приведенных нами текстах термин *ens cognitivum* имеет достаточно широкий смысл, чтобы обозначить все то, что делает вещи познаваемыми для человеческого мышления. Однако прежде всего это выражение следует применять к *species intelligibilis* [умопостигаемому «виду», или форме вещи в интеллекте], поскольку Майстер Экхарт перемежает его с термином *ens in anima*, который обычно обозначает чувственные и умопостигаемые *species* в познавательных способностях души. М. Грабман, подвергнув анализу тексты обоих «Парижских вопросов», в которых Экхарт развивает учение об интенциональном небытии, замечает, что, насколько ему известно, ничего подобного не обнаруживается у схоластов конца XIII — начала XIV вв. Умопостигаемые «формы» могли изгоняться из области познания, как это имело место у Генриха Гентского; но никто, за исключением Майстера Экхарта, не отказывал им в бытии после того, как признал их необходимым началом человеческого умопостижения²²³. Вполне признавая вслед за выдающимся немецким

²²² См. примеч. 211 и 217.

²²³ М. Grabmann, *Neuaufgefundene Quaestiones...* S. 72. См. всю гл. VI: *Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisaktes und Erkenntnisbildes* (SS. 68–75). Цитируя некоторые неизданные тексты современников Экхарта, придерживавшихся более или менее «томистских» взглядов, критик показывает, что «реальный» характер отрицается за *ens in anima* лишь в очень ограниченном смысле. Речь идет об *ens ut est obiective in intellectu* [сущем как объективно пребывающем в интеллекте], в той мере, в какой оно, будучи «абстрагированным» от любого индивидуального бытия вне познания, рассматривается исключительно как принадлежащее интеллекту: «*Et hoc modo ens in anima non est res, sed*

медиевистом, что «эта концепция Экхарта, несомненно, отчуждает его от томистской психологии познания», мы, тем не менее, должны указать на общий исходный пункт у св. Фомы и Майстера Экхарта, который заключается в способе постановки проблемы *species intelligibilis*.

Ставшие «умопостигаемыми» (*intelligibles*) в свете активного интеллекта, *species* чувственных вещей, воспринятые возможностным интеллектом, согласно св. Фоме, не должны замещать собой реальные вещи и познаваться вместо них: «*Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit*» [«Ведь они имеются в интеллекте не как то, что постигается, а как то, посредством чего (интеллект) постигает»]²²⁴. *Species intelligibilis* — это не другое сущее, промежуточное между объектом и субъектом познания, а другой *modus* сущего, сообразно которому та же самая форма вещи, которую мы познаем, обретает присутствие в познающем субъекте и становится формой его познания, совлекшись индивидуальных свойств в абстрагирующей операции действующего интеллекта²²⁵. Майстер Экхарт исходит из той же проблематики, когда

intentio, cui et nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto. Et sic attribuitur esse non enti: dicimus enim quod caecitas est in oculo [«И таким образом сущее в душе есть не вещь, а интенция, которой ничто не соответствует вне души, разве что в качестве отдаленного основания. Так и не-сущему приписывается бытие: ведь мы говорим, что слепота пребывает в глазу»] (S. 73, фрагмент из *Summa totius logicae* — анонимного сочинения, которое иногда атрибуируют св. Фоме). Здесь за *intentio* хотя и отрицается «реальность», однако ей все же приписывается бытие — в том смысле, в каком лишенность (слепота) *est* в реальном субстрате (глазу). Цитируя текст псевдо-Фомы о различных значениях *ens in anima*, М. Грабман не посчитал нужным сблизить этот последний случай (второй смысл выражения «объективное присутствие») с экхартовской концепцией «интенционального небытия». Между тем этот конкретный случай, указанный в *Summa totius logicae*, подкрепленный и обобщенный в «Парижских вопросах», прекрасно показывает, что учение Экхарта может быть соотнесено с некоторыми аспектами проблемы *species intelligibilis*, обсуждавшейся в его эпоху.

²²⁴ Thomas Aquinas, *In lib. III De anima*, lect. 8 (ed. Pirotta, n. 718). Ср. *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2.

²²⁵ Об этой континуальности между формой, наделяющей вещь ее конкретным бытием, и *species*, через которую познается вещь, см. É. Gilson, *Le thomisme*, 5^e éd., pp. 319–321. Здесь в сносках приведены основные тексты св. Фомы. Прочитируем еще одно место, важное для нас, из *Summa contra gentiles*, II, c. 75: «*Neque tamen oportet quod, si scientiae sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei... licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia individuantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam, etc.*» [«Нет необходимости в том, чтобы, коль скоро науки трактуют об универсалиях, универсалии пребывали, как субсистирующие сами по себе, вне души, как полагал Платон. Ибо хотя для истины познания необходимо, чтобы познание соответствовало вещи, не является, однако, необходимым, чтобы *modus* познания и вещи был одним и тем же... Хотя природа вида и рода всегда пребывает лишь в этих индивидах, однако интеллект мыслит природу вида и рода, не мысля индивидулирующие начала; это и означает мыслить универсалии.

хочет представить *species* как неотличимую и в то же время отличную от вещи, которую она делает познаваемой²²⁶. Если бы *species* человека была сущим (*ens*), она не должна была бы быть ни тем же самым сущим, что и конкретный человек, ни другим *ens*: ведь в первом случае она была бы бесполезной для познания, которое направлено на универсальный аспект вещей, а во втором случае она не могла бы служить началом, которое делает познаваемым конкретного человека²²⁷: «*Si species quae est in anima haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cuius est species; quia si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species*» [«Если бы *species*, которая обретается в душе, имела определенность сущего, то вещь, чьей *species* является она, не могла бы быть познана посредством нее; ведь если бы она имела подобную определенность, то как таковая вела бы к познанию самой себя и уводила от познания вещи, чьей *species* является она»]²²⁸. Стало быть, чтобы отличить *species* от вещи, которую она делает познаваемой, не превращая ее в иное *ens*, приходится отказать ей в сущности: «*ergo non est ens*» [«следовательно, она не есть сущее»]²²⁹. Это наилучший способ, каким чувственная или умопостигаемая *species* представляет вещи познающему ее интеллекту: «*Melius autem repraesentat, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima*» [«Она лучше репрезентирует, будучи не-сущим, чем если бы она была сущим. Более того, если бы она была сущим, то уводила бы от репрезентации. Поэтому она — не сущее, если только ты не назовешь ее сущим в душе»]²³⁰. Эта терминологическая уступка прекрасно показывает, что Майстер Экхарт, как и св. Фома, говоря о реальном бытии *extra animam* и об интенциональном бытии *in anima*, всегда проводит различие между двумя *modi essendi* [модусами бытия] одного и того же объекта. Но в особом случае «Парижских вопросов», где «сущее» в собственном смысле означает «формальное основание сотворимости вещей»²³¹, иметь другой способ бытия означает для познаваемой вещи не иметь бытия в интеллекте познающего субъекта. Будучи абстрагированной от всего, что индивидуализирует вещь в ее собствен-

Таким образом, эти две вещи не противоречат друг другу: то, что универсалии не субсистируют вне души, и то, что интеллект, мысля универсалии, мыслит вещи, пребывающие вне души, и т. д.»].

²²⁶ *Exp. in Io.*, LW III, p. 162, n. 194: «... si species sive imago, qua res videtur et cognoscitur, esset aliud a re ipsa, nunquam per ipsam nec in ipsa res illa nosceretur. Rursus si species vel imago esset omnino indistincta a re, frustra esset imago ad cognitionem» [«... если бы *species*, или образ, через который вещь видится и познается, был иным, чем сама вещь, эта вещь никогда не познавалась бы через него. С другой стороны, если бы *species*, или образ, был совершенно неотличим от вещи, этот образ был бы бесполезен для познания»].

²²⁷ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 52, n. 6.

²²⁸ *Utrum in Deo...* *Ibid.*, p. 44, n. 7.

²²⁹ *Utrum intelligere angeli...* *Loc. cit.*

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *Utrum in Deo...* LW V, p. 41, n. 4. Cp. *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, p. 345.

ной природе, умопостигаемая *species* не есть субстанция; более того, она есть противоположность всего, что может быть сведено к субстанциальному сущему и подлежит категориям Аристотеля. Но имеем ли мы право на этом интеллектуальном уровне, высшем в сравнении с уровнем вещных природ, называть *ens* сущим, то, что «*condivisum contra substantiam et accidens*» [«противостоит субстанции и акциденции»]²³²? Безусловно нет, коль скоро бытие в собственном смысле принадлежит «суппозитам», сотворенным божественной производящей причиной. «*Ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima*» [«Следовательно, сущее в душе не есть сущее. Но *species* есть сущее в душе»]²³³. Таким образом, в «Парижских вопросах» разделение сущего на *ens reale* и *ens cognitivum* замещается той отделенностью (*condivisio*), которая противопоставляет бытие индивидуальных субстанций небытию специфической интенции, имеющей место исключительно для познания.

Удерживаясь в той же самой перспективе противопоставления, побудившей его отрицать бытие за всем тем, что принадлежит к интеллекту и познанию, Майстер Экхарт в первом «Парижском вопросе» замечает: «*Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit Deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris*» [«Следовательно, бытие прежде всего имеет смысл сотворимого, и поэтому некоторые говорят, что в творении бытие подобает Богу только с точки зрения производящей причины, а сущность подобает Ему с точки зрения причины-образца»]²³⁴. Это заявление выходит за пределы особого тезиса «Вопросов», с его диалектическим противопоставлением *ipsum intelligere* и *ipsum esse*. В самом деле, этот текст призван напомнить нам все сказанное выше о различии тварного «существования» и нетварной «сущности-чтойности»²³⁵. Кроме того, надлежит сопоставить эти два аспекта — внешнюю производящую причинность и внутреннюю образцовость — с различием между реальным

²³² *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 51, n. 4.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Utrum in Deo...* LW V, p. 41, n. 4. — Bernhard Geyer безусловно прав, когда усматривает в этом мнении, которое поддерживает здесь Экхарт, тезис Генриха Гентского, подвергнутый критике Готфридом Фонтенским в *Quodlibet VIII*, q. 3. Текст философа из Льежа, в котором приводится мнение Генриха, цитируется издателем (примеч. 6): «*Constat quod Deus se habet in ratione causae duplicis, scilicet formalis exemplaris et efficientis; primum autem respicit rerum essentias, secundum rerum existentias*» [«Очевидно, что Бог выступает причиной в двух отношениях: в качестве формально-образцовой причины и причины производящей. Первое относится к сущностям вещей, второе — к существованию вещей»]. О критике этой позиции Генриха Гентского и Иакова из Витербо в *Quodlibeta Gотфрида Фонтенского* см. J. Paulus, *Henri de Gand*, Paris 1938, pp. 123–127.

²³⁵ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 104–108. — *Modernus famosus* [прославленный современник], который говорил о вечности сущностей и в котором, как нам представляется, нужно видеть Дунса Скота (pp. 212–213), ассоциируется также с Генрихом Гентским. В самом деле, Суарес усматривал у него учение о вечных сущностях, независимых от божественного Интеллекта (см. J. Paulus, *op. cit.*, p. 121 ss).

