

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

Выпуск 45



Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
Москва 2013

УДК 26/28
ББК 86 327

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС 14–324–2970

Председатель редколлегии — Митрополит Волоколамский Иларион, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Синодальной Библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Члены редколлегии

Митрополит Бориспольский и Броварской Антоний, управляющий делами Украинской Православной Церкви

Архиепископ Верейский Евгений, председатель Учебного комитета, ректор МДАиС

Архиепископ Петергофский Амвросий, ректор СПДАиС

Епископ Бобруйский и Быховский Серафим, первый проректор Института теологии им. святых Мефодия и Кирилла

Протоиерей Валентин Асмус; Протоиерей Владимир Воробьев; Протоиерей Леонид Грилихес; Протоиерей Максим Козлов; Протоиерей Владимир Силovieв; Протоиерей Валентин Тимаков; Протоиерей Владислав Цыпин; Протоиерей Владимир Шмалый; Священник Михаил Желтов; Д. Е. Афиногенов; А. Ю. Виноградов; С. Л. Кравец; П. В. Кузенков; А. И. Кырлежев; А. М. Пентковский; Е. С. Полищук; С. С. Хоружий; Ю. А. Шичалин

Ответственный редактор

Е. С. Полищук

Научные редакторы

М. М. Бернацкий, А. Г. Дунаев

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

ОРИГЕН. Восемь гомилий на Исаию (пер. с лат. <i>М. Г. Калинина</i> под ред. <i>А. Г. Дунаева</i>)	11
--	----

ИССЛЕДОВАНИЯ

В. Н. ЛОССКИЙ. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта (окончание, гл. 5–6) (пер. с франц. <i>Г. В. Вдовиной</i>)	67
А. Ю. ВИНОГРАДОВ. Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. Максима Исповедника	219
Д. Е. АФИНОГЕНОВ. «Многосложный свиток» — славянский перевод послания трех восточных патриархов императору Феофилу	238
СИМЕОН ФРЁЙСХОВ. Часослов без последований Больших Часов (вечерни и утрени): Исследование недавно изданного Часослова Sin. gr. 864 (IX в.) (окончание) (пер. с франц. <i>А. В. Пономарева</i>)	272
М. А. ЮДАКОВ. Порядок употребления в Русской Церкви архиерейского омофора за Божественной литургией (исторический анализ)	308
М. М. БЕРНАЦКИЙ. Канонизация патриарха Кирилла I Лукариса и Иерусалимский Собор 1672 года	325
А. В. ШЕК. Об актуальных задачах изучения мелодических формул знаменного распева	331

ПУБЛИКАЦИИ

Переписка мученика Михаила Новоселова с Ф. Д. Самариным, 1905–1913 гг. (публикация и коммент. <i>Е. С. Полищука</i>)	425
---	-----

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 1 (600–900) / Ed. D. Thomas, B. Roggema. Leiden: Brill, 2009. (The History of Christian-Muslim Relations, 11) (Г. М. КЕССЕЛЬ)	477
Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah / Éd. par P. Canivet (†), J.-P. Rey-Coquais. Damas: Institut Français du Proche Orient, 2006. (Publications de l'Institut Français de Damas; 221) (Г. М. КЕССЕЛЬ)	482

<i>Кнежевић М.</i> Максим Исповједник (580–662): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 6); <i>Идет.</i> Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 7) (А. Г. ДУНАЕВ).	488
Добры кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире: [сб. ст.] / [Сост. и общ. ред. А. В. Бугаевского]. М.: Скиния, 2011 (А. В. ПОНОМАРЕВ)	491
—————	
Сокращения.	501
Сведения об авторах и переводчиках.	504

THEOLOGICAL STUDIES, 45

CONTENTS

TRANSLATIONS

- ORIGEN. Eight Homilies on Isaiah (transl. from Latin *M. G. Kalinin*, edited by *A. G. Dunaev*) 11

STUDIES

- VLADIMIR N. LOSSKY. Negative Theology and Knowledge of God in the Doctrine of Meister Eckhart (ch. 5–6) (Transl. from French by *Galina V. Vdovina*) 67
- ANDREY Yu. VINOGRADOV. On the Issue of the Location of Exile, Death and Burial of Maximos the Confessor 219
- DMITRIY E. AFINOGENOV. *Mnogosložnyj Svitok*: the Church Slavonic translation of the Letter of the Three Oriental Patriarchs to Emperor Theophilos 238
- 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 *A. V. Ponomarev*) 272
- MAKSIM A. YUDAKOV. The Order of Usage of the Omophor at the Divine Liturgy in the Russian Orthodox Church: Historical Review 308
- MIKHAIL M. BERNATSKY. The Canonization of the Patriarch Cyril Lucaris and the Synod of Jerusalem of 1672 325
- AVRORA V. SHEK. On the Topical Tasks of Melodic Formulas Research in Znamenny Chant 331

PUBLICATIONS

- The Correspondance of M. A. Novoselov with F. D. Samarín, 1905–1913 (publication and notes by *E. S. Poliščuk*) 425

REVIEWS

- Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 1 (600–900) / Ed. D. Thomas, B. Roggema. Leiden: Brill, 2009. (The History of Christian-Muslim Relations, 11) (G. M. KESSEL) 477
- Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah / Éd. par P. Canivet (†), J.-P. Rey-Coquais. Damas: Institut Français du Proche Orient, 2006. (Publications de l'Institut Français de Damas; 221) (G. M. KESSEL) 482

<i>Кнежевић М.</i> Максим Исповједник (580–662): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 6); <i>Idem.</i> Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. (Библиографија српске теологије. Кн. 7) (A. G. DUNAEV).....	488
Dobrij Kormchij: The Veneration of Saint Nikolaos in the Christian World / Collected Studies. Ed. A. V. Bugaevsky. Moscow: «Skinia», 2011 [in Russian] (A. V. PONOMAREV).....	491
—————	
Abbreviations	501
The Information about the Volume's Authors and Translators	504

ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПОЗНАНИЕ БОГА В УЧЕНИИ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА*

В. Н. Лосский

Глава пятая

Splendor in medio
[Сияние посредине]

1. От уподобления к единству

Апофаза противопоставления, отвергающая применительно к Богу все то, что формально может быть приписано творениям, сопровождает, как мы видели¹, восхождение ума, который на пути уподобления, никогда не приходящего к завершению, силится достигнуть Бога в Его бесконечном неподобии. Будучи определено как противоположность подобию, неподобие в своей негативности всегда будет зависеть от позитивного термина, который оно должно исключить. Но на этом пути не будет ли Бог всегда негативно обозначаться в своей радикальной независимости по отношению к любому позитивному определению твари? Его «неподобие» будет абсолютным, только если бдительно следить за тем, чтобы мыслить его как трансцендентное противоположности подобия и неподобия, то есть как самосущее неподобие Бога-в-себе, неподобие абсолютного Единства по отношению к моменту двойственности, подразумеваемому в подобии: *similitudo enim est unum in duobus* [«ведь подобие есть одно в двух»]².

* Окончание; начало см.: БТ. Вып. 38–43/44. 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 БТ, не приводилось. — *Ред.*

¹ БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 232–234.

² *Exр. In Io.*, LW III, p. 163, n. 194. БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 269–270.

Если мы захотим помыслить неподобие Первой причины, «собственное» Бога, как неопределенность *intelligere*, изъятого из всего, что есть³, и с этой стороны противопоставить Бога как чистый Интеллект определенному бытию творений, то мы должны будем приписать это божественное свойство сущим, которые наделены интеллектом и способны уклоняться от любой детерминации, замыкающей их в тварном мире. Интеллектуальная «нетварность» есть независимость от самого себя и от всех вещей, способность ничтожиться в своей определенности для того, чтобы уподобиться Богу в неподобии всей совокупности тварного: «Быть ничем в самом себе, сделаться абсолютно неподобным и более не уподобляться чему бы то ни было: именно так человек в собственном смысле уподобляется Богу. Ибо свойство Бога, сама его природа, — в том, чтобы быть неподобным, не уподобляться ничему»⁴. Но коль скоро уподобление Богу в неподобии тварному бытию требует всецелого отречения от самого себя как подобного чему-либо, кроме Бога, надлежит равным образом отречься и от поисков Бога в его неподобии, в инаковости, ибо, познавая Бога как «Иного», мы все еще не отрываемся от тварной внешности. Здесь «восхождение ума к Богу» будет оставлено, а термины «неподобие» и «подобие», противостоявшие друг другу на пути уподобления, не будут иметь иного смысла, кроме выражения, в некоей новой диалектике, предельного перехода к единению, или, вернее, к Единству: *daz wir alsô sîn in der einekeit, diu got selbes ist, des helf uns got* [дабы и нам быть такими в Единстве, каковым является сам Бог, помоги нам в этом, Боже]⁵. Так завершается проповедь на день Вознесения: здесь тема Единства ведет за собой размышление о том таинственном вхождении Христа в божественную обитель, которой Он никогда не оставлял, «по ту сторону всякого света, всякого понимания, всякого человеческого помышления». Парафразируя св. Павла (1 Тим. 6, 16), Майстер Экхарт говорит: «Бог обитает в неприступном свете, который в самом себе есть чистое Единое»⁶. Неприступность Единого означает радикальную независимость Бога по отношению к любому тварному подобию, которому мы все еще хотели бы противопоставить Его неподобие: если Бог есть Единое, Он остается непостижимым из всего того, что не есть Он сам. Пока душа воспринимает различие, пока имеются «вне» и «внутри»,

³ *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 53, n. 9.

⁴ Pf., Pr. LXXIV (*Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent*), p. 235, ll. 7–9. Tr. fr. Aubier, p. 237. Что касается вопроса об аутентичности, см. Quint, *Überlieferung*, S. 645 ff.

⁵ *Ibid.*, ll. 9–10.

⁶ *Ibid.*, ll. 1–6: Unser herre fuor ze himel über alliu licht und über alle verstentnisse und über alle begrifunge der menschen. Der alsô übertragen ist über alliu licht, der wonet in der einekeit. Dar umbe sprichet sant Paulus «got wonet in eime liechte, dâ niht zuoganges ist und in im selber ein luter ein ist» [Наш Господь взшел на небеса выше всякого света, всякого понимания и всякого уразумения человеков. И тот вознесен выше всякого света, кто проживает в Единце. Посему говорит святой Павел: «Бог живет в свете, куда нельзя подступиться и где — сплошное единое»].

она еще не пребывает в Единстве⁷. Чтобы оказаться в нем, необходимо, чтобы любая двойственность, этот корень противоположности между внешним и внутренним, имманентным и трансцендентным, временем и вечностью, творением и Богом, исчезла в абсолютном Единстве, которое не противоположно ничему. Однако разделяющая и противопоставляющая двойственность неизбежно определяет точку зрения, присущую творениям. Пока она сохраняется, мысль, подчиненная логическому обязательству противопоставлять «подобное» «неподобному», будет усматривать в Едином аспект неподобия. Но если мы хотим помыслить Единство, следует отбросить как первое, так и второе: «*abici tam simile quam dissimile, quousque simile transeat in unum*» [«отбрасывать как подобное, так и неподобное, пока подобное не перейдет в единое»]⁸.

Коль скоро Единство, которое есть «Бог в себе», остается неприступным для творений, то переход подразумевающего двойственность подобного в единое, эту двойственность упраздняющее, должно быть делом исключительно божественной инициативы, без какого-либо содействия со стороны твари. Синергия человека с Богом возможна лишь на бесконечном пути уподобления, в перспективе бесконечного приближения: перспективе, которую человеческая мысль могла бы преодолеть, лишь упразднив ее, отказавшись от точки зрения, свойственной творению в его инаковости, дабы не иметь иной точки зрения, кроме божественной. Это означает, что Единство, в коем пребывает Бог, в собственном смысле потусторонне любой перспективе человеческого познания. Говоря: «Меня нашли не искавшие Меня» (Ис. 62, 1; Рим. 10, 20), Бог дает понять, что Единое, в котором и через которое совершается единение, ускользает от любых поисков, помыслов или поползновений со стороны твари. Бога не находят в поисках: Он сам находит нас «под покровом Единого», где Он «соединяется с бытием во всех вещах: «*Et sub pallio et proprietate unius res omnis capit Deum... non enim est aliquid aliud prorsus*» [«И под покровом и свойством единого всякая вещь постигает Бога... ибо Он, безусловно, не есть нечто иное»]⁹. Чтобы инаковость исчезла, нужно отказаться от пути уподобления Богу. Но отказаться от бесконечных поисков бесконечно неподобного Бога означает признать, что бесконечность, неразличность и неопределенность не имеют значения негативных терминов, которые обязывали нас в перспективе восходящей апофазы противопоставлять Бога конечному, различённому и определенному бытию творений. Стало быть, мы должны оставить негативный путь противопоставления, чтобы познать Единое как позитивную Бес-

⁷ *Ibid.*, p. 234, ll. 24–26: Die wîle daz diu sêle kein underscheit verstêt, sô ist ir unrecht; die wîle daz dâ iht üz luoget oder in luoget, sô ist dâ niht ein eineket [«До тех пор пока душа воспринимает различие, она неправа; пока что-то выглядит вонне или заглядывает вовнутрь, там нет единств»].

⁸ *Exp. In Io.*, LW III, p. 146, n. 177.

⁹ *Exp. In Sap.*, in: *Archives...*, III, p. 426.

конечность, запредельное начало всего того, что только есть позитивного в тварной конечности, коей мы не можем более противопоставлять инаковость Бога.

В «Парижских вопросах» Первопричина, искусственно сведенная к аспекту исключаяющей всё «чистоты», мыслилась как *Intelligere*, свободное от всего, что есть *esse*. В проповеди «*Quasi stella matutina*» аспект «полноты», включающей всё, был подчинен аспекту чистого Интеллекта, который «живет в самом себе», по ту сторону бытия. Мы приписали эту двойственность уровней в Боге оптической иллюзии, неизбежной на восходящем пути апофазы¹⁰. Но теперь искаженная тварной точкой зрения перспектива познания должна исчезнуть, ибо речь идет о единении, которое обусловлено Единством, упраздняющим «область неподобия». Ни «Парижские вопросы», ни созвучная им немецкая проповедь не оставляли места богопознанию *sub ratione Unius* [«с точки зрения Единого»]. А между тем это — единственная «точка зрения», способная послужить основанием для богословского уморения мистика. В самом деле, только единство упраздняет все то, что отделяет тварь от Бога, ибо оно исключает не что иное, как инаковость.

Как мы видели¹¹, единство есть конечная трансцендентная цель уподобления, недостижимая для взыскующих ее творений: цель, вновь и вновь отступающая в область бесконечного неподобия Бога. Тем не менее поскольку речь идет о полноте бытия, не ведающей возможного возрастания или убывания, это *esse unum cum Deo* [бытие одним с Богом], которое лишь Бог доставляет творениям по ту сторону уподобления, не заключает в себе ничего асимптотического. Единое — это не бесформенное *ἄπειρον* [беспредельное] божественной безмерности, а позитивное Бесконечное, которое ускользает от противоположности конечного и бесконечного, определенного и неопределенного, имманентного и трансцендентного, единого и множественного. Ибо Единое не противостоит *omnia* [всему]: оно включает его в «полноту» бытия, которым творения обладают в Боге. В латинской проповеди «*Deus unus est*» Майстер Экхарт заявляет: «*Creatura amat in Deo unum... quia unum est indistinctum ab omnibus. Igitur in ipso, ratione indistinctionis sive unitatis, sunt omnia et plenitudo esse*» [«Тварь любит в Боге единое... ибо единое неотлично от всего. Итак, в Боге, по причине неразличности, или единства, пребывает всё и полнота бытия»]¹².

«Бытие-одним-с-Богом» — это не только конечная цель, неизменно запредельная упованиям творений, устремленных к ней в жажде той полноты бытия, которой они не имеют: это прежде всего дело Бога, вечно совершаемое во вневременной одновременности акта творения и акта рождения Слова. «*In principio creavit Deus*» [«В начале сотворил Бог...»]

¹⁰ БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 241.

¹¹ БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 228–230.

¹² *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 264–265, nn. 297–298.

из Книги Бытия и «*In principio erat Verbum*» [«В начале было Слово...»] из Евангелия Иоанна суть два разных «начала» лишь в перспективе, которая искажена внешней точкой зрения — точкой зрения творений, находящихся по сю сторону единства. Напротив, Майстер Экхарт пытается выразить в своем рискованном умозрении единую и абсолютную точку зрения на уровне Бога и обóженного человека, с героической щедростью принимая на себя все опасности такой попытки доктринально-го выражения, обреченной на неудачу.

2. Противопоставление и не-противопоставление

Отрицательные выражения «неразличность», «неопределенность», которые Майстер Экхарт прилагает к Единому, призваны обозначить позитивную бесконечность Бытия, которое, не противостоя чему бы то ни было, не отвергая своей полноты, тем не менее, не позволяет заключить себя в пределы «различных» и «определенных» — ибо тварных — родов сущих. «*Dicens ergo Deum esse unum, vult dicere Deum esse indistinctum ab omnibus, quod est proprietatis summi esse et primi et eius bonitas exuberans*» [«Следовательно, говорящий, что Бог един, хочет сказать, что Бог не отличим ни от чего, а это есть свойство высшего и первого сущего и его преизобильное благо»]¹³. Абсолютная позитивность Бога как Единого делает Его непознаваемым, исходя из тварной реальности, потому что формальное бытие творений всегда является отличным, «иным», нежели само Бытие. Но тогда, видимо, противопоставлению, которое служило основанием этого пути отрицания, должна прийти на смену такая диалектика, в которой Бог был бы термином, не доступным противопоставлению, упраздняющим инаковость термина «творение» в той самой оппозиции, которую еще можно было бы отстаивать со стороны твари. Приводя слова св. Августина, адресованные Богу: «*Mecum eras et tecum non eram*» [«Ты был со мной, но я не был с Тобой»]¹⁴, Экхарт комментирует: «*Mecum eras, quia indistinctus ab omnibus; tecum non eram, quia ego distinctus, utpote creatum quid*» [«Ты был со мной, ибо Ты неотличим ни от чего; 'я не был с Тобой', ибо я — отличим, поскольку есмь нечто тварное»]¹⁵.

¹³ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, pp. 246–247.

¹⁴ *Conf.*, X, с. XXVII, n. 38 (éd. «Belles Lettres», t. II, p. 268): «Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent» [в рус. пер. под ред. А. А. Столярова: «Вот Ты был во мне, а я — был во внешнем и там искал Тебя, в этот благообразный мир, Тобой созданный, вламывался я, безобразный!.. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе»].

¹⁵ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, p. 248. Напомним сходное выражение в тексте *Exp. In Ex.*, приведенное в прим. 157 к гл. 3: «Deus autem nobiscum est, utpote indistinctus, nos autem secum non sumus, utpote distincti, quia creati et terminati» [«Бог пребывает с нами, поскольку неразличён, мы же не пребываем с Ним, поскольку различимы, ибо тварны и конечны»].

Означает ли это, что различённое и определенное бытие, в собственном смысле характеризующее творение¹⁶, принадлежит лишь ложной перспективе тварного познания? Является ли тварное бытие иллюзией, которая призвана рассеяться? Должно ли отличное от Бога *ego distinctum* в конце концов (или изначально) слиться с тем неразличным Богом всех вещей, который всегда пребывает «со мной»? Если бы у Майстера Экхарта дело обстояло именно так, пришлось бы признать, что истинная философия немецкого доминиканца представляет собой более или менее завуалированный монизм, доктрину врожденно унивокального бытия, стоящую в одном ряду с «формальным пантеизмом» Амальрика Бентского, этого отдаленного предшественника Спинозы¹⁷. Но вправе ли мы останавливаться только на инклюзивном аспекте Единого, на его «неразличности», или *plenitudo esse* [полноте бытия], дабы сделать его исходной точкой интерпретации мысли Майстера Экхарта, и намеренно оставить в стороне исключаящий аспект — ту *puritas* [чистоту], или *impermixtio* [несмешанность] Первопричины, которая в «Парижских вопросах» побуждала мыслить ее в терминах «Познания», свободного от любого «бытия»? Отдать ли предпочтение первому или второму из этих дополнительных аспектов, рискуя безнадежно модернизировать Бога тюрингского мистика, и превратить Его либо в порождающую Природу Спинозы, либо в абсолютное трансцендентальное «Я» немецкого идеализма, — обе интерпретации будут равно чуждыми мысли, которая ищет антиномичных формулировок, чтобы в своем выражении не предать постигаемой ею истины. Совпадение включения и исключения тварной инаковости применительно к Единству Бога, имманентного и трансцендентного всему, что есть, неизбежно ускользает от тех, кто хотел бы упразднить антиномию в мысли Экхарта и пренебречь одним из двух противоречивых терминов.