бытием «*quod respicit creaturam*» [«которое подобает твари»] и бытием в познании, «*quod respicit Creatorem*» [«которое подобает Творцу»]²³⁶. Творения познаются через своего рода причастность творящей Причине, ибо та же самая *species*, через которую вещь принимает формальное бытие в своей тварной субстанции (например, «человечество» в индивидуе «человек»), должна присутствовать в интеллекте познающего субъекта, чтобы вещь могла быть познана²³⁷. «*Species*» тварных природ в первую очередь принадлежат творящему Уму (точнее говоря, Слову в Уме Отца), где они соответствуют «подобиям», «идеям», согласно которым вещи принимают в свои природы различные видовые определения²³⁸; но они принадлежат также — во вторую очередь — ангельским и человеческим умам, познающим вещи такими, какими они «истинно» и «сущностно» суть в нераздельности и чистоте их родов и видов — тех «начал» познания, которые невозможно обнаружить *in rebus extra factis sub specie, in suppositis singularibus* [«в вещах, произведенных вовне как вещи одного вида, в единичных суппозитах»]²³⁹. Пребывая «несмешанным» с тварным бытием в собственном смысле, *ens cognitivum*, или «истинное сущее», принадлежит в одно и то же время творящей причинности в Слове, через Которое все начало быть, и человеческому познанию — в умопостигаемых *species*, через которые мы познаем вещи. Стало быть, необходимо, чтобы в человеческом постижении имелось определенное совпадение между причинами-образцами, коими определяются сущности тварных вещей, и умопостигаемыми «формами», посредством которых они познаются.

Species intelligibiles представляют объекты познания познающему субъекту на интеллектуальном уровне, сводя их к видовым и родовым «началам»; они суть интенциональные «подобия» форм, утверждающих вещи в их реальном бытии. Если бы форма вещи не имела своего подобия, или интенции, в познавательных способностях субъекта, если бы она не содержалась в нем по модусу интенционального бытия *species*, было бы невозможно дать объекту имя, ибо именно формы придают тварным

²³⁶ См. выше, с. 263–265.

²³⁷ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, p. 305: «...et sic universaliter unumquodque sicut habet esse per speciem suam solam in natura, puta homo humanitate, sic et cognoscitur unumquodque in sola specie suiipsius in anima cognoscentis; puta, ut prius, homo sola humanitate cognoscitur» [«...и, таким образом, подобно тому, как вообще любое сущее обладает бытием только через свою *species* в природе, например, человек — через человечность, так и познается любое сущее только в своей *species* в душе познающего; например, в приведенном выше примере, человек познается только через человечность»].

²³⁸ *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 12th, ll. 51–54: «...producta sunt ad similitudinem eius quod in Deo est et habent ideas sibi proprias in Deo, ad quas perfecte dicuntur secundum determinationem ad species distinctas ab invicem in natura» [«...производятся по подобию того, что пребывает в Боге, и обладают своими собственными идеями в Боге, в отношении к которым правильно именуется, согласно своему определению к видам, по природе различным между собой»].

²³⁹ *Ibid.*, f. 29^{ra}, ll. 17–28. См. этот текст, приведенный в примеч. 182 и 183 главы III.

вещам их видовую определенность и наименования²⁴⁰. Таким образом, в качестве «подобия» *species* есть «*unum in duobus*» [«одно в двух»]²⁴¹; она единична в той форме, которая наделяет субстанцию реальным бытием, и универсальна в интеллекте, этом «вместилище умных форм», которые в своем чистом и целостном состоянии содержатся только в нем и больше нигде. Так эти два неподобия — человеческое *intelligere* и конкретное сущее — оказываются обладающими чем-то общим, хотя и в двух разных модусах. Без соблюдения этого условия познание, требующее подобия познающего и познаваемого²⁴², было бы невозможным. Но то же самое

²⁴⁰ *Exp. in Ex.*, С.ф. 49^{ra}, l. 57 — 49^{rb}, l. 20 (пример, который здесь цитируется, в собственном смысле относится к чувственным *species*, но Экхарт распространяет его и на умопостижимое интенциональное): «Secundum, non minus evidens est de colore parietis in se et in sua specie quae est in medio, in speculo et in oculo et potissime in intellectu. Nisi enim esset color aliquo modo in sua specie intentionali in oculo, non plus videretur color quam sapor, nec magis intelligeretur homo in specie et similitudine hominis quam intelligatur lapis. Est ego color, puta albedo, in oculo, nec tamen oculum denominat ut dicamus oculum album. Rursus, nisi esset color in pariete, non diceretur paries et in oculo: sed parietem efficit et in ipso est ut forma, in oculo autem est non ut forma sed ut intentio sive similitudo. Et quia forma est ad esse, intentio sive similitudo non est ad esse nec propter esse sed ad cognoscere et propter cognoscere et videre, propter hoc paries est coloratus et non videt colorem, oculus autem e converso non est coloratus sed videt colorem. Et ideo consequenter paries est similis omni colorato et dissimilis omni non colorato, oculus autem similis est non colorato omni videnti colorem et dissimilis omni colorato; et quo minus est coloratus eo magis est videns colorem et dissimilior omni colorato; quinyumo, si quomodolibet esset coloratus, non videret colorem aliquem, ut ait philosophus. Id ipsum igitur, puta color, est in pariete et in oculo, sed sub alio esse aut potius sub alio modo essendi» [«Во-вторых, это не менее очевидно в отношении стены самой по себе и в ее *species*, пребывающей в среде, в зеркале и в глазу, а более всего — в интеллекте. Ибо если бы цвет не пребывал некоторым образом в своей интенциональной *species* в глазу, он был бы видим не более, чем вкус, и человек постигался бы в *species* и в подобии не более, чем постигается камень. Следовательно, цвет, например белизна, пребывает в глазу, однако, если можно так выразиться, не придает глазу именованье белого. С другой стороны, если бы цвет не пребывал в стене, стена не именовалась бы стеной, в том числе и в глазу; но цвет производит стену и в ней самой, как форма, и в глазу, но не как форма, а как интенция, или подобие. Поскольку же форма существует в отношении к бытию, а интенция, или подобие — не к бытию и не ради бытия, а к познанию и ради познания и видения, постольку стена окрашена, но не видит цвета, тогда как глаз, напротив, не окрашен, но видит цвет. И поэтому же, следовательно, стена подобна всему окрашенному и не подобна всему неокрашенному, тогда как глаз подобен всему неокрашенному и не подобен всему окрашенному; и чем менее он окрашен, тем лучше видит цвет и тем неподобнее всему окрашенному. Более того, если бы он был каким-нибудь образом окрашен, он вообще не видел бы цвета, по слову Философа. Итак, он, то есть цвет, пребывает в стене и в глазу, но в ином бытии, вернее, в ином модусе бытия]. — Об «именовании» (*denominatio*) объекта формой см. *ibid.*, f. 49^{ra}, ll. 19–21: «Formae autem rerum quae dant rebus speciem et nomen sunt in rebus ipsis formaliter...» [«Формы вещей, которые придают вещам вид (*species*) и имя, формально пребывают в самих вещах...»]; ll. 53–54: «Unumquodque enim nomen habet a forma» [«Все именуется от формы»].

²⁴¹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 163, n. 194.

²⁴² *Ibid.*: «Similis simili cognoscitur» [«Подобное познается подобным»]. Ср.: p. 107, n. 123; p. 21, n. 26 (отрицательное выражение того же принципа). О познании подобно-го подобным см. исследование: A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch*

условие подобия необходимо для произведения к бытию: «*Omne agens, sive in natura sive in arte, agit sibi simile, et propter hoc semper habet in se ipso id cui assimilat suum effectum. Et illud est principium quo agit agens*» [«Всякий деятель, будь то в природе или в искусстве, производит себе подобное и поэтому всегда имеет в самом себе то, чему уподобляет свое следствие. Это и есть начало, через которое действует деятель»]²⁴³. Формы, которые придают вещам видовую определенность и имена, не могли бы быть произведены Богом, если бы некоторым образом не предсуществовали в Нем. Стало быть, необходимо, чтобы неподобная Первопричина имела нечто общее со своими следствиями²⁴⁴. В этом смысле причины-образцы творений в божественном Слове тоже являются «подобиями». Так как «начала бытия и познания — одни и те же»²⁴⁵, невозможно произвести или познать вещь, оставаясь ей абсолютно чуждым. Следовательно, подобия-образцы так же необходимы для творческого действия Бога, как интенциональные подобия необходимы для человеческого познания.

Термин *ens cognitivum* имеет у Майстера Экхарта два значения: он обозначает архетипы²⁴⁶ творений в Боге и в то же время — их интенциональные «образы»²⁴⁷ в человеческом интеллекте. В обоих случаях речь идет о «подобиях»; но, как и все основанное на единотожественности, *similitudo* не принадлежит тварному универсуму²⁴⁸, который сам по себе есть «область неподобия». Стало быть, именно интеллект — «сверхъестественный», ибо, отделенный от мира конкретных субстанций²⁴⁹, обнаруживает «подобия» вещей, перенося познаваемые им объекты в «умную область» — область «истинного» бытия, которая превышает «благого» бытия вещей в их собственном естестве. «*Ad hoc facit quod veritas est in*

Gleiches in antiker und patristischer Zeit, in: *Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters*, Supplem. II: *Festgabe Clemens Bäumer*, 1923.

²⁴³ *Ibid.*, p. 23, n. 30.

²⁴⁴ *Exp. in Ex.*, C. f. 49^a, ll. 37–45: «*Adhuc autem formae rerum non essent a Deo productae, nisi in ipso essent. Omne enim quod fit, fit a simili. Non enim esset vinum ex vite potius quam ex piro, nisi esset et prae-esset in vite, non in piro, secundum illud Mat. 7: Nunquam colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus. Necessesse est igitur ut formae rerum quae speciem dant et denominant sint in Deo; et sic creatura omnis est similis Deo*» [«Кроме того, формы вещей не были бы произведены Богом, если бы не пребывали в Нем. Ибо все, что возникает, возникает от подобного. И вино не происходило бы от виноградной лозы, а не от груши, если бы не существовало и не предсуществовало в лозе, а не в груше, по слову Матфея, 7, [16]: *Собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы?* Итак, необходимо, чтобы формы вещей, дающих виды (*species*) и наименования, пребывали в Боге; и, таким образом, всякая тварь подобна Богу»].

²⁴⁵ *Exp. in Io.*, LW III, p. 21, n. 26: «*Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quodquam per alienum cognoscitur*» [«Ибо начала бытия и познания — одни и те же, и ничто не познается через чуждое». — Ср. примеч. 209.

²⁴⁶ Именуемые в немецких творениях «образами» (*bilde*). См. примеч. 133.

²⁴⁷ См. выше примеч. 226: «*Species sive imago, qua res videtur et cognoscitur*» [«Форма, или образ, через который вещь видится и познается»].

²⁴⁸ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 268–269, nn. 302–303. См. выше, примеч. 11.

²⁴⁹ См. выше, с. 206–210.

intellectu non ut res est aut natura, sed est in ipso ut intellectus, particeps divini intellectus... Hinc est quod secundum Augustinum et Platonem intellectus, veritas, virtus, scientia sunt de mundo et regione supernaturali» [«Это объясняется тем, что истина пребывает в интеллекте не как вещь или природа, но пребывает в нем как интеллект, причастник божественного интеллекта... Поэтому, согласно Августину и Платону, ум, истина, добродетель, знание принадлежат миру и области сверхъестественного»]²⁵⁰.