Бог Майстера Экхарта пребывает *totus intra, totus extra* [всецело внутри, всецело снаружи]¹⁸; Он есть одновременно *plenitudo et puritas sui esse* [«полнота и чистота Его бытия»]¹⁹. «Полнота», потому что Бог неотли-

¹⁶ *Ibid.*, p. 247: «De natura vero creati est esse determinatum et limitatum hoc ipso quod creatum est» [«К природе тварного принадлежит определенное бытие, ограниченное уже тем, что оно тварно»].

¹⁷ G. C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III — Amaury de Bène* (Bibl. Thom. XVI, 1932), p. 30. — Heinrich Ebeling в работе *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts* (Stuttgart 1941), пытается найти у Экхарта некий «univoker Seins-Monismus» [«унивокальный монизм бытия»], напоминающий монизм Спинозы (SS. 79 ff., 103, *passim*).

¹⁸ *Exp. In Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 240. См. выше, прим. 150 из гл. III.

¹⁹ *Ibid.*, p. 248. — Даже в вопросе *Utrum in Deo* Экхарт не довольствуется лишь одной перспективой: рассмотрев Бога с «исключающей» точки зрения чистого *Intelligere*, он соединяет оба выражения — «чистоту» и «полноту», и завершает первый «Парижский вопрос» ссылкой на Дамаскина, вносящей поправку во все то, что было высказано отрицательным образом: по отношению к Богу отрицания имеют смысл «преизобильного утверждения» (LW V, p. 48, n. 12). Что же касается положительного значения отрицания

чим от всего, что есть сущее; и «чистота», потому что неразличённое и неопределённое бытие подобает лишь Интеллекту, который «живет через себя». Стало быть, следовало бы не только неразлично объединить в Боге все то, что есть, но и отличить Бытие как Единое от всего «иного» — того, что принимает бытие, само по себе будучи лишь сотворимым ничто. Так как Бог противостоит ничто посредством бытия, которое Он производит, противопоставление между небытием и бытием, этими двумя терминами творческого действия, проявляется лишь в творениях²⁰: сам по себе Бог остается по ту сторону любой диады противостоящих друг другу терминов. Но *все-могущее* действие, коим Единое производит *все* сущие, противопоставляет *Esse omnium — nihil*²¹ и каждое *ens* в отдельности — его собственному *non-ens*²². Так что тварная «различённость», поскольку она противостоит ничто, не противоположна божественной «неразличности», позитивно определяющей ее как «то, что есть». Бог как абсолютное Бытие, не противостоящее ничему, производит сущие, которые существуют лишь через зависимость от Него, и тем самым устанавливает новое отношение, в коем «бытие» и «не-бытие» предстают во взаимном противопоставлении, как два крайних термина, а «ничто» становится мыслимым в качестве начального термина творческого действия — *terminus a quo* творений. Чистое и простое противопоставление Творца и творения, стало быть, неприемлемо: ведь тварное сущее обретает позитивный смысл в божественном действии, которое противопоставляет его небытию. Однако и тезис о «не-противостоянии» Абсолютного относительно можно принять, лишь уравновесив его моментом противопоставления всех вещей Богу: моментом, обусловленным отношением между чисто активным термином и его противоположностью — чистой пассивностью тварного термина, производимого от небытия к бытию, которое он, чтобы существовать, принимает непрерывно²³. Если бы у Майстера Экхарта дело обстояло не так, то божественную «различность», не противопоставимую тварной «различности», которую она удерживает в бытии, нельзя было бы истолковать как негативный термин, которым упраздняется противоположный момент в антитетической игре: в ней противопоставление, приемлемое лишь со стороны твари, оказалось бы поглощенным бездной, неразличной со стороны Бога.

и «того, что высказано по преизобилию», оно в собственном смысле прилагается к Единому (*Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, pp. 249–250).

²⁰ БТ. 2003. Вып. 38. С. 213–216.

²¹ *Exp. In Ex.*, LW II, p. 36–37, n. 30.

²² Ср. выражение: *producitur ex non ente aliquod ad ens aliquod, puta ex non equo equus, album ex non albo* [«производится из некоторого не-сущего к некоторому сущему, например, из не-лошади — лошадь, из не-белого — белое»], в *Lib. Parab. Gen.* (цитир. в прим. 45 гл. II), где речь идет обо всех деятелях *in naturalibus* [в природных вещах], которые производят следствие, внешнее по отношению к производителю: *tale productum habet rationem creati sive creaturae* [«такое произведенное имеет существо тварного, то есть творения»].

²³ См. ниже, с. 109–120.

Такая хромая диалектика, неудачно маскирующая пантеистический монизм, остается чуждой подлинной мысли Майстера Экхарта.

Чтобы надлежащим образом говорить о единстве и двойственности, совместно утверждающих отношение тварных сущих к Богу-Сущему-Единому, и не впасть ни в монистическую унивокацию, ни в эквивокации дуалистического теизма, Майстер Экхарт, подобно другим богословам, обратится к «истине аналогии всех вещей Богу». Но он попытается также выразить диалектически это отношение между сущим, сотворенным *ex nihilo*, и бесконечным Бытием, «вне которого нет ничего»²⁴. Принципы этой новой диалектики, в которой надлежит одновременно удерживать противопоставление и не-противопоставление обоих терминов — Бога и твари, продиктованы определенными соображениями относительно природы Единого, с опорой на некоторые неоплатонические источники. Цитируя Макробия, который говорил, что «Единое, или Монада, то есть Единица, есть не число, а исток и начало всех чисел», Майстер Экхарт так сокращает текст латинского последователя Плотина, что заключительная фраза цитаты, у Макробия относившаяся к Уму, теперь должна прилагаться к Единому, или к первой Единице: «*Cumque, utpote una, non sit ipsa numerabilis, innumerabiles tamen species generum de se creat et intra se continet*» [«И потому, сама не будучи исчислимой, она создает из себя и содержит в себе неислимые разновидности родов»]²⁵.

Этот преобразованный текст Макробия призван выявить в Едином совпадение двух его противоположных аспектов или, вернее, взаимодополнительность двух его функций: исключения и включения множественного. Прежде всего Майстер Экхарт указывает на тот момент, который в познании Первопричины давал место апофазе противопоставления: «Единое как таковое формально отличается от числа, как одна противоположность от другой, то есть предельным различием». Вот почему Боэций говорил: «*Illud vere est unum in quo nullus numerus est*» [«То поистине едино, в чем нет никакого числа»]²⁶. Этот исключаящий аспект

²⁴ *Exp. In Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 248.

²⁵ *Ibidem*, p. 252. Ср. тот же текст Макробия, неверно процитированный Экхартом, в *Exp. In Io.*, С. f. 121^{va}, ll. 54–60: «Unum monas id est unitas dicitur, ut ait Macrobius; non numerus, sed fons et origo omnium numerorum est, initium finisque omnium, principium et finem neciens, ad summum refertur deum. Innumerabiles species et de se creat et intra se continet. Et, cum immensitati universitatis infundat, nullum init cum sua unitate divorcium. Hucusque verba Macrobiani» [«Единое называется монадой, или единицей, как говорит Макробий: будучи не числом, а истоком и рождением всех чисел, началом и концом всего, не ведающим ни начала, ни конца, оно соотносится с Высшим Богом. Оно творит из себя и содержит в себе неисчисляемые виды. И, наполняя себя безмерностью всех вещей, ни в чем не нарушает своего единства. Так говорит Макробий»]. — Здесь Душа мира, погружаясь в безмерность универсума, который она должна одушевить, в равной мере отождествляется с Единым. См. выше, гл. II, прим. 68 (цит. из Макробия в *Lib. Par. Gen.*), и в той же главе см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 211–212. См. полный текст Макробия в изд.: F. Eyssenhardt (Teubner 1893), S. 496, l. 30 — S. 497, l. 20.

²⁶ *De trinitate*, l. 1, c. 3 (PL 64, col. 1251).

Единого есть «чистота», о чем свидетельствует приводимый здесь Экхартом пример золота: «*Hoc vere est aurum, in quo nihil est eius quod auro alienum et oppositum est*» [«То поистине является золотом, в чем нет ничего, что было чуждым и противоположным золоту»]²⁷. Включающий момент «полноты» взят из того же текста Макробия, дополненного отсылкой к Проклу. Будучи источником числа, *ipsum unum* утверждает его в бытии, поскольку число есть множество, составленное из единиц (*multitudo ex unitatibus aggregata*), не подлежащих бесконечному делению. Таким образом, единое в той мере сохраняет в бытии число и множество, в какой каждое объединение неделимых единиц принимает характер единого целого через причастность к *ipsum unum*²⁸. Следовательно, надлежало бы обозначить, с одной стороны, наибольшее различие, противопоставляющее друг другу единое и множественное, а с другой стороны — соединяющую их тесную связь: ведь единое служит основанием множественного и неотделимо от всего того, что есть множество и число. Выявляя эти два начала, обнаруженные у Макробия, Майстер Экхарт подводит итог: «*Et hoc est quod Macrobius dicit quod 'unitas non est ipsa numerabilis'. Ecce oppositio et distinctio. Sequitur: 'innumerabiles species de se creat et intra se continet'. Ecce indistinctio*» [«Именно поэтому Макробий говорит, что 'единство само не исчислимо'. Таково противопоставление и различие. Затем следует: 'Оно творит из себя и содержит в себе бесчисленные виды'. Такова неразличность»]²⁹. Принцип, обязывающий отличать Бога от тварных сущих и противопоставлять Его им, должен быть диалектически дополнен принципом их неразличности и не-противопоставления, коль скоро «языческие учителя», предаваясь умозрению о Едином и множественном, сумели прозреть христианскую истину творения всех вещей *ex nihilo* единым и единственным Богом-Бытием.

Таким образом, диалектика «противопоставления и не-противопоставления» между одновременно «различным» и «неразличным» бытием Бога и творений опирается у Майстера Экхарта на отношении Единого ко многому в том виде, в каком это отношение предстает в неоплатоническом умозрении, в частности, у Прокла. Первый тезис из «Первооснов теологии», приводимый Экхартом: *Omnis multitudo participat aequaliter uno* [«Всякое множество некоторым образом причастно единому»], и особенно комментарий к нему³⁰, суммированный в двух фразах — о по-

²⁷ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, p. 252. — Ср. тот же пример с чистым золотом в *Lib. Par. Gen.*, приведенный выше, в прим. 183 к главе III.