8. Семенные логосы и божественное Слово

Как мы видели, ничто из того, что принадлежит к порядку «подобного», «общего», не приложимо к производящей Причине, творящей «суппозиты» *sub ratione esse* [в отношении бытия]²⁵¹. Универсальность тварного сущего, позволяющая классифицировать *entia* по родам и видам, не является атрибутом «внешнего» бытия как такового, бытия «следствий»; она принадлежит образцовой причинности *sub ratione unius* [в отношении единого]: причинности, которая предполагает причастность следствия его сущностной причине²⁵², отношение конкретного к абстрактному, частного к общему, множественного к Единому. Стало быть, речь идет о внутреннем отношении «начатого» к его «началу», по ту сторону производящей причинности, в той области, где тварное бытие — это не просто следствие, но и «формальное выражение» своего прообраза²⁵³. Природа, внутренняя по отношению к интеллекту, действует, по словам Темистия, «*tamquam rememorata a causis altioribus*» [«как припоминаемая высшими причинами»] именно в силу этой причастности тварного суппозита к причине-образцу — причастности, осознать которую способны лишь наделенные интеллектом существа, познавая вещи в их «началах», коими образованы их сущности. Таким образом, природный деятель осуществляет свою причинность, подчиненную всеобщим началам, когда порождает себе «подобное», другого индивида того же вида²⁵⁴. Чтобы объяснить это скрытое присутствие общего в частном, Майстер Экхарт использует, развивая его, учение о «семенных логосах» из «Буквального толкования на книгу Бытия» («*De Genesi ad litteram*»)²⁵⁵. У св. Августина оно служит объяснением того, каким образом Бог, создавая новые сущие, продолжает действовать в мире, совершенном и упорядоченном раз и навсегда в течение шести дней творения²⁵⁶. Но не предварительное творение в первоначальных зародышах и не последующее сохранение биологических видов интересуют тюрингского доми-

²⁵⁰ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, p. 360.

²⁵¹ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 97–100.

²⁵² См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 219–222.

²⁵³ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, p. 246.

²⁵⁴ См. примеч. 217.

²⁵⁵ *Exp. in Genes.*, I^a ed., LW I, p. 67, n. 98.

²⁵⁶ *De Genesi ad litteram*, V, c. 7 (PL 34, col. 328); VI, c. 6; c. 10 (col. 342–343; 346) и *passim*.

никанца, когда он говорит об этих «первых и начальных причинах, которые Августин назвал семенными логосами»²⁵⁷. У Экхарта это стоическое понятие призвано обосновать познаваемость творений, соотнося последующее по отношению к вещам человеческое познание с божественным пред-знанием, «в начале» определившим неизменные сущности всего сотворенного.

У св. Августина «тайные и невидимые логосы», первично посеянные в «водную стихию», суть тварные начала, призванные поддерживать в растительных и животных природах их сообразность божественным идеям, заключенным в Слове, через Которое все начало быть. Стремясь, подобно Плотину, избежать опасности детерминизма²⁵⁸, а также по соображениям, связанным с Писанием, св. Августин ограничил поле деятельности семенных логосов природами, подчиненными закону воспроизводства²⁵⁹. Несмотря на общность имени (*rationes*), нельзя отождествлять августиновские семенные логосы, эти зародыши органических природ, предсуществующие в материи, с творческими идеями Бога, предшествующими возникновению всех тварных сущих без исключения. У Майстера Экхарта тайное присутствие семенной силы простирается на все тварные природы, ибо оно составляет необходимое условие их познаваемости: «*Sciendum ergo quod virtus seminalis rerum universaliter stat in obscuris abdissimorum principiorum cuiuslibet rei, qualia sunt genus et differentia quae speciem sive naturam et essentiam fundant et constituent*» [«Итак, надлежит знать, что семенная сила вещей вообще заключается во мраке сокровеннейших начал всякой вещи, каковыми являются род и видовое отличие. Они основывают и образуют вид, или природу и сущность»]²⁶⁰. Настаивая на «внутреннем присутствии» семенной силы в тварных субстанциях²⁶¹, Экхарт различает степени этого внутреннего

²⁵⁷ *Exp. in Genes.*, I^a ed., loc. cit. — Резюмируя этот аспект учения о «семенных логосах», Майстер Экхарт просто скажет: «*Secundo notandum, quod Deus simul creavit caelum et terram et omnia quae in eis sunt in statu suo et plenitudine sua, in species perfecta et forma et in eleccione accidentium, sed non simul apparuerunt. Exemplum de agricul- lo seminante simul diversa genera seminarum in terra. Pars autem oritur post unum diem, alia pars post 2 dies, alia pars post 3 dies; sed omnia semina proiecta fuerunt in una hora*» [«Во-вторых, надлежит заметить, что Бог одновременно создал небо и землю, и все, что на них, в их надлежащем состоянии и полноте, в совершенном виде, и форме, и подборе акциденций; но они проявились не одновременно. Пример — земледelec, одновременно сеющий в землю разные семена. Часть их дает всходы через день, другая часть — через два дня, третья — через три дня. Но все они были брошены в землю в один и тот же час»] (*Ibid.*, p. 54, n. 18). Издатель дает здесь ссылку на текст Май- монида.

²⁵⁸ *Enn.* III, 1, 7, ed. «Belles Lettres», III, p. 14.

²⁵⁹ *De genesi ad litteram*, VII, c. 24 (PL 34, col. 368: разумная душа Адама, сотворенная совершенной в первый день, была вложена в животное тело, развившееся из зародыша, пред-сформированного в стихиях).

²⁶⁰ *Exp. in Genes.*, I^a ed., LW I, p. 67, n. 98.

²⁶¹ *Ibid.*: «...li “in” in proposito notat intraneitatem» [«...где “в” означает внутреннее при- сутствие»]. — Комментируемый текст — это текст книги Бытия, 1, 11: «*Faciens fructum*

присутствия общего в частном²⁶² — степени тайной причастности формы, индивидуализированной в материи, к той сущностной причине, которая утверждает каждое сущее в его роде и виде²⁶³. Так как «*species* содержатся лишь в нагих и чистых умах», как часто повторяет Майстер Экхарт, ссылаясь на Порфирия²⁶⁴, этот сущностный аспект тварных вещей, не актуализированный и не явленный в их собственных природах, обнаруживается лишь в умопостигаемой *species*, то есть в умопостигаемом «подобии» формы в человеческом интеллекте. Следовательно, *intranseitas* [внутреннее присутствие] семенных логосов в субстанциях принадлежит к уровню интеллекта, который соприсроден «внутреннему характеру» познания²⁶⁵.

Семена, призванные подчинить вторичную причинность тварных форм «началам» видов и родов, служат для человеческого интеллекта зародышами всего познаваемого естественным путем. Майстер Экхарт называет *semen scientiarum* [семенем наук] этот *habitus* [природный навык] начал, позволяющий человеку в умозрительном постижении отличать истинное от ложного. Тот же самый свет разума, который выступает в нас началом «божественного и высшего света», позволяет также различать в практическом постижении добро и зло. Следовательно, он не только является семенем наук в интеллекте, но и *semen virtuti-*

iuxta genus suum, cuius semen in semet ipso sit) [«...приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле»]. — Естественная потенциальность материи в сравнении с формой, ее «приниженность», тоже может быть названа *semen* (*Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 39^{ra}, ll. 38–42).

²⁶² *Ibid.*, pp. 67–68, n. 99. — Ср. pp. 89–90, n. 270 (относительно слов *per memet ipsum iuravi* — «Мною клянусь», Быт. 22, 16). — Выражение *in memet ipso* [«во мне самом»] соответствует трем ступеням «внутреннего присутствия»: 1) акциденции (*in*); 2) видо-вому отличию (*in memet*); 3) роду (*in memet ipso*).

²⁶³ Эти три ступени, в которых осуществляется *perfecta intranseitas* [совершенное внутреннее присутствие], суть «длина, ширина и глубина, или высота» (ср. Еф. 3, 18) каждого предмета. См. *loc. cit.* и сл., р. 68, n. 100. Ср. немецкую проповедь II (DW I, р. 182), где эти три измерения сравниваются с тремя родами познания: чувственным, рациональным и интеллектуальным. В этом можно разглядеть зависимость Майстера Экхарта от одного места из *De anima* (I, 2, 404 b 18–27), где Аристотель приписывает Платону использование в его устном учении пифагорейской теории четвериц. См. P. Kurcharski, *Études sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, ed. «Belles Lettres», 1954.

²⁶⁴ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 94 и примеч. 165; ср. выше, с. 258–259.

²⁶⁵ См.: БТ. 2005. Вып. 40. С. 40–42. См. этот фрагмент из *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 30^{rb}, ll. 56–61, где Майстер Экхарт хочет подчеркнуть превосходство интеллекта над волей: «Primo, quia accipit (intellectus) ex sui natura rationem rerum, “quod quid est” sive quidditatem nudam, voluntas autem accipit rem iam extra, in materia, obumbratam et permixtam alieno, nec plenam nec perfectam. Secundo, quia accipit intellectus, iuxta nomen suum intus, in principiis essentialibus et causalibus, ipsum rem» [«Во-первых, он (интеллект) в силу своей природы принимает в себя сущность вещи, “то, что она есть”, то есть голую чтойность; воля же принимает вещь уже внешнюю, в материи, затемненную и смешанную с иным, неполную и несовершенную. Во-вторых, интеллект, согласно своему имени “intus” <внутри>, принимает в себя саму вещь, в ее сущностных и причинных началах»].

tis [семенем добродетели] в разумной воле²⁶⁶. Этот «свет лица» Господа, запечатленный в нас (Пс. 4, 7), пребывает вовеки и не может угаснуть вследствие греха²⁶⁷. В умозрительной области он являет себя как *habitus* первоначал, которые св. Фома называет также *scientiaum semina* [семена науки]. Это выражение, заимствованное у Аквината и понятое в смысле «семенных логосов», у тюрингского доминиканца послужит исходным пунктом весьма далекого от томизма учения о действующем интеллекте. Разумеется, чтобы постижение материальных природ стало возможным, необходимо, по мнению Экхарта, упражнение чувств; но создается впечатление, что в этой теории познания умопостигаемые *species*, извлеченные из чувственных образов [*phantasmata*], отнюдь не присоединяются к тому пребывающему в нас *lumen intellectuale* [умному свету], в коем св. Фома видел «некое подобие, причастное нетварному свету, заключающему в себе вечные сущности [*rationes*]»²⁶⁸. С точки зрения Аквината, умопостигаемые *species* должны обосновать познание общего, которое не вынуждало бы нас признавать, вслед за Платоном, «*universalia extra animam per se subsistentia*» [«существующие сами по себе универсалии вне души»]²⁶⁹. Кроме того, познание вещей исключительно через их причастность своим идеям, «*sicut platonici posuerunt*» [«как утверждали платоник»], было бы невозможным²⁷⁰. Как мы видели, Майстер Экхарт тоже

²⁶⁶ Речь идет о синдересисе [нравственном сознании], который Майстер Экхарт сопоставляет, цитируя Оригена, с *intellectus principiorum* [постижением первоначал] в *Lib. Parabol. Genes.*, C.f. 38th, ll. 25–46. — О синдересисе см. O. Lottin, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, 1948.

²⁶⁷ *Lib. Parabol. Genes.*, C.f. 39th, ll. 21–34: «Semen autem scientiarum habitus est principiorum quae naturaliter nota sunt omnibus, per quae habet et potest iudicare homo de veritate et falsitate, quantum ad intellectum speculativum, et inter bonum et malum, quantum ad intellectum practicum. Lumen ergo rationis in nobis, quod est principium divini et superni luminis, semen est tam virtutum quam scientiarum, de quo exponi potest illud: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultis tui, Domine*. Hoc lumen semper manet et eius actor est Deus. Propter quod obscurari potest per incuriam, deleri per malitiam non potest, ut supra dictum est ex Origene» [«Семя наук есть природный навык постижения первоначал, которые по природе известны всем, через которые человек обладает истиной и ложью и может судить о них посредством умозрительного интеллекта, и различать между добром и злом посредством интеллекта практического. Следовательно, свет разума в нас, который есть начало божественного и высшего света, служит семенем как добродетелей, так и наук. В таком смысле можно понять слова (Псалмопевца): *Многие говорят: Кто покажет нам благо? Запечатлен на нас свет лица Твоего, Господи* (ср. синод. пер.: «... Яви нам свет лица Твоего, Господи!»). Этот свет пребывает всегда, и его источник — Бог. Поэтому он может затемниться через небрежение, угаснуть же через прегрешение не может, как сказано выше со слов Оригена». — Выше (f. 38^{ra}) Экхарт сослался на Оригена (*IV Гомилия на книгу Бытия*, PG 12, col. 212) в связи с неразрушимостью «образа небесного человека». — См. ту же авторитетную цитату из Писания (Пс. 4, 7), использованную в том же смысле, у св. Фомы, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 5 (речь идет о действующем интеллекте).

²⁶⁸ *De veritate*, XI, 1, Resp.: «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina» [«В нас присутствуют некие семена наук»].

²⁶⁹ См. примеч. 225.

²⁷⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 55.

признавал определенную роль за умопостигаемыми *species* в познании. Он даже говорил — развивая учение о «совершенном образе», по природе тождественном своему прообразу, — что, «согласно Аристотелю и вопреки Платону», вещь познается не через идею, а через *species*²⁷¹. Но что означает здесь *species* — «образ» реального объекта или его идеальный архетип? Оба решения были бы равно верными, так как вечные логосы в божественном Интеллекте и умные формы в человеческом познании равно суть «подобия» по отношению к тварным вещам. В самом деле, коль скоро умопостигаемые *species* Экхарта принимаются действующим интеллектом в «замкнутом» внутреннем пространстве чувственных вещей, из их чувственных образов [*phantasmata*], будет столь же верным утверждать, что тварные вещи принимаются в свет интеллекта, ибо он обладает их видовыми семенными логосами и служит естественнымместилищем умных форм [*species*].

Приходится признать, что зародыши естественных знаний имеют у Майстера Экхарта и у св. Фомы разный смысл. У Ангельского доктора «*semina scientiarum*», или «первые начала», — это роды и виды не вещей, а очевидных понятий (таких, как «бытие», «единство», «целое больше части»), которые актуализируются в свете действующего интеллекта всякий раз, когда он вступает в соприкосновение с данными чувственного опыта. Для св. Фомы *prima intelligibilia principia* [первые начала умопостигаемого] — это не врожденные истины и не своего рода подобия кантовских категорий. Это те пред-понятия, «предсуществование» которых в человеческом интеллекте есть не что иное, как способность интеллекта непосредственно и, так сказать, спонтанно образовывать их при познании всякой вещи, извлекая из чувственного образа умопостигаемую *species*²⁷². Совершенно иначе обстоит дело у Майстера Экхарта: *semen scientiarum*, или *habitus principiorum* действующего интеллекта, выполняет функцию, аналогичную функции «семенной силы», которая при порождении форм низшими в сравнении с интеллектом естественными деятелями призвана обеспечить их сообразность причинам-образцам каждого вида. В обоих случаях вторичная причина действует в силу высшей причинности: *habitus* науки в интеллекте, как и порождение субстанциальных форм в материи, зависит от «семенного логоса» и осуществляется *in virtute superioris* [силою высшего]²⁷³. Если действующий интеллект

²⁷¹ *Serm. lat.* XLIX, 2 (*Cuius est imago haec?*), LW IV, p. 424, n. 509: «Quinto, quod omne alienum sive aliud est extra rationem imaginis, puta lapis, color et omnia huiusmodi. Propter hoc, secundum Aristotelem, contra Platonem, cognoscitur res per sui speciem, non per ideam» [«В-пятых, все чуждое или иное внеположно сущности образа, например, камень, цвет и тому подобное. Поэтому, согласно Аристотелю и вопреки Платону, вещь познается через ее умную форму (*species*), а не через идею»].

²⁷² *De veritate*, XI, 1. — См. É. Gilson, *Le thomisme*, 5^e éd., pp. 303–304.

²⁷³ *Lib. Parabol. Genes.*, C.f. 40^{va}, ll. 1–26: «Iterum etiam, ratio in Deo (et universaliter in causa) ad duo respicit: ad cognitionem scilicet, quae per caelum, et ad generationem, quae per terram parabolice intelligitur. Ecclesiastis primo: *generatio praeterit, generatio advenit*,

у Майстера Экхарта актуализирует знание всех вещей, возводя объект на умопостигаемый уровень его вида, то это происходит именно потому, что «первые начала» тварных сущностей всегда присутствуют в интеллекте в своеобразном платоновском памятовании вечных логосов, *in abdito mentis* [в тайнике души]. *Habitus* первоначал и роль действующего интеллекта в теории познания Экхарта не имеют ничего общего с томистским аристотелизмом. Они принадлежат ноэтике, придающей августиновской иллюминации более выраженный платоновский характер, как это имеет место и у современника Экхарта, Дитриха Фрайбергского, который тоже был немецким доминиканцем. Но обратимся к текстам и приведем то место из «Притч книги Бытия», где Майстер Экхарт, опираясь на речение Писания «Всякая премудрость — от Господа» (Сир. 1, 1), заявляет: «*In virtute enim primorum principiorum naturaliter animae impressorum a Deo est virtualiter et radicaliter omnis scientia, secundum omne sui. Propter quod etiam Plato ponebat scientias animae concreatas, per studium vero et exercitium*

*terra autem in aeternum stat. Et hoc est quod hic dicitur "habebat duas filias", naturam scilicet intellectualem et corporalem vel cognitionem et generationem. Cognitione per Rachel intelligitur, unde dictum est quod Rachel erat decora faciae et venusto aspectu; generatio vero per Liam quae fecunda erat in generando, ut ibidem dicitur. Ubi adhuc advertendum quod Laban dedit utrique filiae ancillam sive servam: generationi siquidem servit alteratio, scientiae vero labor et studium sive anxietas. Ecclesiastici 1^o: qui addit scientiam, addit et dolorem. Nonnulli libri habent "laborem". In fabulis poetarum scribitur quod lecticam fytologiae (sic! вместо Philologiae) portabant duo iuvenes, labor et amor scilicet, et duae iuenculae, cura et vigilia scilicet. Istis enim quatuor, utpote servis et ancillis disponentibus, habitus scientiae acquiritur, sicut quatuor qualitatibus primis accidentalibus forma substantialis in materia. Iohelis, 2^o: Super servos meos et ancillas meas effundam spiritum meum. "Servos meos" ait "et ancillas", quia, sicut qualitates primae non educunt formam substantialem virtute propria sed in virtute agentis superioris, sic labor et studium non inducunt scientias et virtutes nisi in virtute superioris. Ecclesiastici, 1^o: Omnis sapientia a domino Deo est» [«Далее, логос в Боге (и вообще в причине) относится к двум вещам, а именно, к познанию, которое подразумевается под небом, и к порождению, подразумеваемому под землей. У Екклесиаста, 1, 4, сказано: Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки. О том же говорится в словах "он имел двух дочерей", а именно, умную и телесную природу, или познание и порождение. Под Рахилью подразумевается познание; поэтому сказано, что Рахиль была красива станом и красива лицом; порождение же — под Лией, которая была плодovitа, как сказано там же. Нужно также отметить, что Лаван дал обоим по служанке, или рабыне: порождению служит пылкость, познанию же — труд и усердие, или устремленность. Сказано у Екклесиаста, 1, 18: Кто умножает познание, умножает скорбь, а в некоторых списках стоит: "труд". В повествованиях поэтов пишут, что паланкин филологии носили два юноши — Труд и Любовь, и две юницы — Усердие и Бдение. Ибо через этих четырех, как услужливых рабов и слуг, приобретается навык науки, как через четыре первых акцидентальных качества — субстанциальная форма в материи. Сказано у Иоила, 2, 29: На рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего. Он говорит: "Рабов моих" и "рабынь", потому что, как первые качества выводят субстанциальную форму не собственной силой, но силой высшего деятеля, так Труд и Усердие вводят науки и добродетели только силою высшего. Сказано у Сираха, 1, 1: Всякая премудрость — от Господа»]. — Майстер Экхарт ссылается здесь на сочинение Марциана Капеллы: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, lib. II, 143–146. См.: ed. F. Eyssenhardt (Teubner 1866), S. 41.*

sensuum ex mentis abdito ad aciem (ms. ariem) intelligentiae revocari [«Всякая наука, согласно всему, что к ней принадлежит, виртуально и радикально существует в силу первоначал, по природе запечатленных в душе Богом. Поэтому и Платон полагал, что науки сотворены вместе с душой, а через научение и упражнение чувств вызываются из тайника души на острие ума»]²⁷⁴.

То, чем действующий интеллект обладает в тайнике души, то, что равно присутствует *«in obrutis abditissimorum principiorum»* [«в сокровеннейших началах»] всякой тварной вещи, есть идеальный «логос», истинная — ибо «изначальная» и «сущностная» — Первопричина²⁷⁵ творений. Это «семя само по себе», семенной логос, или слово вещей, не было пред-сотворено в водной стихии земных природ, как семенные логосы Августина: оно принадлежит к области «за небесных вод»²⁷⁶. Таким образом, чувственные объекты познания, будучи взяты в их сущностных причинах, или основаниях, переносятся человеческим интеллектом в иной онтологический порядок: *«Quia altius esse habet res in ratione sua seminali quam sit esse terrenum, materiale, palpabile, visibile, ad modum aquarum quae super caelos sunt»* [«Ибо вещь в ее семенном логосе обладает более возвышенным бытием, чем бытие земное, материальное, осязаемое, зримое: бытием по способу вод, пребывающих над небесной твердью»]²⁷⁷. Действующий интеллект именно потому способен абстрагировать «умопостигаемую *species*» от чувственного образа, что он в самом себе обнаруживает «семенные логосы» всего существующего: в противном случае он не мог бы уподобить творения их сущностным причинам, дабы их познать и определить.

²⁷⁴ *Ibid.*, продолжение, ll. 26–31. См. *Prologus in Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 24^{ra}, ll. 40–49: «Deus autem, veritas ipsa, auctor scripturae, omne quod verum est simul suo intellectu comprehendit, inspirat et intendit. Propter quod, ut ait Augustinus, ipsam scripturam sic secunda- vit, ut in ipsa sperserit et impressum sigillaverit omne quod intellectus omnium elicere potest. Propter quod etiam Academici ponebant omnes scientias intellectivas, puta divinas et natu- rales, et iterum virtutes, quantum ad scientias morales, esse animae concreatas» [«Бог, то есть сама Истина и автор Писания, одновременно объемлет Своим умом, вдохновляет и направляет все истинное. Поэтому, как говорит Августин, он так устроил само Писание, что в нем посеял и запечатлел все то, что может извлечь интеллект всех людей. Поэтому же и платоники полагали, что все созерцательные науки, божественные и естественные, а также, что касается моральных наук, добродетели сотворены одновременно с душой»].

²⁷⁵ См. *Super Eccl.*, cap. 24, C. f. 79th, ll. 44–51; Den., p. 566: «Intellectus enim est in figura aquila illa grandis, Ezech. 17, *longo membrorum ductu, quae venit ad Libanum et tulit medullam cedri, id est principia rei, et summitatem frondium eius avulsit, rationem rerum scilicet in sum- mitate causarum originalium sive primordialium, priusquam in res ipsas procedant* (Denifile: prodeant), *in solis puris nudis intellectibus latentes apprehendit»* [«Интеллект представлен в образе того *большого орла с большими крыльями*, Иез. 17, 3, который долетел до Ливана и сорвал верхний из молодых побегов кедра, то есть начала вещи, и снял с кедра верхуш- ку, что означает: он постигает логосы вещей в избылии первоначальных, или первич- ных, причин скрытыми в нагих и чистых умах, прежде чем эти логосы вступят (Денифль: войдут) в сами вещи»].

²⁷⁶ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 184–186.

²⁷⁷ *Exp. in Genes.*, I^a ed., p. 68, n. 100.

Упражнение чувств требуется именно для того, чтобы предоставить действующему интеллекту возможность произвести пред-знание тварных сущих в их вечных логосах, неизменно актуальных *in abdito mentis*²⁷⁸.