²⁸ Указывая на эту двойную зависимость множества от единого (в его неделимых элементах и его целостности), Майстер Экхарт ссылается на Прокла (первый тезис «Первооснов теологии» и комментарий к нему, éd. Dodds, p. 2).

²⁹ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, pp. 252–253.

³⁰ Вот полный текст комментария к § 1 в латинском переводе Вильгельма из Мёрбеке, опубликованном С. Vansteenkiste в *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (Louvain 1951), pp. 254–265: «Si enim nullatenus participaret, neque totum unum esset, neque unumquodque multorum ex quibus multitudo; sed esset ex aliquibus quaelibet multitudo, et hoc in infinitum, et

рождении множества и о его сохранении в бытии, — прекрасно показывают, что функция математического единого, этого не-численного начала числа, не может быть отделена здесь от метафизической роли Единого, трансцендентного всему, что есть³¹. Несмотря на терминологическую близость, это чуждое числу единое — не единое Аристотеля, относящееся к множеству как измеряющее к измеряемому. Через текст «Первооснов теологии» мысль Майстера Экхарта прикасается к основному первоисточнику Прокла — к четвертой гипотезе «Парменида»: к тексту Платона, который, должно быть, оставался неизвестным доминиканцу из Тюрингии³². В самом деле, Экхарт вводит нас в ту же самую проблематику совпадения «менее» количественного с «более» количественным, которая позволила Платону допустить деятельное присутствие Единства-тождества в инаковости-множественности³³. Именно такой смысл христиан-

unumquodque horum infinitorum esset iterum multitudo infinita. Neque enim uno nullatenus participans, neque secundum totum seipsum, neque secundum unumquodque eorum quae in ipso, omniaque infinitum erit et secundum omne. Nam multorum unumquodque, quodcumque acceperis, aut unum aut non unum; et si non unum, aut multa aut nihil. Sed si quidem unumquodque nihil, et quod ex hiis nihil; si autem multa, ex infinitis infinitis erit unumquodque. Haec autem impossibilia. Neque enim ex infinitis infinitis est aliquid entium. Infinito enim amplius non est, quoad autem ex omnibus unoquoque amplius; neque ex nullo componi potest aliquid possibile est. Omnis ergo multitudo participat aequalitate uno» [русский перевод с греч. текста С. В. Месяц: «Если оно не приобщено к нему никоим образом, то ни все множество в целом, ни каждая из многих частей, составляющих множество, не будут едиными, но каждая будет множеством и так до бесконечности, в результате чего каждая из бесконечного числа частей будет в свою очередь бесконечным множеством. Действительно, если множество никак не приобщается ни к какому единому — ни само по себе как целое, ни в каждой из своих частей, то оно будет всецело и во всем бесконечным. Ведь каждая из многих частей, какую ни возьми, будет либо единой, либо не единой, и если не единой, то либо многим, либо ничем. Но если каждая часть ничто, то и состоящее из частей ничто. Если же каждая — многое, то каждая состоит из бесконечного числа бесконечных. Но ни то, ни другое невозможно, поскольку никакое сущее не состоит из бесконечного числа бесконечных: ведь невозможно быть больше бесконечного, а состоящее из всех больше каждого, и что-то не может составиться из ничего. Следовательно, всякое множество каким-то образом приобщено к единому»].

³¹ Упрекать Экхарта в смешении метафизического единства и единства математического, как это делает преп. отец Тери (*ibid.*, pp. 258–259, прим.) означает судить с аристотелевской и томистской точки зрения (ср. I^a, q. 11, а. 3, ad 2^m) платоновскую традицию, которая берет начало в четвертой гипотезе «Парменида» (147 b — 159 a), а завершается у Прокла (*loc. cit.*) и псевдо-Дионисия (*De div. nom.* XIII, 2, PG 3, coll. 977–980). Заметим, однако, что сам св. Фома, цитируя указанный фрагмент из сочинения мнимого ученика св. Павла, ссылается, сам того не зная, на авторитет Прокла, чтобы доказать, что «*ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno*» [«само множество входит в сущее лишь постольку, поскольку некоторым образом входит в единое»] (I^a, q. 11, а. 1, ad 2^m).

³² Латинский перевод комментария Прокла к «Пармениду», выполненный Вильгельмом из Мёрбеке (ок. 1285), обрывается на завершении первой гипотезы. См.: Raymond Klibansky, *Plato latinus*, III, London 1953, Introduction.

³³ См.: Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon* (4^e éd., Vrin 1951), pp. 174–175: «Между единым и ничто исторический Парменид не помещал ничего. Элеат — наставник Сократа вводит идею 'иного, нежели единое': им может быть только множественное.

ский богослов придает стиху из книги Премудрости, 7, 27: «*Et cum sit una, omnia potest*» [«Она — одна, но может всё»]. Экхарт комментирует эти слова, вновь обращаясь к Проклу через посредничество «Книги о причинах» (тезис 17)³⁴: «*Omnis virtus unita infinitior est plura et in plura potens; sed Sapientia, quae Deus est, est maxime una, utpote prima. Igitur ipsa est simpliciter infitita et omnia potens*» [«Любая объединенная сила более бесконечна, чем множественная, и многое может; но Премудрость, которая есть Бог, в высшей степени едина, ибо она — первая. Следовательно, она бесконечна в абсолютном смысле и может все»]³⁵.

А теперь следует отметить все то, что отделяет Майстера Экхарта от его неоплатонических источников. В то время как «объединенная сила» Ума в псевдо-аристотелевском трактате была «более бесконечной», чем любая «множественная» сила, ибо речь шла о второй платоновской гипотезе, ближе всего подводящей к «истинному и чистому Единому», у Экхарта творящая Премудрость бесконечна в абсолютном смысле, вне всяких «больше» или «меньше», ибо она мыслится на уровне трансцендентного Единого. Но, как мы уже видели³⁶, Единство доминиканского мистика не «запредельно Бытию»: будучи взаимообратимым с неразличной и бездеятельной Сущностью, оно есть божественное Отцовство, которое в личностном Едином придает сущностной «неразличности» «различный» смысл суппозита — начала всемогущего действия. Следовательно, будучи синтезом двух неоплатонических ипостасей, Единое Майстера Экхарта соединяет в лице Отца высшее отличие *единого* Бытия, то есть его чистое тождество с самим собой, и неразличность Бытия *одним*, то есть Всеединство, чья полнота простирается на все сущее. Так как, по словам Экхарта, «*li 'unum' idem quod indistinctum*» [«здесь 'единое' — то же, что 'неразличное'»]³⁷, было бы невозможно говорить о неразличности бытия помимо персонального свойства Отца: «*esse enim sive essentia Dei cum sua proprietate, Patris unitate scilicet, descendit in omnia a se quocumque modo procedentia*» [«ибо бытие, или сущность,

Между единым и ничто занимает место множественность; количественное 'большее' атомистов и пифагорейцев есть качественное 'меньшее', обладающее, однако, реальным существованием именно потому, что оно некоторым образом причастно тому количественно меньшему и качественно большему, каковым является единство. Опровергая Зенона, Парменид показывает, что если есть единое, то есть и множественное, точно так же, как если есть множественное, то есть и единое. Это можественное суть идеи, причастные единому».

³⁴ *Lib. de caus.*, prop. 17 (ed. Steele, p. 175; Bard., prop. 16, p. 179 s): «*Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*» [«Любая единая сила более бесконечна, чем сила множественная»]. См. *Procli Elementatio theologica*, prop. 95 (ed. Vansteenkiste, p. 300): «*Omnis potentia unitior existens est infinitior quam plurificata*» [«Любая потенция, существующая более единым образом, более бесконечна, чем множественная»]. См. текст оригинала: Dodds, p. 84.

³⁵ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 261.

³⁶ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 202–205.

³⁷ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 246.

Бога вкуже с Его свойством, то есть единством Отца, нисходит во всё некоторым образом происходящее от него»³⁸. Но то же самое отцовское свойство, являющее неразличность сущности, дает место различению: «*est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis*» [«единое, неразличное в себе, отлично от иного»]³⁹. Можно предугадать, что диалектика противопоставления и не-противопоставления между Богом и тварями, основанная на учении о Едином, предполагает динамичное совпадение тождества и инаковости в тринитарной преамбуле творения. Пока нам достаточно отметить следующее: Единое Майстера Экхарта обозначает неразличность Бытия, «определяя ее по отношению ко многому»; оно представляет собой персональное свойство Отца, которое «указывает на различие»⁴⁰ как во внутритроичных отношениях, так и в отношении неразличённой Сущности к различным творениям. Следовательно, точно так же, как это имеет место в отношении «не-численного» к числу, для которого оно служит основанием, мы должны, говоря о Боге и существующих благодаря Ему творениях, одновременно утверждать трансцендентность и имманентность *Esse*, или неразличной Существенности, в ее отношении к различным сущностям всего, что есть.

В своих латинских сочинениях Майстер Экхарт дважды применяет диалектику противопоставления и не-противопоставления, чтобы выразить отношение между Богом и тварными сущими: в «Толковании на Книгу Премудрости» — в терминах «различия» и «неразличности», и во второй редакции «Толкования на Книгу Исхода» — в терминах «неподобия» и «подобия». Оба эти места справедливо привлекли к себе внимание многих исследователей⁴¹. Анализ этих текстов позволит нам подступить к след за тем, к учению об аналогии у Майстера Экхарта. Тогда мы выясним, действительно ли диалектика и «аналектика» могут совместно работать в мышлении философа как два разных метода, соответствующих одной и той же вероучительной экзегезе⁴².

³⁸ *Exp. in Io.*, C. f. 119^{nb}, ll. 38–40.

³⁹ *Ibid.*, f. 122^{ra}, ll. 26–27. См. выше, прим. 96 к гл. II.

⁴⁰ См. выше, прим. 96 к гл. II.

⁴¹ О диалектическом пассаже из *Exp. In Sap.* см. *Archives.*, IV, pp. 254–260, примечания-комментарии преп. о. Théry. О фрагменте из *Exp. in Ex.* см. O. Karrer, *Meister Eckhart* (München 1927), SS. 277–280; ср. SS. 82, 374–377. — Оба места исследованы в работах: A. Dempf, *Meister Eckhart* (Limburg 1934), SS. 204–208; W. Bange, *Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein* (Limburg 1937), S. 225 ff. — H. Hof, *Scintilla animae* (Lund 1952), SS. 108–112 *passim*. — Споря с А. Демпфом, М. Хоф оспаривает диалектический характер мысли Экхарта; он прав лишь в той мере, в какой этому выражению хотели бы придать гегелевский смысл (SS. 152–158). J. Ancelet-Hustache в превосходной популярной книге *Maitre Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, 1956) тоже отмечает важность этих двух мест.

⁴² Об этом см. весьма поучительное исследование преп. о. E. Coreth, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, in: *Scholastik* (1951), XXVI, 1, SS. 57–86. По мнению автора, диалектика и аналогия должны выполнять в учении о бытии одну и ту же функцию — функцию логического опосредования между тож-

3. *Indistinctio-distinctio* [Неразличие-различие]

В комментарии на Книгу Премудрости, после того, как были установлены (на основе текста Макробия) принципы противопоставления и непротивопоставления единого и многого⁴³, Майстер Экхарт намеревается показать, что все сказанное им до сих пор о природе единого должно быть также отнесено к Богу-Премудрости⁴⁴. Именно с этой целью он выстраивает два ряда антитетических аргументов: один касается различия, другой — неразличности Бога и твари. Но с самого начала надлежит показать, что в Боге, как и в едином, нет места числу. Экхарт напоминает, что число и множество⁴⁵ всегда представляют собой отпадение (*casus*) и удаление (*recessus*) от бытия; но никакая деградация бытия не могла бы иметь место в Боге, поскольку, будучи Бытием и Первым, Он обладает абсолютным превосходством над всеми вещами. Следовательно, число и множество должны быть в Боге исключены; а так как «*unum est in quo numerus non est*» [«едино то, в чем нет числа»], представляется очевидным, что Бог есть Единое. Остается показать, что оба противоречивых аспекта единого — его трансцендентность и его имманентность множеству — совместно характеризуют отношение Бога к творению, которое Он производит к бытию и сохраняет в бытии: «*nihil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut Deus, et nihil tam indistinctum*» [«Нет ничего настолько отличного от числа и исчисленного или исчисляемого, то есть тварного, чем Бог, и нет ничего настолько неотличимого»]⁴⁶.

Три аргумента первого ряда направлены в сторону различения и противопоставления. 1) Различие между неразличным и различным больше, чем все то, что может разделять два различных между собою сущих. Например, различие между бесцветным и цветным превосходит все то, что различает две поверхности разных цветов. Так как неразличность (=

деством и инаковостью. Однако они не взаимозаменяемы: каждая соответствует особой концепции бытия. Но будет ли этот вывод Э. Корета, весьма справедливый в границах его исследования и опирающийся на философию Гегеля и св. Фомы, иметь силу в отношении *любой* диалектики и *любого* учения об аналогии? Случай Майстера Экхарта, как нам кажется, доказывает обратное, несмотря на все то, что говорит Н. Hof (*op. cit.*, S. 152: «Keine dialektische, sondern analektische Philosophie» — «отнюдь не диалектическая, а аналектическая философия»), критикуя тезис Алоиза Демпфа о «*dialektisch konzipierte Analogielehre*» [«диалектически мыслимом учении об аналогии»] Майстера Экхарта. Заметим, однако, что шведский критик отчасти прав: в той мере, в какой он отказывается признать у Экхарта «*hegel-kierkegaardische Dialektik*» [«гегелевско-кьеркегоровскую диалектику»], его упреки справедливы.

⁴³ См. выше, с. 75.

⁴⁴ Éd. Théry, *Archives.*, IV, pp. 253–256.

⁴⁵ См. в том же *Exp. In Sap.* пассаж о едином и о числе, где высказываются соображения о лишенности, этом корне числа в материальных сущих, и об отрицании *utpote formalis distinctio* [как формальном отличии], этом корне множественности в духовных творениях (*Archives.*, III, pp. 428–429).

⁴⁶ *Archives.*, IV, 253.

единство) по природе принадлежит Богу, а различие составляет самое основание тварной природы, следует заключить, что Бог в наивысшей степени отличен от всего того, что сотворено (*distinctissimus est ab omni et quodlibet creato*). 2) Ничто не отстоит дальше от любого другого сущего, чем его противоположность; но Бог и тварь противоположны друг другу так, как противоположны несчетное Единое и счетное множество; следовательно, по отношению к тварному бытию нет ничего настолько отличного от него, как Бог. 3) Все то, что отличается самой своей неразличностью, тем более отлично, чем более неразлично, ибо неразличность есть его отличительная черта. В этом третьем аргументе абсолютное различие совпадает с неразличностью, ибо речь идет о Едином, которое предельно противоположным терминам. Следовательно, можно было бы также сказать, в обратном смысле, что предельное различие есть вершина неразличности: «*Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius, et quanto indistinctius, tanto distinctius*» [«Итак, чем различнее, тем неразличнее, и чем неразличнее, тем различнее»]. Но Бог есть Неразличный, отличный своей неразличностью. Далее следует ссылка на «Сумму теологии» (I, q. 7, a. 3, ad 3), где св. Фома настойчиво говорит о бесконечности *Esse per se subsistens* — атрибуте, отличающем его от *esse receptum in alio*. Экхарт цитирует также широко известное высказывание Дамаскина: «*Est enim Deus pelagus infinitae substantiae, et per consequens 'indistinctae'*» [«Бог есть океан бесконечной субстанции, а, следовательно, и 'неразличной'»]⁴⁷.

Теперь речь пойдет о том, чтобы обосновать антитезис: нет ничего настолько единого и неразличного, как Бог и тварь. Для этого Майстер Экхарт формулирует три аргумента, параллельные аргументам первого ряда: «*ratio est triplex, ut prius in opposito*» [«Доводов — три, как выше в противоположном утверждении»]. 1) Абсолютная зависимость творения от творящего действия Бога сравнима с нерасторжимым единством *ens* и *esse*, потенции и акта, материи и формы: нет ничего, чтобы было бы столь же «неразличным» в Бытии⁴⁸. 2) Нет ничего, что было бы столь же

⁴⁷ *De fide orthodoxa*, I, p: PG 94, col. 836 b. — См. латинский текст (пер. Бургундиона Пизанского, ок. 1153–1154), éd. E. M. Buytaert, in *Franciscan Institute Publications*, № 8 (New York-Louvain-Paderborn 1955) p. 49: *Totum enim in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* [«Ибо (Бог) заключает в себе всецелое бытие, словно некий безграничный и неопределенный океан субстанции»].

⁴⁸ Не следует злоупотреблять этим высказыванием (как справедливо замечает преп. отец Тери, p. 255 s., note 5), забывая о том, что речь идет об антитетическом аргументе, где Экхарт настаивает лишь на неразличности и не-противоположности. С точки зрения томистского учения о бытии, это сравнение заставляло бы думать, что речь идет о некоем чудовищном композите — соединении Бога, формальной причины, с творением. Повторим сказанное выше (гл. 3, «Два уровня сущности») о различии сущности и *esse* у Майстера Экхарта. Если, в противоположность св. Фоме, у Экхарта нет «метафизической составленности» *esse* и сущности в тварных сущих, но речь идет скорее о «растяжении» сущих, *entia*, между божественной сущностью и тварной сущностью, то эта двойственность и это различие, затрагивающее тварные сущие, не в меньшей мере предполагают единство и неразличность в бытии, которое творения получают непо-

единым и неразличным, как «утвержденное» и его «утверждающее» — «*illud ex quo et per quod et in quo constituitur et subsistit*» [«то, из чего, и через что, и в чем утверждено и пребывает»]. Таково число или численное множество, конституированное единицами и субсистирующее через истину единого, как было сказано выше⁴⁹. Стало быть, нет ничего столь же неразличного, как Бог-Единое, или Единство, и исчислимое тварное сущее, которое Им производится и сохраняется в бытии. 3) Нет большей неразличности, чем та, которая подразумевается в самом различии. Ибо самим своим различием все то, что исчислимо, или тварно (*numero-sum sive creatum*), не отличается от Бога (*sua distinctione indistinguitur a Deo*). Следовательно, нет ничего более различного и единого, чем Бог и тварь. Именно это подразумевается в авторитетном речении Писания (Рим. 11, 36): «Ибо все из Него, Им и к Нему»⁵⁰.

Анализ этого диалектического отрывка из Толкования на книгу Премудрости показывает, что в двух противоположно направленных рядах аргументов третий аргумент представляет собой своего рода синтез, или, точнее, вывод, в котором совпадают — причем с иным акцентом, нежели в указанных двух рядах — неразличность и различие в отношении между Богом и тварью. Так, в завершении первого ряда неразличность, свойственная бесконечному Бытию, становится «основанием», на котором Бог отличается от тварных сущих, тогда как последний аргумент противоположного ряда представляет различие, призванное характеризовать творения, «основанием» их неразличности с Богом — абсолютным Бытием, от которого они всецело зависят. Неразличное отличие Бога и неразличное отличие творений производят различие между всегда отличным Абсолютным и всегда зависимым в своем отличии относительным, не противопоставляя их друг другу, не разрывая единство бытия, трансцендентное и в то же время имманентное всему сущему. Так Майстер Экхарт пытается диалектически высказать то, что выразит в другом месте в терминах учения об аналогии: усмотрение единства бытия. Не того единства, которое присуще пантеистическому монизму, но единства, свойственного христианскому «не-дуализму»⁵¹, единства, соответствующего идее творения мира *ex nihilo* всемогущим библейским Богом: «Сущим».

средственно от Бога, «входящего во все сущности». Вот почему тварные сущие «едины и не-едины», различны и неразличимы, суть и не суть. Учение об аналогии позволит Майстеру Экхарту найти другой язык, нежели язык диалектики, чтобы говорить о приверженности тварных сущих «Бытию, которое есть Бог».

⁴⁹ См. выше, прим. 28.

⁵⁰ Как мы увидим в дальнейшем, этот текст означает для Майстера Экхарта тройную причинность — производящую, формальную и целевую, которая приписывается трем Лицам Троицы: *om* Отца, *через* Сына, — *в* Святого Духа.

⁵¹ Это выражение принадлежит Рудольфу Отто: Rudolf Otto, *West-Ostliche Mystik* (Gotha 1926). Им же переводится термин «адвайта» у Шанкары. См. французский перевод: Jean Gouillard, *Mystique d'Orient et mystique de l'Occident* (Paris 1951).