Нужно добавить, что необходимость прибегать к чувственному опыту не является, с точки зрения Майстера Эхкарта, нормальным условием для человеческого интеллекта, «сверхприродного» по своей природе: обращение к чувствам становится необходимым для извращенного интеллекта, замутненного первородным грехом²⁷⁹. До грехопадения Адама «внешние вещи не препятствовали первому человеку ясно созерцать умопостигаемые следствия в излучении — естественном или благодатном — первой Истины»²⁸⁰. «*Ante peccatum versabatur homo in intellectuabilibus in quibus est*

²⁷⁸ Отождествление действующего интеллекта с *abdito mentis* [тайником души] св. Августина — не единственный пункт, в котором теория познания Майстера Эхкарта сближается с соответствующей теорией Дитриха Фрайбергского. См. по этому конкретному вопросу тексты Дитриха, опубликованные в издании: E. Krebs, *op. cit.*, pp. 70–74 (*De tribus difficilibus articulis*) и pp. 167–168 (*Tractatus de intellectu et intelligibili*, cap. 37).

²⁷⁹ *Exp. in Genes.*, I^a ed. (вторая редакция), С. f. 18th, ll. 35–36: «Et erat rectitudo de qua Eccles. 12^o dicitur: *Deus fecit hominem rectum*. Et supra, capitulo primo, dicitur: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, id est lux intellectus et ratio, “super aquas”, id est super passiones in quibus cadit bonum et malum. Cum autem secutus est desideria sensibilium, incidit in necessitatem comedendi cibos malos et adaequatus est iumentis in modis ciborum suorum, secundum illud psalmi: *homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus illis*. In primo enim statu acceperat vesci delectabilibus intelligibilibus et delectari in quiete et pace, secundum illud supra, 2^o: *Ex omni ligno paradisi comede, quantum ad intellectibilia, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas*, quantum ad sensibilia in quibus est bonum et malum. Praedictis concordat quod Thomas dicit, quod primus homo vidit Deum multo eminentius per intelligibiles effectus quam per sensibiles. A consideratione autem lucida intellectibilium effectuum impeditur homo in statu quo nunc sumus per hoc quod distrahitur a sensibilibus et occupatur circa ipsa» [«И была праведность, о которой у Экклес., 7, 29, сказано: *Бог сотворил человека правым*. И выше, в первой главе (книги Бытия), сказано: *Дух Божий носился над водою*, то есть свет интеллекта и разум; “над водою” — значит, над страстями, по отношению к которым определяется добро и зло. Но так как человек последовал желаниям чувственных вещей, он стал нуждаться в дурной пище и уподобился в своей пище скоту, как сказано в псалме (48, 21): *Человек, который в чести и неразумен, уподобляется неразумным животным и становится похож на них* (в синод. пер.: *Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают*). Ибо в первоначальном состоянии человек питался усладительными умопостигаемыми вещами и наслаждался в покое и мире, как сказано выше, в главе второй (книги Бытия): *От всякого дерева в саду ты будешь есть*, то есть от умопостигаемого, а *от дерева познания добра и зла, не ешь от него*, то есть от чувственного, в коем пребывает добро и зло. С этим согласуется то, что говорит Фома: что первый человек намного превосходнее видел Бога через Его умопостигаемые следствия, нежели через чувственные. Но в том состоянии, в каком мы пребываем ныне, ясному созерцанию умопостигаемых следствий препятствует то, что человек увлекается чувственным и привязывается к нему»]. — Здесь приводится следующее место из св. Фомы: *Summa theologiae*, I, q. 94, a. 1.

²⁸⁰ *Ibid.*, f. 18th, l. 56 — f. 18^{va}, l. 3: «Primus autem homo non impediabatur per res exteriores a clara contemplatione intellectibilium effectuum quae incipiebat ex irradiatione primae veritatis naturali vel gratuita» [«Но первый человек не испытывал помехи со стороны внешних вещей в созерцании умопостигаемых следствий, берущем начало в естественном или благодатном излучении первой истины»]. — Ср. у св. Фомы, *loc. cit.*: «...intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive

verum proprie, non bonum, nec intendebat sensibus in quibus cadit bonum et malum, ex VI Metaphysicae [«До грехопадения человек без труда прозревал умопостигаемое, в коем в собственном смысле заключено истинное, но не благое; и не стремился чувствами к тому, в чем, согласно книге VI *Метафизики*, заключается добро и зло»]²⁸¹. Таким образом, земной рай был той «целостной, или умной, областью» (*regio totalis sive intellectualis*)²⁸², тем естественным уровнем наделенной интеллектом души, откуда человек пал, сделавшись внешним для себя самого через свое незаконное желание познать добро и зло, принадлежащие собственной, низшей

gratuita] [«... умопостигаемых следствий, которые он воспринимал благодаря излучению первой истины, либо в естественном, либо в благодатном познании»]. — См. весь этот фрагмент в окончательной редакции *Exp. in Genes.*, где Майстер Экхарт приводит обширные цитаты из Моисея Маймонида, пытаясь согласовать их со св. Фомой (С. f. 18^{ra-va}). Однако, по мнению еврейского аристотелика относительно первоначального состояния Адама (мнению, усвоенному Экхартом, см. следующее примечание), “non erant in eo potentiae per quas intenderet sensibilibus, nec apprehendebat illa” [«в нем (Адаме) не было способностей, посредством которых он обращался бы к чувственному, и он не воспринимал его»] (f. 18^b, ll. 7–9).

²⁸¹ *Ibid.*, f. 18^b, ll. 26–30. Такой вывод Экхарт делает из текста Маймонида, *Dux neutrorum*, I^a Pars, c. 2 (ed. Paris 1520, ff. V^a–VI^a). Цитируя Моисея Маймонида в этом первом пересмотре Комментария на книгу Бытия, Майстер Экхарт стремится превознести интеллектуальное состояние первого человека в платоновском духе, не соответствующем текстам Аквината, которые он тоже использует. В *Lib. Parabol. Genes.* тот самый текст св. Фомы, который уже цитировался выше (см. примеч. 280), угадывается в изложении, где Экхарт пытается опереться на авторитет св. Августина (С. f. 35^{vb}, ll. 43–54): «In statu enim illo homo speculabatur Deum non per inferiora et exteriora, ut per illa Deum intelligeret, sed e converso illa per Deum, ex irradiatione enim primae veritatis incipiebat eius cognitio, sive naturalis sive gratuita, et cognovit Deum in effectibus interioribus et intellectualibus. Et hoc est quod Augustinus dicit XI^o super Genesim, post medium, quod Deus loquebatur homini instituto instrinsecus, scilicet vel effabilibus vel ineffabilibus modis, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quaecumque per tempora non fiunt simul» [«В том (первоначальном) состоянии человек не Бога созерцал через низшее и внешнее, чтобы через него постигнуть Бога, а, наоборот, созерцал низшее и внешнее через Бога, ибо человеческое познание — естественное или благодатное — имело началом излучение первой истины, и человек познавал Бога в Его внутренних и умных следствиях. Именно это говорит Августин в книге XI *Комментария на книгу Бытия*, во второй половине: что Бог говорил с человеком, утвердившись внутри него, выразимо или невыразимо, — так, как Он говорит с ангелами, самой несообщаемой истиной просвещая умы тех, в ком интеллект одновременно познает все не одновременно возникшее во времени»]. — Ср. св. Августин, *De Genesi ad litteram*, lib. XI, c. 33, n. 43, PL 34, col. 447.

²⁸² *Lib. Parabol. Genes.*, С. f. 30^{vb}, ll. 51–54: «Lignum enim vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali. Notandum quod in regione totali sive intellectuali sunt duae potentiae, intellectus et voluntas. Intellectus vero praestantior est...» [«Древо жизни посреди рая и древо познания добра и зла. Надлежит заметить, что в целостной, или умной, области есть две способности — интеллект и воля. Но интеллект стоит выше...»]. С. f. 30^{va}, ll. 8–11: «Ex praemissis patet primo propter quod lignum vitae et lignum scientiae boni et mali dicuntur producta in medio paradisi, id est regione intellectuali, duo quaedam, intellectus et voluntas» [«Из сказанного выше явствует, во-первых, почему древо жизни и древо познания добра и зла называются растущими посреди рая, то есть в умной области; а два их потому, что они суть интеллект и воля»].

в сравнении с интеллектом, природе вещей. Этот потерянный рай есть *saeculum intellectuale* [умный эон], своего рода κόσμος νοητός, интериоризованный в душе; высшее совершенство разумной души, согласно Авиценне, в том, «*ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius, quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis*» [«...чтобы стать умным эоном и чтобы в ней выразилась форма целого, доколе не усовершенствуется в ней расположение вселенского бытия»]²⁸³. Но это и есть тот трансфизический уровень, которого должен достигнуть метафизик, постигая сущности вещей по ту сторону внешних причин, в чисто формальном характере их чтойностей²⁸⁴. Заметим, однако, что этот рай «истинного бытия», излучающий «подобия»-образцы всех вещей, не удовлетворил бы человека, созданного не только «по подобию», но и «по образу Божиему»: для него венцом совершенства является не подобное, а Единое. «*Deus autem unus est... ideae vero plures sunt; etiam simile semper plurimum est*» [«Но Бог един... а идеи множественны; и подобное тоже всегда множественно»]²⁸⁵.

«Подобие», основанное на тождестве и укорененное в Едином²⁸⁶, находится лишь в умной области, где человеческое познание обретает причастность к божественному интеллекту. Этот умопостигаемый мир в душе предстает как единый и множественный, ибо «семена», то есть идеальные логосы, представляют собой не что иное, как множество божественных подобий, определяющих различные виды творений. Но поскольку наделенный интеллектом человек устремлен к Единому, будучи сотворен «по образу божественной субстанции»²⁸⁷, он причастен единству Интеллекта Отца, в коем все «семенные логосы» суть не что иное,

²⁸³ *Exp. in Genes.*, I^a ed. (пересмотренный текст СТ), С. f. 12^{rb}, l. 56 — 12^{va}, l. 4: «...intellectus, ut sic, est quo est omnia fieri, non huius aut hoc decretum ad speciem. Unde, secundum philosophum, est quodammodo omnia et totum ens. Unde Avicenna 9 Metaphysicae, capitulo 7^o, sic ait; “sua perfectio animae rationalis est ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius, quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat intellectum instar esse totius mundi» [«...интеллект, как таковой, есть то, через что возникает все; он не то и не принадлежит тому, что осуждено (познавать) через *species*. Поэтому, согласно Философу, он некоторым образом есть все, всецелое сущее. Поэтому Авиценна в книге XI *Метафизики*, в главе 7, говорит так: “Собственное совершенство разумной души — в том, чтобы стать умным эоном и чтобы в ней выразилась форма целого, доколе не усовершенствуется в ней расположение вселенского бытия, и таким образом величина бытия всего мира не превзойдет интеллект»]. — Это место из *Метафизики* Авиценны (ed. Venetiis 1508, f. 107^{ra}), приведенное здесь в сокращенном виде, упоминается в *Serm. lat.* XI, 1, LW IV, p. 116, n. 112. Оно буквально и более точно воспроизводится в *Serm. lat. Qui odit animam suam in hoc mundo*, LW IV, pp. 460–461, n. 550.

²⁸⁴ См.: БТ. 2005. Вып. 40. С. 41–46.

²⁸⁵ *Exp. in Io.*, С. f. 121^{rb}, ll. 25–27.

²⁸⁶ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 268–269, nn. 302–303. Ср. Actes du procès, Archives... I, p. 209: «Radix similitudinis est unum ipsum, et propter ipsum placet, sapit et delectat simile, displicet dissimile» [«Корень подобия есть само единое, и ради него подобное привлекает, радуется и улаживает, а неподобное отвращает»].