Во всем этом диалектическом развертывании нетрудно узнать схему отношения между единым и многим, перенесенную в учение о бытии. Неразличное Бытие, «океан бесконечной субстанции», производит и сохраняет в бытии различные и конечные сущности творений, как бы позитивно полагая основание множественности и числу и удерживая их в единстве. Подобно тому, как число, отличное от всякого другого числа, не исчезает в бесконечной разделенности, но остается тем, что́ оно есть, благодаря единому, — точно так же определенные сущности творений, различные между собой, принимают неразличность бытия благодаря божественному *Esse*, ибо оно пронизывает все тварные сущности: «*Esse autem ab ente et ab essentia indistinctum est*» [«Бытие же неотлично от сущего и от сущности»]⁵². Но Божественность, подобно единице в числе и Сущности в определенных сущностях, хотя и остается самотождественной, но, тем не менее, предстает в ином модусе: в модусе активного присутствия высшего в низшем, неопределенного в определенном.

Единство Бога необходимо есть также его единственность: неразличное бытие, отличающее Бога от творений, есть то, в силу чего Он есть *этот* Бог, неопределимый в своей сущности⁵³. Напротив, тварь, определенная своей сущностью, которая делает ее «вот этим нечто», *hoc aliquid*, схватываемым в определении, никогда не бывает единственной. Хотя тварная сущность причастна единству и неразличности бытия (вне которого она есть «чистое ничто»), она так отличается от «Бытия, которое есть Бог», от *esse ab alio*, как множественность отличается, «отпадает» от единого, от коего зависит и к коему причастна⁵⁴. Другими словами, сущностное различие и неразличность бытия могут совпадать только в Боге: Он есть свое собственное *Esse*, единственное Бытие, пребывающее в силу собственной сущности⁵⁵. Майстер Экхарт не противоречит себе, когда утверждает, что тварь «своим различием не отличается от Бога»: он хочет сказать, что различие между тварными сущностями и божественным *Esse*, от коего они зависят, не позволяет противопоставлять тварные *entia* Богу — *Ipsum Esse* всех сущностей. Этот тезис о единстве бытия составляет диалектический противовес «реальному различию» у Экхарта: поскольку тварные сущности *суть*, постольку они не отличаются от «самого Бытия», активно противостоящего небытию через средний термин «все сущие». В этой онтологии, задуманной в рамках философии Единого, инаковость остается подчиненной требованию единства бытия. Бытие творений — не «инобытие»; бытие «в ином» — то же самое, что и бытие само по себе: это иной модус бытия, ничего не добавляющий к безмодусному Бытию. В терминах единства — это модус единого, взя-

⁵² *Exp. In Ex.*, LW II, p. 107, n. 106.

⁵³ *Ibidem*, p. 104, n. 102.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 103, n. 101.

⁵⁵ Ср. доказательство существования Бога в *Prol. Gen.*, где Экхарт оригинальным образом использует аргумент св. Ансельма (LW I, p. 159, n. 13).

того в его отношении к «иному»: *unum in duobus* [одно в двух], то есть модус, на котором основано подобие между причиной и следствием.

Та же самая диалектика бытия-единого, различного в божественной неразличности и различного в тварном различии, используется Майстером Экхартом в *Толковании на книгу Исхода*. Но здесь для выражения противоположности и не-противоположности между Богом и тварью Экхарт воспользуется терминами схождения и несхождения. Дополняя наш анализ текста из *Exp. in Sap.*, мы должны были сослаться на некоторые заявления об *indistinctio-distinctio*, извлеченные из того текста *Exp. in Ex*, который предшествует диалектической теме *similitudo-dissimilitudo* и служит введением к ней. Это комментарий на стих: «*Non habebis deos alienos*» [«Да не будет у тебя других богов...»] (Исх 20:3)⁵⁶, где Майстер Экхарт утверждает: 1) единственность Бога — *Ipsum Esse*, Причины всех сущих: единственность, исключающую многобожие (восемь доводов); 2) божественное единство, или непосредственное присутствие Бытия как Единого во всем, что есть, в силу которого Бог «не чужд» тварным сущим. Бог «чужд» лишь Ничто, но Ничто чуждо и творениям, поскольку они *суть* (шесть доводов). Позитивное отношение к Богу, «не чуждому сущих», есть отношение подобия: «*Omne simile adicit suo simili*» [«Всякое подобное влечет к своему подобному»]. Напротив, Ничто, будучи чуждым всему сущему, негативно определяет творения перед лицом Бога и отбрасывает их в область неподобия: «*Alienum, utpote disimile, abicit*» [«Чуждое, будучи неподобным, отстраняет»]. Поэтому кажется, что в той мере, в какой творения различны и *aliud ab esse* [отличны от бытия], они оказываются отчужденными от Бога, «чуждыми» и «неподобными». Они должны отказаться от *alienum*, отбросив Ничто, которое делает их «внешними» (*quod foris stat*) и «противными» (*adversum*) Богу⁵⁷.

Располагаясь между небытием и Бытием, творения вынуждены быть одновременно чуждыми и не-чуждыми, противными и не-противными Богу, «подобными» и «неподобными». Тем не менее здесь мы, видимо, вновь оказываемся перед альтернативой: либо творения отличны от Бога, и тогда они суть ничто; либо они неотличимы от единственного Бытия и отождествляются с ним. Ни дуализм абсолютного Бытия и Ничто, этой гипостазированной противоположности Бытия, ни пантеистический монизм неразличного бытия Бога и творений не оставляют места тварным сущим, которые отличались бы от Бога, не впадая в небытие. Но, сформулировав эту апорию, мы замечаем, насколько чужда она мысли Майстера Экхарта, не позволяющей замкнуть себя в статичных перспективах. Продолжение текста из комментария на Исх. 20, 4 (*neque omnem similitudinem...* — «Не делай себе кумира...») позволяет комментатору ухватиться за противоположные термины — «подобие» и «не-

⁵⁶ LW II, pp. 103–108, nn. 100–109.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 107–108, n. 108.

подобие», чтобы диалектически выразить динамичное представление о бытии единым и не-единым в Боге и в творениях.

4. *Dissimilitudo-similitudo* [Неподобие-подобие]

Диалектический фрагмент из *Exp. in Ex.* начинается с противопоставления противоречащих друг другу авторитетов, что заставляет вспомнить сочинение Абельяра «*Sic et Non*» [«Да и Нет»]. С одной стороны, Майстер Экхарт цитирует библейские тексты, в которых решительно отвергается какое-либо подобие между творениями и Богом (буквальный комментарий на книгу Исхода, а также Ис. 40, 18 и Пс. 85, 5); с другой стороны, он приводит противоположные речения из книги Бытия (1, 26) и 1-го послания Иоанна (3, 2)⁵⁸. Поэтому нужно последовательно в их крайнем выражении показать неподобие и подобие Творца и творений, чтобы затем объединить эти две противоположные друг другу истины в антиномичной формулировке:

«*Sciendum ergo, quod nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus, 2º, nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem 3º, nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter*» («Итак, надлежит знать, что ничто не является таким неподобным, как Творец и любая тварь. С другой стороны, во-вторых, ничто так не подобно, как Творец и любая тварь. А вдобавок, в-третьих, ничто так не подобно и равным образом не неподобно всему другому, как Бог и всякая тварь подобны и неподобны в равной мере»)⁵⁹.

Эти три утверждения — тезис, антитезис и их антиномичное сопряжение — составляют объект тройного доказательства. Оно включает в себя три аргумента для неподобия, три для подобия и, наконец, четыре аргумента и два примера для доказательства истинности окончательного вывода и разрешения антиномии.

А. — Доказательство неподобия начинается с аргумента, который открывает первый антитетический ряд в *Толковании на книгу Премудрости*⁶⁰:

1) Неподобие неразличного и различного превосходит все, чем только могут различаться два разных, но сходных существ. Например, два человека или два цветных предмета не могли бы различаться между собой в том же абсолютном смысле, в каком человеку противостоит «не-человек», а цветному — «не-цветное». Это радикальное различие между бытием и небытием некоторой вещи призвано дать нам представление о тотальном неподобии Творца любому из творений. В самом деле, Бог не отличается от всего, что есть сущее (*ens*), в том же смысле, в каком «само бытие» (*ipsam esse*) не отличается от любого конкретного бытия, в

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 109–110, nn. 110–111.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 110, n. 112.

⁶⁰ См. выше, пар. 3.

то время как любая тварь в силу самого факта своей тварности отлична от Бытия (занимающего здесь место Бога)⁶¹.

2) Нет ничего столь же неподобного, как бесконечное и конечное.

3) Нет большего неподобия, чем то, в котором два термина не принадлежат к общему роду. Но Бог запределен любому роду и не может иметь никакой родовой общности с чем бы то ни было.

Эти три аргумента — от неразличности бытия, от бесконечности и от отсутствия родовой общности — приводят к выводу об истинности первого тезиса: нет ничего столь же неподобного, как Бог и тварь⁶².

В. — Выдвигая доводы в пользу подобия, Экхарт исходит из тотальной зависимости творений от Бога, как это было и при доказательстве неразличности. Но здесь он вводит момент образцовой причинности, которая не упоминалась в аргументах *Толкования на книгу Премудрости*⁶³.

1) Термин, который всецело зависит от другого; сущее, которое принимает свое бытие (все то, что оно есть) только в отношении *ad alterum* [к другому], — это сущее должно обладать наибольшим подобием с этим Другим, с абсолютным Бытием, от которого принимает свое всецелое бытие, «производное и воспроизведенное» (*cuius totum esse est ab altero deductum et exemplatum*). Именно таково отношение твари к Богу, выраженное в знаменитых строках Боэция о форме высшего Блага, этой божественной модели универсума.

2) Уподобление, совершаемое *in intimis*, в самой интимной глубине, превосходит любое внешнее подобие, какое только возможно иметь с чем-либо другим. Но именно так творение уподобляется Богу, принимая от Него бытие вкупе с его трансцендентальными атрибутами — истинным⁶⁴ и благим, а также все его духовные совершенства. Что же касается

⁶¹ Ср. в *Exp. in Sap. (Archives., IV, p. 247)*: «Deum esse unum, quod est indistinctum, significant divinam summam perfectionem, quia sine ipso et ab ipso distinctum nihil est aut esse potest; quod clarissimum est, si loco Dei accipiamus esse. Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni quod est et quod nihil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse. Ioh. I: 'omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil'» («То, что Бог един, то есть неразличен, означает высшее божественное совершенство, ибо без Него и отличным от Него ничто не пребывает и пребывать не может. Это предельно ясно, если вместо Бога помыслить бытие. В самом деле, Бог есть бытие; очевидно, однако, что бытие не отлично ни от чего, что есть, а то, что не есть и не может быть, отлично и отделено от бытия. Ин 1 [3]: Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть»).

⁶² LW II, pp. 110–111, nn. 113–114.

⁶³ Предшествует ли Толкование на книгу Премудрости второй редакции *Exp. in Ex.*, где вводимая Экхартом диалектика *dissimilitudo-similitudo* отчасти следует, как представляется, диалектике *distinctio-indistinctio*? М. Reffke (*op. cit.*, p. 80) относит составление *Exp. in Sap.* к периоду, предшествовавшему переработке первых двух толкований из *Opus expositionum*.

⁶⁴ Ошибка чтения у О. Karrer (*op. Cit.*, p. 377), принявшего *verum* за *unum*. *Unum* не фигурирует в манускриптах С и Т, что естественно для текста, где речь идет не о единстве, а о подобии.

подобия тварных сущих между собой, оно ограничивается внешними чертами сходства, сообразно таким чувственным качествам, как тепло, цвет, запах, очертание и т. д. Другими словами, истинное подобие может быть только умопостигаемым, а значит, оно должно принадлежать внутреннему отношению, связующему тварные сущности с их Первопричиной. Следует заключить, что в порядке подобия ничто не может сравниться с непосредственностью внутреннего отношения творений к Творцу.

3) Ссылаясь на авторитет Писания (Деян. 17, 28: *in Ipso enim vivimus et movetur et sumus* — «Им живем и движемся и существуем»)⁶⁵ и св. Августина⁶⁶, Майстер Экхарт утверждает, что бытие твари — в том, чтобы пребывать лишь в Боге и ни в чем, кроме Бога; а это подразумевает наивысшую степень подобия творений Творцу.

Эти три аргумента — от сущностной зависимости по отношению к началу-образцу, от внутреннего присутствия этого начала уподобления и от «бытия-в-Боге» — доказывают истинность антитезиса: нет ничего столь же подобного, как Бог и тварь⁶⁷.

С. — Теперь следует обосновать третье утверждение, показав взаимодополнительность двух противоположных высказываний: ничто не бывает одновременно (*coniunctim*) столь неподобным и столь подобным, как Бог и тварь. Это утверждение (которое не ограничивается четырьмя аргументами, но вдобавок пользуется тремя примерами, чтобы показать, что сосуществование различия с тождеством не является немислимым) соответствует четырем последним аргументам из двух противостоящих друг другу рядов в диалектическом отрывке из *Exp. in Sap.*, где речь идет о «различии» и «неразличии». Сама формулировка *«indistinctione distinguitur»* («различаются неразличием») будет воспроизведена в первом аргументе.

1) Нет ничего столь же отличного и в то же время столь же подобного по отношению к чему-либо другому, как то, чье неподобие есть само подобие другому, а неразличие с другим — высшее различие. Но Бог своим неразличием, своей бесконечностью отличается от любого тварного сущего, различного и конечного. Это отождествление «неразличности» божественного Бытия с его бесконечностью позволяет Экхарту сослаться здесь на текст из «Суммы теологии»⁶⁸. Коль скоро Бог отличается сво-

⁶⁵ Введенный в заблуждение испорченным текстом манускриптов С и Т, где он прочитал *moritur* вместо *movetur*, Н. Ноф не сумел распознать у Экхарта намек на текст Писания. Отсюда — его ошибочная интерпретация анализируемого фрагмента: «Так как Творец живет и умирает (*vivit et moritur*) в творении...» (*Scintilla animae*, p. 104). Ср. ниже, p. 107: та же ошибка, которая, к счастью, не повлияла на эту превосходную, в целом, работу шведского исследователя.

⁶⁶ *Soliloquiorum lib. I*, cap. I, n. 3: PL 32, col. 870.

⁶⁷ LW II, pp. 111–112, nn. 115–116.

⁶⁸ ST I, q. 7, a. 1, ad 3^m: «Dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab

ей неразличностью и делается подобным своим неподобием, Он должен быть тем более подобным всему тварному, чем более неподобен ему. Сходным образом, по словам св. Августина⁶⁹, чем больше мы говорим о невыразимом, тем оно невыразимее. Точно так же, согласно Аверроэсу⁷⁰, было бы невозможно отрицать время, не утверждая его реальности самим этим отрицанием, которое совершается во времени. Итак, в силу взаимности между *similitudo* и *dissimilitudo* можно было бы сказать, сославшись на комментируемый авторитетный текст, что подобие тварному не может подобать Богу: чем сильнее оно утверждается, тем менее утверждено, ибо выказывает тем больше неподобия. За этим следует отсылка к тому месту из св. Августина⁷¹, где речь идет о видимых подобиях невидимых реальностей.

2) Чем больше мы уподобляем нечто Богу, умножая подобия, тем очевиднее, в силу самой этой множественности, становится неподобие. Эта максима, которая приписывается «святым и учителям», опирается на неоплатоническую доктрину об отношении между единым и многим: большее с точки зрения количества хуже с точки зрения качества⁷².

3) Равновесие *dissimilitudo-similitudo*, грозящее в двух приведенных выше аргументах нарушиться в пользу радикального неподобия Бога и творений, восстанавливается и обретает прочное основание в учении о божественном Слове, этом *Ratio* по преимуществу, и о тварных *rationes* всех вещей в Боге. Неподобие объясняется тем, что в Боге находятся не вещи и их формы, а только *rationes*, «первичное» и «виртуальное» бытие, отличное от «вторичного», или «формального» бытия творений. И все же, признавая, что нет ничего более неподобного, чем божественный «логос» вещи и вещь в ее собственной природе, следует признать и то, что нет ничего более подобного. В самом деле, идеальный логос не мог бы сказываться о некоторой конкретной вещи в ее дефиниции — нельзя было бы сказать о человеке, что он есть «разумное живое существо», — если бы между двумя терминами этого утвердительного высказывания не было подобия, или, вернее, тождества⁷³. Точно так же

eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, discerneretur ab omni albedine existente in subiecto» [«Надлежит сказать, что в силу самого факта, что бытие Бога субсистентно само по себе и не принято в иное, отчего и называется бесконечным, оно отличается от всего прочего, и прочее устраняется от него. Это как если бы имелась субсистентная белизна, то она в силу самого факта, что не пребывает в ином, отличалась бы от любой белизны, существующей в субстрате»].

⁶⁹ *De doctrina Christiana*, I, c. 6: PL 34, col. 21.

⁷⁰ *Phys.* IV, comm. 124. Éd. de Venise 1552, f° 91^{ra}.

⁷¹ *De libero arbitrio*, I, II, c. 11, n. 32: PL 32, col. 1258.

⁷² См. выше.

⁷³ Экхарт отсылает читателя к сказанному выше (LW II, pp. 75–76, n. 73): «*veritas affirmativae propositionis universaliter consistit in identitate terminorum, negativae autem veritas consistit in alietate et distinctione terminorum*» [«Истина утвердительного предложения, вообще говоря, состоит в тождестве терминов, а истина отрицательного — в инаковости и различии терминов»].

можно было бы сказать, что нет ничего более неподобного, чем вечный нетварный логос и преходящая тварная вещь. Если воспользоваться примером св. Августина⁷⁴, *ratio* [формальная сущность] тленного круга вечна; более того, она не есть ни «круг», ни «круглое». Стало быть, формальная сущность подобного остается неподобной: она ничем не напоминает вещи, которые делает подобными между собой. Но, с другой стороны, здесь, на земле, не существовало бы ничего подобного, если бы *ratio* подобного не была представлена во внутренней глубине всякой тварной вещи. Отсюда с необходимостью следует, что тварные вещи и их нетварные логосы в одно и то же время (*partier et coniunctim*) подобны и не подобны.

4) В последнем аргументе Майстер Экхарт продолжает и развивает тему «неподобия/подобия» вечных логосов и преходящих вещей, вводя новый момент — отношение между божественными идеями-образцами и тварными формами. Он начинает с примера, который мы уже встречали в *Exp. in Sap.*⁷⁵: формальная причинность цвета делает вещь подобной всем другим цветным объектам и одновременно неподобной всему тому, что не имеет цвета. Возрастание подобия в одном смысле сопровождается возрастанием неподобия в другом смысле. Тот же принцип можно применить к тому, что формально пребывает в тварных вещах, не имея формального бытия в Боге. Именно таков случай форм, наделяющих вещи видовой определенностью и именами. В самом деле, если логосы вещей и их формы не находятся в Боге, они находятся в Нем не формально, но лишь «причинно» и виртуально. Будучи абсолютно неподобными тем формам, которые Бог производит вовне, божественные идеи не привносят в Бога ни видовых различий, ни имен, служащих для определения тварных вещей. Так, идея квадрата не есть квадрат: она отлична от всего, что может быть названо квадратом. Следовательно, неподобие Бога и твари имеет двусторонний характер — *ex parte utriusque termini*: Бог не обладает ни видом, ни именем формы, принадлежащей к тварному уровню; тварь не обладает ни идеей своей формы, ни именем, которое могло бы подобать этом виртуальному существу на нетварном уровне, в Первой причине. «*Manet ergo dissimilitudo et deficit fundamentum similitudinis in utroque termino, deo scilicet et creatura*» [«Следовательно, имеется подобие и отсутствует основание подобия с обеих сторон, то есть со стороны Бога и твари»]. Но, с другой стороны, нельзя забывать, что любое произведение к бытию предполагает подобие между причиной и следствием: «*omne enim quod fit, fit a simili*» [«ибо все, что возникает, возникает от подобного»]⁷⁶. Вино не происходило бы от винограда, а не от грушевого дерева, если бы не предсуществовало в лозе, а не в груше. «Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?» (Мф

⁷⁴ *De immortalitate animae*, с. 4, н. 6: PL 32, col. 1024.

⁷⁵ См. выше, с. 79–80.

⁷⁶ См. выше, гл. 4. 7.

7, 16). Формы тварных вещей не могли бы производиться к бытию, если бы некоторым образом не пребывали в Боге. Так как необходимо, чтобы формы, которые наделяют вещи видовой определенностью и именами, предсуществовали в Первопричине, всякая тварь должна быть подобна Богу. Основание подобия, отсутствующее в обоих неподобных терминах, предоставляется своего рода динамичной непрерывностью: той непрерывностью, которая должна существовать между нетварными логосами и тварными индивидуальными формами, дабы вещи были познаваемы в их «началах», определяющих сущности вещей⁷⁷. Стало быть, приходится признать, что формы тварных вещей пребывают и не пребывают в Боге, производящем их к бытию; и так же в отношении нетварных логосов форм: они пребывают и не пребывают в тварных вещах, которые познаваемы благодаря им⁷⁸.