²⁸⁷ Actes du procès, *loc. cit.* — Это учение Экхарта, выраженное в новой редакции *Exp. in Genes.* (С. f. 12^{va-vb}) и в *Exp. in Io.* (С. f. 121^{rb}), обнаруживается и у Дитриха Фрайбергского. См. E. Krebbs, *op. cit.*, pp. 75–76.

как единый «Логос», или «Семя». Так *semen scientiarum* Майстера Экхарта, этот сокровенный источник «первоначал» всех вещей, явленных действующему интеллекту, в конечном счете оказывается самым божественным Словом: «*Hoc semen est Verbum Dei*» [«Это семя есть Слово Божие»]²⁸⁸. Могло ли учение о семенных логосах выполнять у Экхарта иную функцию, кроме как привести все «зародыши», образующие логическую структуру тварных сущих, к совпадению в божественном Логосе, этом Первоначале формальной и образцовой причинности? В Интеллекте Отца «логосы», или «чтойности», творений отождествляются с внутренним — «молчащим» — Словом. Вот почему, говоря о причинах-образцах, или о «сущностных» причинах, в силу которых творения «суть то, что они суть», Майстер Экхарт употребляет почти все время единственное число: *semen* [семя], *ratio* [логос], *quidditas* [чтойность]²⁸⁹.

Поскольку Слово «предсуществует» в Отце, «как семя в своем начале»²⁹⁰, прежде чем быть «произведенным» через порождение и овнешнение в творении, постольку эти три вида присутствия «семенных логосов» — в Боге, в человеческом интеллекте и в трансцендентной глубине тварных вещей — нельзя отделить от другого понятия, восходящего к стоикам, которое тоже употребляется Майстером Экхартом. Выше²⁹¹ мы уже встречались с различием между логосом = *ratio*, внутренним Словом в Интеллекте Отца, и «словом» произнесенным, произведенным вовне Интеллекта, то есть сотворенным. В немецкой проповеди *Quasi stella matutina* (9) Экхарт различает три модуса «слова»: между словом-тварью (*vürbrächt wort*) и Словом в Интеллекте Отца (*unvürbrächt und unbedächt*) он вводит «слово помысленное и произ-

²⁸⁸ *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 39^{ra}, ll. 34–38 (продолжение текста о зародышах наук, приведенного в примеч. 267): «*Hoc semen est verbum Dei, Luc. VIII^o. De hoc enim semine Io. 1^o dicitur: "Erat lux vera quae illuminat omnem hominem", quantum ad intellectum scilicet speculativum in cognitione veri et quantum ad intellectum practicum in operatione boni*» [«Это семя есть слово Божие, Лк. 8, (11). Об этом же семени сказано у Ин 1, (9): *Был свет истинный, Который просвещает всякого человека*, а именно, его умозрительный интеллект — в познании истины, а его практический интеллект — в совершении добра»].

²⁸⁹ Эти три термина становятся синонимами в том фрагменте из *Lib. Parabol. Genes.*, где Майстер Экхарт говорит о *ratio*, или *quidditas*, парафразируя св. Иоанна 1, 3 (C. f. 29^{va}, ll. 13–21): «*Rerum producendarum <ratio> intra producentem est et intellectu est, semen est et ipsi convenit ex sui natura esse primum et principium. In 1^o: "in principio erat verbum". Grecus — "ratio". Ad ipsam enim, per ipsam et secundum ipsam res productae et cognoscuntur et sunt id quod sunt. Et sine ipsa cognitum et factum est nihil. Quidditas enim rerum, quae est ratio, est radix et causa prima est omnium quae de re quaecumque vel affirmantur vel negantur*» [«Логос (ratio) вещей, которым надлежит быть сотворенными, пребывает внутри творящего, в интеллекте; он есть их семя, и ему надлежит по природе быть первым и началом. Как сказано в главе первой (Ин, стих 1): *В начале было Слово*, греч. <логос, то сть> "ratio". Ибо к нему, через него и согласно ему сотворенные вещи познаются и суть то, что они суть. А без него познаваемое и творимое есть ничто. Ибо чтойность вещей, их логос (ratio), есть корень и первопричина всего, что утверждается или отрицается о любой вещи»].

²⁹⁰ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 5–6, n. 4.

²⁹¹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 188–194.

веденное» (*vürbrâcht und bedâcht*), которое служит началом человеческого познания²⁹². Вероятно, речь идет о присутствии божественного Слова в качестве причины-образца. Это присутствие остается скрытым и виртуальным во внешнем *ens reale*, осуществляясь в виде ставших единичными субстанциальных форм, которые суть не что иное, как «тварные слова» [логосы]; и делается явным в *ens cognitivum*, внутренне свойственном душе. Здесь «логосы» предстают как формальные основания сущностей, просвещающие интеллект, «способный к Богу», то есть к восприятию «света Премудрости», который не вмещаем *ens in natura* [природным сущим]²⁹³. Тем не менее, поскольку в этой сверхприродной умной области слово выражает родовые и видовые «формальные основания» тварных сущих, оно оказывается некоторым образом «произнесенным» (*vürbrâcht*), хотя и пребывает внутри Интеллекта (*vernünftigkeit*), ибо является «мыслимым» (*bedâcht*). Эту выразимую в мышлении интериорность нужно отличать от абсолютно внутреннего способа бытия, которое принадлежит в Отце Слово, этому «немыслимому» Логосу-Ratio. Ибо Он неразличимо и сущностно тождествен Интеллекту Отца, который мыслит Его в Его единстве, где нет места «подобию». Но подобие укоренено именно в этом абсолютном единстве Слова с его Началом: опираясь на единство, оно поднимается на новый уровень умной интеле-

²⁹² *Serm. all.* 9, DW I, p. 157: «Ez ist ein vürbrâht wort, daz ist der engel und der mensche und alle créâtûren. Ez ist ein ander wort, bedâht und vürbrâht, dâ bî mac ez komen, daz ich in mich bilde. Noch ist ein ander wort, daz dâ ist unvürbrâht und unbedâht, daz niemer ûmkumet, mêt ez ist ewiglich in dem, der ez spricht: ez ist iermê in einem empfâhenne in dem vater, der ez spricht, und inneblibende. Vernünftigkeit ist allez inwert wûrkende» [Есть изреченное слово: это ангел, и человек, и всякая тварь; есть слово другое, задуманное и изрекаемое, посредством него у меня получается что-то представить в себе. Есть же еще одно слово, незадуманное и неизрекаемое, оно никогда не выходит наружу; нет и нет, оно вечно находится в Том, Кто его произносит. Оно во Отце, Который Его изрекает, всегда в восприятии и всегда пребывая внутри. Разум в действии всегда направлен вовнутрь]. — См. замечания издателя (Quint) о затруднениях, которые вызывает в рукописной традиции фраза, относящаяся к Слово в человеческом познании. Benno Schmolz, опираясь на один-единственный манускрипт, но руководствуясь при этом важными соображениями внутренней критики, предлагает чтение: «bedâht und unvürbrâht»: *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg 1954, SS. 112–116.

²⁹³ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, pp. 415–416: «Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali ut natura sive ens est in natura, sed in ipso (intellectu) solo, in quantum intellectus est, superius aliquid est et divinus, secundum quod “genus Dei sumus”, Act. XVII (v. 28), secundum quod ad imaginem sumus increati Dei; eo enim imago est, quo Dei capax est, ut ait Augustinus... Item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum» [«Свет премудрости, поскольку она — премудрость, принимается не в телесные сущие, но и не в разумную душу как в природу или природное сущее, а только в сам (интеллект), поскольку он — интеллект, нечто высшее и божественное, согласно тому, что *мы Его и род* (Деян. 17, 28), согласно тому, что, по образу Бога, мы нетварны. Ибо образ — в том, что способно к Богу, как говорит Августин... Далее, сам Августин учит, что в тайнике души всегда сияет, хотя и скрыто, божественный свет». — См. *ibid.* (примеч.) ссылки на св. Августина.

риорности, где рожденное Слово исходит в дело творения, не лишаясь своего единства с Отцом²⁹⁴. Здесь ангельские и человеческие умы участвуют в познании Творца через познание творений в их «логосах», или формально-образцовых «подобиях». Это «сверхъестественная» область «истинного бытия», область универсалий, которые содержатся лишь в «чистых умах», не смешанных с природой тварных суппозитов. «Познавательное бытие» в душе принадлежит, следовательно, к области, промежуточной между божественным «нетварным» и «тварным» в собственном смысле: области, причастной тому и другому и способной принимать у Майстера Экхарта неоднозначную характеристику «нетварной» применительно к человеческому умопостижению.

9. Интеллектуальный «нигилизм» и «нетварность» умного постижения

Мы обнаруживаем «подобие» в умной области «истинного бытия», где человеческий интеллект принимает откровение сущностей творений, предмыслимых в божественном Слове. Но хотя подобие основано на единстве и принадлежности интеллекту, оно подразумевает момент двойственности и представляет собой *unum in duobus* [одно в двух]²⁹⁵. Поэтому его недостаточно, чтобы дать познать Бога: ведь человек должен достигнуть Его в Его абсолютном единстве. Тем не менее, подобия достаточно для того, чтобы сделать возможным познание тварных сущих: они познаются в их нетварных логосах, началах творческого действия, которым Бог «уподобляет» тварные следствия²⁹⁶. В этом смысле *ens cognitivum in anima*, через которое мы познаем сущности творений, соотносится скорее с Творцом, нежели с творением²⁹⁷. В самом деле, мы видели, что учение о семенных логосах позволяет Майстеру Экхарту основать познание творений на естественном откровении Слова Божиего, этого Семени, или «Логоса» в собственном смысле, содержащего в Своем изначальном единстве «неизменные живые сущности» всех вещей²⁹⁸. Но

²⁹⁴ Майстер Экхарт проводит здесь различие между присутствием Слова “in Principio” (в Начале) и “apud Patrem” (у Отца). См., например, *Exp. in Io.*, LW III, pp. 29–31, nn. 35–36; pp. 34–35, n. 41.

²⁹⁵ См. выше, примеч. 241. Ср. *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 269, n. 303: “Omnia huiusmodi dicuntur unum in multis quod nusquam est et nunquam nisi in intellectu, nec est, sed intelligitur» [«Все это называется единым во многом и не пребывает нигде и никогда, кроме как в уме: не есть, но мыслится»].

²⁹⁶ См. выше, с. 269–272.

²⁹⁷ См. выше, с. 263–264 и 267–269.

²⁹⁸ См. выше, с. 280–281. Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 13: “Ipse enim Dei, *verbum in principio*, ratio est, “ars quaedam”, “plena omnium rationum viventium incommutabilem, et omnes unum in ea”, ut ait Augustinus, *De Trinitate* I, VI, capitulo ultimo» [«Слово в Начале есть сам логос Бога, “некое искусство”, “исполненное всяческих неизменных логосов живых существ, и все они в нем одно”, как говорит Августин, *О Троице* I, VI, в последней главе]. — См. PL 42, col. 931.

хотя Слово и является «Художеством, пребывающим в Художнике» как в своей собственной Жизни, оно, тем не менее, «исходит» вовне в действии творения²⁹⁹. Откровение идеальных логосов (а также множественность этих нетварных «подобий») в умной области предполагает, следовательно, излучение Слова *ad extra*, в творение. Так в экзегезе Экхарта возникает тема *Lux in tenebris lucet* [«Свет во тьме светит», Ин. 1, 5]. Слово является Себя в творении через манифестацию той нетварной жизни, которой вещи обладают в Нем как в «свете человеков», «непостижимом» для «тьмы» тварной инаковости (Ин. 1, 4–5). Будучи сам по себе, в божественном Уме, невидимым, этот свет светит лишь во внешней тьме; но именно он являет человеческому интеллекту истинное бытие вещей³⁰⁰. Стало быть, в определенном смысле наше познание зависит от внешнего, тварного бытия: оно причиняется вещами, подобно тому как вещи были причинены божественным познанием. Но эта двойная причинность, подразумевающая необходимость существования тварного мира для того, чтобы вещи могли быть познаны человеком в их вечных логосах, должна в конечном счете поставить творение как бытия, так и «бытия в познании» в соответствующую зависимость от производящей Причины, или Слова в Интеллекте Отца. Можно сказать, что мир не существовал бы, если бы не был познаваемым для людей, ибо он начал быть именно потому, что Бог познал его, прежде чем он начал быть³⁰¹.

Вне «подобия», необходимого для творения и познания, мир не был бы ни сотворимым, ни познаваемым. Но подобие относится к познанию

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 33, n. 40: «...verbum sive ars manet in artifice, quamvis foras procedat in opere» [«...слово, или искусство, остается в художнике, хотя исходит вовне в произведении»].

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 62, n. 74.

³⁰¹ *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 29^{va}, ll. 1–13: «Quinto sic, in exemplo: domus producta ab artifice aliis et ab aliis non videretur nisi prius esset facta ab aliquo. Ipsa tamen non potest esse facta ab illo, nec extra illum, nisi prius antequam sit facta ab eo aliquo modo habuit esse sive aliquod esse. Alioquin non esset arte sed sorte, nec esset similis a simili. Et hoc est quod communiter dicitur, quod creaturae se habent ad creatorem sicut artificata ad artificem. Et Augustinus dicit quod mundus iste, nisi ipse esset nobis notus, non esset. Ipse autem mundus non esset nisi Deo antequam fieret notus fuisset. Ratio est quia nostra scientia causatur a rebus, scientia vero ipsa Dei causa est rerum ut sint» [«В-пятых, такой пример: дом, созданный художником, не был бы видим другими и для других, если бы прежде не был кем-то построен. Но он не мог бы быть построен им и вовне его, если бы прежде, чем быть построенным, некоторым образом не имел бытия или чего-то от бытия. В противном случае он был бы произведен не искусством, а случаем, и не был бы подобным от подобного. Именно в этом смысле обычно говорят, что творения относятся к Творцу, как произведение искусства к художнику. И Августин говорит, что этот мир не существовал бы, если бы не был нами познаваем. Причина этого в том, что наше знание причиняется вещами, но знание в Боге само служит причиной бытия вещей»]. — Ср. Thomas Aquinas, *Sup. II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2: «Emanatio creaturarum a Deo est sicut artificiorum ab artifice: unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales» [«Исхождение творений от Бога подобно исхождению произведений искусства от художника; поэтому, как от искусства художника истекают искусственные формы в материю, так и от идей в божественном уме в существующие (вещи) текут все природные формы и силы»].

и не содержится в двух «похожих» вещах вне интеллекта³⁰². «Следовательно, «подобие» и «неподобие» противопоставляют человеческое *intelligere* «реальному бытию» тварных природ: ведь «познание» принадлежит к области внутреннего общения с Творцом, тогда как «бытие» творения предполагает зияние между творящей Причиной и ее следствиями, произведенными к внешнему «существованию». Истина, сообщенная Моисею в откровении формулы «*Ego sum qui sum*», а также парменидовский принцип единства реального приложимы исключительно к Богу³⁰³. Это Единство = Единственность бытия может распространяться на творения лишь в плане образцовой причинности, которая заявляет о себе в терминах причастности конкретного абстрактному³⁰⁴ и являет себя исключительно в постижении, где тварное сущее уже не «реально», а «когнитивно». Остается ли оно еще тварным? А если ему нужно приписывать «нетварность», будет ли это означать, что оно божественно?

В «Парижских вопросах», где Майстер Экхарт рассматривает Первопричину исключительно с точки зрения ее «бесконечного неподобия», принцип произведения подобного подобным устранен. Последовательно проведенная апофаза противопоставления означает: если тварное есть сущее, то Бог, как неподобная Причина сущего, есть чистое *intelligere*, не имеющее ничего общего со всем тем, что есть *ens* или *esse*. Так как все было сотворено Словом, всецело принадлежащим Интеллекту и, стало быть, вовсе не заключающим в себе бытия, текст св. Иоанна (1, 3): *Omnia per ipsum facta sunt* [«Все чрез Него начало быть»] нужно читать с логическим ударением на последнем слове, «*ut ipsis factis ipsum esse post conveniat*» [«так, что после сотворения (вещей) им было придано само бытие»]³⁰⁵. Это противопоставление *intelligere* и *esse*, взаимно исключающих друг друга, поскольку одно служит причиной другого, возникает вновь, но в обратном порядке, когда речь заходит о нашем познании вещей: в противоположность божественному постижению, которое есть Причина всего, что есть, и превыше сущего, наше познание, причиненное вещами, «подпадает» под *ens* и «нисходит» к не-сущему. Как и божественное *intelligere*, хотя и на другом основании, ангельское и человеческое постижение не имеет *esse*³⁰⁶. В контексте «Парижских вопросов», где *esse* призвано означать в собственном смысле формальное бытие творений, их «основание сотворимости», этот интеллектуальный нигилизм, распространенный на познавательные акты разумных творений, равнозначен признанию нетварного характера нашего *intelligere*.

В самом деле, во время своих парижских диспутов Майстер Экхарт

³⁰² *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 269, n. 303.

³⁰³ См.: БТ. 2004. Вып. 39. С. 81–82.

³⁰⁴ Согласно принципу *in quantum* [принципу редупликации] и образцовому отношению *iustum* [справедливого] и *iustitia* [справедливости].

³⁰⁵ *Utrum in Deo...* LW V, pp. 40–41, n. 4.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 44, n. 8. Ср. *Utrum intelligere angeli...* p. 54, n. 10.

отстаивал этот тезис в «*Quaestio*», «Вопросе», известном нам только по цитатам у францисканца Гонсалве из Бальбоа, подвергнувшего критике *rationes Equardi* [доводы Экхарта]³⁰⁷. В VI аргументе в защиту превосходства интеллекта над волей доминиканский учитель заявлял, что *intelligere*, в противоположность *diligere* [желанию, стремлению], было «*increabile in quantum huiusmodi*» [несотворимым как таковым]³⁰⁸. Этот тезис о «несотворимости» интеллектуального действия, осуществляемого тварными существами, — всего лишь следствие разъединения между *intelligere* и *esse*. В этом смысле оно не обязательно подразумевает чистую и простую атрибуцию божественного характера постижению, свойственному ангельским или человеческим умам; тем не менее термин *increabile* принимает тонкое и двусмысленное значение нейтральности по отношению ко всему тому, что, будучи тварным, наделено формальным бытием. Как и божественное *intelligere*, наше постижение не есть ничто из того, что есть; не имея ничего общего с чем бы то ни было тварным, оно обладает тем характером *impermixtio*, несмешанности, который придает интеллектуальному действию Бога суверенную свободу перед лицом всего им произведенного³⁰⁹. Однако *intelligere* разумных существ, «не смешанное» с внешними следствиями Первопричины, не является «нетварным» в том же самом смысле, в каком нетварен божественный интеллект.

Нужно также заметить, что небытие (и, следовательно, «несотворимость») соотносится с познавательной операцией, ангельской или человеческой³¹⁰, а не с приобретенным знанием (*scientia*)³¹¹ и не с интеллектом как природной способностью души. В самом деле, наша интеллектуальная способность в некотором смысле определена; интеллект есть *aliquid* [нечто], поскольку он принадлежит субъекту, душе, представляющей собой тварное сущее³¹².

³⁰⁷ О «Вопросе» Гонсалве *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, а также о «*rationes Equardi*» см. примеч. 169.

³⁰⁸ LW V, p. 60, n. 11: «(6) Item: est increabile in quantum huiusmodi. Unde area in mente non est creabilis. Istaе autem non conveniunt ipsi diligere. Quare, etc.» [(6) Далее: (постигание) как таковое несотворимо. Поэтому в умной душе имеется нетварная область. Но это не относится к стремлению как таковому. Поэтому, и т. д.]. — О мифе о «мистическом начале», который основан на ложной интерпретации этого текста, см. примеч. 30 к главе II и ниже примеч. 322.

³⁰⁹ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 50, n. 2.

³¹⁰ Это явствует из самого названия вопроса об ангельском постижении: *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit unum esse*. — См. LW V, p. 53, n. 8: «Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquid, ut nominat actionem» [«Почему в интеллекте не находится формальное основание сущности, и, таким образом, постижение, поскольку оно называет действие, не есть некое бытие»].

³¹¹ *Ibid.*, p. 52, n. 6.

³¹² *Ibid.*, p. 53, n. 7: «Cum dices: si intellectus est (nec) hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales» [«Если ты скажешь: интеллект не есть ни здесь, ни теперь, ни вот это, значит, он вообще ничто, я скажу, что интеллект есть природная способность души. Стало быть, он есть нечто, ибо душа — истинное сущее и, как истинное сущее, служит началом своих природных способностей»]. —

Тем не менее, он остается неопределенным³¹³, чуждым всему, что является сущим³¹⁴, а значит — «несотворимым»³¹⁵ в той мере, в какой выполняемая им операция состоит в отвлечении всего познаваемого от пространственно-временных условий³¹⁶ и от любых других детерминаций единичного сущего, подчиненного десяти аристотелевским категориям³¹⁷. Поскольку индивидуальные субстанции образуют в учении Майстера Экхарта тварное сущее в собственном смысле и поскольку, с другой стороны, в «Парижских вопросах» термины *esse* и *ens* зарезервированы исключительно за творениями, постольку мы вынуждены — в этом особом контексте — признать, что производимое в тварном умопостижении абстрагирование есть своего рода сведение всего познаваемого к небытию, или, другими словами, к «несотворенному» состоянию. Действительно, эта операция, берущая начало в конкретном сущем (*ens*) и направленная на его небытие (*non ens*), в противоположность божественному Интеллекту, трансцендирует тварный мир, если можно так выразиться, сверху донизу, абстрагируя объекты познания от бытия, которое служит для них «основанием сотворимости».

Но это абстрагирование, это совлечение всего, чем творения определяются в их собственном бытии, составляет отрицательное условие возвращения к боговидному состоянию, коим они обладают в их Причине. Нужно покинуть *bonum*, связанное с тварными субстанциями постольку, поскольку они являются объектами воли, и в результате обрести возможность перенести познаваемую вещь, как объект интеллекта, на уровень *verum*: «*Recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem*

Двумя строками выше Майстер Экхарт говорил: «*Intellectus, in quantum huiusmodi, non est aliquid ens nec habet aliquid esse*» [«Интеллект как таковой не есть некое сущее и не обладает никаким бытием»]. Это свидетельствует о том, насколько острожно следует продвигаться исследователю, если он хочет уловить подлинную мысль Экхарта. Нельзя упрощать ее, пренебрегая текстами, которые противоречат заранее принятой критической концепции; нельзя также избегать трудностей интерпретации сложной мысли, просто объявляя ее противоречивой и непоследовательной. — Интеллект «как таковой», в своем собственном акте, отделен от всего, что есть, а значит — «несотворим». Но это не означает, что он представляет собой нетварную способность ангельского или человеческого субъекта.

³¹³ *Ibid.*, n. 9.

³¹⁴ *Ibid.*, nn. 7 и 8.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 60, n. 11. См. выше, примеч. 308.

³¹⁶ *Exp. in Io.*, C.f. 107^{ra}, ll. 57–60: «*Homo ab intellectu et ratione homo est, intellectus autem abstrahit ab hoc et nunc et secundum genus suum nulli nihil habet commune: impermixtus est, separatus est (ex III^a De anima)*» [«Человек является человеком благодаря интеллекту и разуму; интеллект же абстрагируется от *здесь и теперь* и по своему роду не имеет ничего общего ни с чем: он не смешан, отделен (согласно книге III *О душе*)»]. — Соответствующие немецкие выражения *unvermischet, abgescheiden (krefte) die mit nihte niht gemeine enhant* [несмешанные, отрешенные [силы], которые ни с чем не имеют ничего общего] в «Книге божественного утешения», ed. Quint, DW V, p. 11, где Экхарт особо настаивает на тварности духовных способностей (ll. 10–13). См. *Actes du procès*, ed. Théry, *Archives...* I, pp. 150 и 188.

³¹⁷ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 51, n. 4. См. выше, с. 267–268.

et ad suam causam accedit] [«Отступает от блага, и направляется к наилучшему, и там облекается боговидностью, и обретает доступ к своей причине»]³¹⁸. Другими словами (уже не словами «Парижских вопросов»), чтобы тварный объект познания облекся своим *esse primum* [первичным бытием], интеллектуальным и божественным, и был познан в чтойности, которая служит его сущностной причиной, он должен быть совлечен своего *esse secundum* [вторичного бытия] — бытия конкретной субстанции. Чтобы поместить творения в свет их сущностных логосов, человеческому интеллекту приходится некоторым образом «заново творить» их, сводя их к интенциональному «небытию». «Несотворимость» интеллекта и всего, что он подразумевает со стороны человека (чувственные и умопостигаемые *species*), по необходимости имеет для Майстера Экхарта этот отрицательный смысл «чистоты», свободы перед лицом бытия, понятого как тварная субстанциальность. «*Intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei*» [«Умопостижение проходит через очищение и простирается вплоть до нагой существенности вещи»]³¹⁹, говорит Экхарт, на миг нарушая терминологическое правило, которое он сам установил себе в том *Quaestio* и согласно которому бытие противопоставляется *intelligere*, исключаясь из всего, что принадлежит божественному или тварному интеллекту.

В том же «Вопросе», направленном против «волютаризма» францисканского богослова, Майстер Экхарт называет *intelligere* «субсистирующим»³²⁰ (чтобы избежать термина *ens* — «сущее») и «несотворимым». Он добавляет: «*Unde arca in mente non est creabilis*» [«Поэтому ковчег в уме несотворим»]³²¹. «Несотворимость», о которой здесь идет речь, — это «небытие» умопостижения и, в частности, интенциональное небытие *species* ковчега, приведенного в качестве примера³²². Это «не-бытие-сотворенным», субсистирующее в своей негатив-

³¹⁸ *Rationes Equardi* (10), LW V, p. 63, n. 18. См. *ibid.*, p. 60, n. 9: «(4) Item: ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse» [«(4) Далее: само постижение есть некая боговидность, или богооформленность, ибо Сам Бог есть само постижение и не есть бытие»].

³¹⁹ *Idem* (3), *ibid.*, n. 8.

³²⁰ *Ibid.*, n. 10: «(5) Item: intelligere in quantum huiusmodi est subsistens» [«(5) Далее: постижение как таковое субсистентно»].

³²¹ См. выше, примеч. 308.

³²² Гонсалве увидел в этом «ковчеге в душе» только то, что он означает: пример интенциональной *species*, или понятия. Отвечая Экхарту, он говорит: (*ibid.*, p. 66, n. 25): «*Unde arca in mente, etc. — creabiles*» [«Отсюда ковчег в душе и т. д. — сотворимы»]. М. Грабман, усматривая в *arca in mente* у Майстера Экхарта нетварную часть души (интеллекта?), исправляет правильное чтение Авиньонского кодекса (Cod. 1071), заменяя в своем издании (*Neuefundene Pariser Quaestionen... S. 110*) слова «*etc. — creabiles*», которые, с его точки зрения, не имеют смысла, на «*est creabilis*». Это пренебрежение к значению выражения *arca in mente* у Экхарта тем более удивительно, что текст анонимной «Суммы логики», который М. Грабман цитирует на с. 73, содержит тот же самый пример с «ковчегом в душе», призванный проиллюстрировать один из трех типов *ens in anima*, а именно, «действующее» присутствие: «*Sicut dicimus, quod arca in mente artificis, antequam stat...*»

ности: такое «не-сотворенное», которое не имеет позитивного смысла божественного «нетварного». Понятно, что двусмысленность термина *increabilis* [несотворимое], который, судя по всему, только Экхарт употреблял в значении интенционального, спровоцировало ответную реплику францисканца: «*Quod dicunt quod intelligere est subsistens et increabile, verum est de divino intelligere et non de intelligere creaturae*» [«То, что говорят об умопостижении, — что оно субсистентно и несотворимо, — истинно в отношении божественного постижения и неверно в отношении постижения твари»]³²³. В том же возражении Гонсалве замечает, опираясь на св. Августина, что «умные природы» не являются «несотворимыми»; в противном случае ангелы не были бы «произведены» и не составляли бы часть тварного мира³²⁴. Разумеется, Экхарт никогда не отрицал тварности ангелов, и аргументация Гонсалве прекрасно показывает, что он не понял тонкости позиции доминиканского учителя в вопросе о «несотворимости» *intelligere* в творениях. Даже когда Майстер Экхарт называет постижение *quaedam deiformitas vel deiformatio* [некой боговидностью или богооформленностью]³²⁵, он вовсе не утверждает, что интеллект творений божествен по своей природе или своему действию. Даже будучи «боговидным», *intelligere* разумных природ не принадлежит к Божественности. Подобно Богу, этому чистому Акту умопостижения, *intelligere* тварных существ, сотворенное по Его образу, «очищено» от всего, что является сущим, то есть от всего, что некоторая форма определяет к бытию «тем» или «этим». Но такая независимость интеллекта перед лицом *omnia* [всего], что образует совокупность тварного универсума, есть принцип свободы выбора³²⁶ — главная характеристика «образа Божиего» в ангельских и человеческих личностях. Выражение «*deiformatio*» легко объясняется в контексте *Quaestio*, где речь идет о роли *intelligere* в обоживающем единении.

В «Книге божественного утешения» Майстер Экхарт говорит о «чистоте» (*lûterkeit*), или об «отделенности» (*abscheiden von zît und von stat*) как о собственной характеристике высших способностей, делающих человека сущим «по образу Божиему»³²⁷. Чистота (или негативная «несотворимость») *intelligere* более всего сближает человека с Богом, отделяя его от всего тварного. Через умное постижение человек стоит в своей отделенности перед чистым и позитивно нетварным Интеллектом, как утрен-

[«Как мы говорим, что ковчег в душе художника, прежде чем быть изготовленным...»]. У Майстера Экхарта тот же самый пример относится скорее к третьему модусу *ens in anima* — к интенциональному присутствию, которое автор *Summa totius logicae* называет «объективным». См. выше, примеч. 223.

³²³ LW V, p. 66, n. 25.

³²⁴ *Ibid.* — Возможно, именно для того, чтобы ответить на это возражение Гонсалве, Майстер Экхарт поместил отдельно вопрос об *intelligere* и *esse* ангелов.

³²⁵ См. выше, примеч. 318.

³²⁶ *Ibid.*, “rationes” 8 и 9, pp. 61–62, nn. 13–16.

³²⁷ DW V, p. 11, ll. 5–10.

няя звезда перед солнцем. Такова тема немецкой проповеди «*Quasi stella matutuina*» [«Словно утренняя звезда»]³²⁸: человек должен приблизиться к Богу в Его неподобии тварному существу, в «том, что́ в Нем имеется наиболее собственного». Так как наиболее «собственное» имя Бога — это «Слово» (*wort*), человек, благодаря своему интеллекту, является «присловьем» (*bîwort*, «наречием»), аналогичным божественному Слову, от коего оно неотделимо. Если блаженство состоит в одном лишь познании Бога в Его абсолютной единственности, то способность к отвлечению от всего, что не есть Бог, делает человеческий интеллект главным орудием обоживающего единения, или преобразования в Бога³²⁹.

Когда Майстер Экхарт заявляет, что тварные вещи принимают некую «боговидность» через интеллектуальную операцию, которая возвышает их до их сущностной Причины³³⁰, он, конечно, не хочет приписать обоживающее действие человеческому познанию как таковому. Самой по себе «сверхприродности» интеллекта недостаточно, чтобы реально преобразовать тварные природы. Коль скоро благодать необходима, чтобы сообщить человеку «бытие одним с Богом», то именно через благодать человек, соединенный с Богом, вместе с Ним возводит низшие в сравнении с интеллектом творения к «подобию» в Боге. В познании можно преодолеть тварное неподобие, но *regio disimilitudinis* упраздняется лишь обожением тварного сущего в благодати.

Как мы видели, в латинских проповедях Майстер Экхарт говорил об «обратном течении, или возвращении к Богу», которым упраздняется неподобие и нечистота «исхождения»; в терминах благодати — *gratia gratum faciens*³³¹. Тем не менее, технический язык богословия, говоря о «благодати» и «единении», которое ею «выполняется», или «осуществляется», неизбежно искажает высшую и невыразимую истину, которую тюрингский мистик стремился донести до своих слушателей, проповедуя о вхождении в Единство и о «прорыве» (*Durchbruch*) более благородном, чем исхождение, противопоставляющее творения Богу³³². Термина «единение» недостаточно, ибо он все еще предполагает двойственность — синергию человека с Богом на пути уподобления, всегда остающемся по сю сторону Единства. Так чем же производится обожение — благодатью или «сверхприродным» интеллектом? Для интеллекта, ведомого благодатью в его «восхождении к Богу», это Единство всегда будет оставаться «областью бесконечного неподобия»³³³, «чужой страной, пустыней, слишком неименоваемой, чтобы дать ей имя, слишком неведомой, чтобы ее

³²⁸ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 154, l. 7 — 155, l. 3; 156, l. 9 — 157, l. 2.

³²⁹ *Daz buoch der goetlichen træstunge*, DW V, p. 11, ll. 10–14.

³³⁰ См. выше, с. 287–289.

³³¹ См. выше, с. 213–215.

³³² Pf., LVI, p. 181, ll 13–14 (Aubier, p. 246); LXXXVII, p. 284, ll. 11–12 (Aubier, p. 259).

³³³ См. выше, с. 224–225.

познать»³³⁴. Эсхатологическая тайна единства вершится не операциональным действием; она вершится, или вечно сущетворится, в этой «неименуемой» области не-противопоставления, где благодать уже неотличима от славы, где тварное уже не может быть противопоставлено нетварному, человеческое — божественному³³⁵. Возможно ли отнести этот «эсхатон» к будущему, коль скоро оно ускользает даже от вечности, если противопоставлять ее временной длительности? «Если бы ты мог уничтожить самого себя, пусть даже на мгновение или меньше чем на мгновение, тогда тебе в собственном смысле принадлежало бы все то, что пребывает в этой нетварной тайне внутри тебя самого»³³⁶.

Момент отрицательной «несотворимости», или «нигилизма», в учении о человеческом интеллекте отвечает у Майстера Экхарта неуклонному требованию его духовного учения: чтобы оказаться в божественном Единстве, человек должен уничтожиться в своей «сотворимости». Нетварная полнота Божественности и уничтожение человека, полностью отделенного от всего тварного, — вот два полюса, которые должны совпасть в Единстве, трансцендентном противопоставлению «неподобия» и «подобия».

³³⁴ Pf., LXXXI, p. 261, ll. 13–14 (Aubier, p. 231).

³³⁵ *Ibid.*, ll. 22–24.

³³⁶ *Ibid.*, ll. 15–17.