Заметим, что в двух первых аргументах синтеза Майстер Экхарт стремился показать истинность своего антиномичного утверждения о «неподобии-подобии» в той же перспективе производящей причинности, творящей бытие *ex nihilo*, что служила контекстом для диалектики *Толкования на книгу Премудрости*: в перспективе различия-неразличия (1) и единства-множественности (2) как оснований «неподобия-подобия». Эта перспектива изменяется в двух последних аргументах, где отношение между Богом и творением рассматривается уже не в плане *esse ab alio* [бытия от иного], а в плане *essentia non ab alio* [сущности не от иного], то есть в перспективе образцовой причинности⁷⁹. Но мы видели⁸⁰, что она предполагает два аспекта Логоса: «молчание» и единство в Уме Отца, «произнесение» и множественность в творении, возникающем *через* Слово. Однако здесь идет речь не о самом произведении тварных следствий Первой (производящей) причиной, а о чтойностной манифестации этой Причины в произведенных ею сущностях: ведь любой деятель заключает в себе «то, отчего он подобен своим следствиям»⁸¹. Это причины-образцы творений, или вернее, их сущностные начала в Боге; это также, в промежуточной области «чистых умов», виды — начала определения тварных вещей; и это, наконец, формы индивидуальных субстанций, пребывающие в самой природе тварных вещей, низших по отношению к уму. Непрерывность, которую человеческое познание утверждает в творческом деянии Бога между логосами, видами и формами, объясняется различным присутствием тождественного чтойностно-го содержания в Боге и в тварях. Иначе говоря, речь идет о «подобии»

⁷⁷ См., в связи с этим, все сказанное выше о семенных логосах.

⁷⁸ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 112–115, n. 117–122.

⁷⁹ Это очевидно уже в первом аргументе в защиту подобия (В, 1) и, менее явно, во втором (В, 2).

⁸⁰ См. выше, гл. 2. 4 и гл. 4. 8 (в конце).

⁸¹ См. выше, гл. 4. 7 (в конце). Ср. фрагмент из *Lib. Parabol. Genes.*, приведенный ниже, прим. 11.

в двух абсолютно несхожих субъектах, о единстве в двойственности, о тождественном *aliquid* [ничто], обнаруживаемом в радикальной нетождественности Творца и творения: «тождественном», способы атрибуции которого тому или другому не имеют между собой ничего общего. Майстер Экхарт приводит два примера из области *naturalia* [природных вещей], чтобы сделать понятнее это подобие в неподобии между Богом и творениями. К ним он добавляет третий пример, заимствованный из тринитарной теологии, чтобы показать тождество в инаковости. Эти три примера позволят ему разрешить, в общем заключении этого диалектического исследования, антиномию третьего утверждения и показать, в каком смысле надлежит понимать «неподобное подобие» творений Богу.

Пример а) Тепло неодинаковым образом приписывается огню и солнцу. В огне оно пребывает формально, является сущностным качеством, «затрагивающим и именующим» все то, что, будучи огнем в бытии или становлении, может быть названо «горячим». Напротив, солнце, в котором тепло пребывает не формально, а «духовно и виртуально», никоим образом не аффицируется, ибо здесь тепло не является формой, способной сообщить «природу, или бытие огня». Называя солнце «горячим», мы говорим так в несобственном смысле, ибо это имя подразумевает формальную зависимость от тепла⁸².

Этот пример с теплом в огне и в солнце приводится Майстером Экхартом также в *Толковании на книгу Премудрости* и в других местах его латинских сочинений, где речь идет о сущностных, или первоначальных причинах⁸³. Это единственные причины, достойные этого имени, ибо, согласно данной Экхартом характеристике «истинной причины», «*nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa*» [«ничто не пребывает формально в причине и причиненном, если причина есть истинная причина»]⁸⁴. Они осуществляют универсальную причинность по отношению к своим следствиям любого рода, предсуществующим в «сущностном деятеле» *nobiliori modo* [более благородным образом] — как «идея», или «логос»⁸⁵. Что же касается других причин, ближайших и

⁸² LW II, pp. 115–1116, n. 123.

⁸³ *Archives.*, III, p. 342; IV, p. 238: «...nihil est causa sui ipsius; propter quod causa ignis non est ignis, causa, inquam, essentialis super speciem et naturam ignis, sed est aliquid non ignis» [«...ничто не является причиной самого себя; поэтому причина огня — не огонь (я говорю о причине сущностной, превыше вида и природы огня), а нечто, что не есть огонь»]. Ср. *Lib. Par. Gen.*, С. f° 27^{vb}, ll. 39–43: «Rursus 5°, verbum premissum sic exponitur parabolice, ut per celum intelligatur esse rerum creaturarum quod habent in suis causis originalibus, puta color in luce et calor in sole, per terram vero intelligatur esse rerum quod habent in se ipsis formaliter» [«С другой стороны, в-пятых, предпосланное слово иносказательно разъясняется в том смысле, что под небом понимается бытие тварных вещей, которое они имеют в своих первоначальных причинах, например, цвет в свете и тепло в солнце; под землей же понимается бытие вещей, которое они формально заключают в самих себе»].

⁸⁴ *Utrum in deo.*, LW V, p. 45, n. 8.

⁸⁵ *Exp. in Io.*, LW III, p. 25, n. 31: «Et tale agens, principium scilicet in quo est logos, ratio,

унивокальных, — например, огня, порождающего огонь, — то они обладают формой своего следствия, но не его «логосом»⁸⁶; стало быть, это не истинные причины⁸⁷. Несмотря на несходство, характерное для «первоначальных причин» (и прежде всего Первопричины), в них обнаруживается «подобие», то есть *ratio* и «слово» вещей — начало их познания и произведения вовне. Майстер Экхарт называет эти первоначальные причины, с их общим действием, «аналогическими причинами»⁸⁸. В этом он следует дистинкции, проведенной св. Фомой между «эквивокальными», «унивокальными» и «аналогическими» деятелями⁸⁹.

Пример b) Пример формального бытия цвета, окрашивающего стены, и пример интенционального бытия *species*, через которую этот же самый цвет присутствует в среде, в зеркале, в видящем его глазу и в познающем его интеллекте, призваны явить отношение *dissimilitudo-similitudo* [неподобия-подобия] между «реальным бытием» и «бытием в познании». Если бы цвет некоторым образом, интенционально, в своей чувственной интенциональной форме, не присутствовал в глазу, то его нельзя было бы видеть, «как нельзя видеть запах». То же самое относится и к умопостигаемым *species*: если бы человек не был интенционально предъявлен мысли *in specie et similitudine hominis* [в интенциональной форме и подобии человека], он был бы так же непознаваем, «как для камня». Однако цвет (например, белизна), даже пребывая в глазу, не «именует» его, как если бы глаз обладал формой: в самом деле, мы не называем глаз «белым» от того, что в нем интенционально присутствует белизна. С

est agens essentielle nobiliori modo prae habens suum effectum, et est habens causalitatem super totam speciem sui effectus» [«И такой деятель, то есть начало, в коем пребывает логос, идея, есть сущностный деятель, в котором его следствие предсуществует более благородным образом и который обладает причинностью над всяким видом своего следствия»]. — См. *Ibidem*, в прим. 4, ссылку на Авиценну, *Met.* IX, с. 4 (Venetiis 1508, f° 104^v).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁷ *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 54, n. 10: «Nullum enim univocum habet vere rationem causae [«Ибо ничто унивокальное не обладает поистине характером причины»].

⁸⁸ *Lib. Par. Gen.*, С., f° 29^{ra}, ll. 5–12: «Sciendum ergo, quod similitudo rerum in suis causis originalibus, maxime in prima, quae et ratio et verbum ipsarum et est et dicitur... haec inquam similitudo, verbum et ratio in causa analogica ad duo respicit: ut principium scilicet cognitionis et scientiae, et iterum ut principium foris in natura rerum existentiae» [«Итак, следует знать, что подобие вещей в их первоначальных причинах, и более всего в Первой причине, которое и пребывает, и называется идеей и словом... это, говорю, подобие, слово и идея в аналогической причине являет себя с двух сторон, а именно: как начало познания и знания и, опять-таки, как начало существования вовне, в природе вещей»].

⁸⁹ St. Thomas Aquinas, *STh* I, q. 13, a. 5, ad 1. — Хотя у св. Фомы пример тепла, присутствующего в солнце иначе, нежели в огне, призван явить характер эквивокальной причины (I, q. 6, a. 2): «Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem aequivoca invenitur excellentius: sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne» [«Подобие следствия в унивокальной причине присутствует единообразно, а в эквивокальной причине — превосходнейшим образом: так, тепло превосходнейшим образом присутствует в солнце, чем в огне»].

другой стороны, если бы цвет как форма не пребывал в стене, которую делает зримой, эта бесцветная стена не могла бы присутствовать в глазу. Стало быть, необходимы оба момента: чтобы цвет пребывал в стене как форма, «аффицирующая» и «деноминирующая» реальное сущее; и чтобы он пребывал в глазу — не как форма, а как интенция, или «подобие». Но если форма белизны, присущая реальному бытию стены, некоторым образом и продолжает существовать в видящем ее глазу через свое интенциональное подобие, то эти два присутствия одной и той же белизны абсолютно несхожи: *«forma est ad esse, intentio sive similitudo non est ad esse nec propter esse, sed ad cognoscere et propter cognoscere et videre»* [«форма существует для бытия, интенция же, или подобие, существует не для бытия и не ради бытия, а для познания и ради познания и видения»]. Коль скоро этот так, окрашенная стена не видит оформляющего ее цвета, а вот глаз видит — именно потому, что остается бесцветным. Следовательно, существует отношение неподобия между субъектом некоторого реального качества и органом, который его воспринимает, принимая в себя его «подобие»: стена похожа на все окрашенное и не похожа на все неокрашенное; глаз, напротив, будучи похож на все неокрашенное, будет тем более не похожим на любой окрашенный объект⁹⁰. Независимость от реального бытия (в нашем примере — несходство глаза и окрашенной поверхности) есть необходимое условие познания: чем меньше глаз окрашен, тем лучше он видит цвет, ибо, согласно Аристотелю⁹¹, если бы он имел какой-либо цвет, то не мог бы увидеть ни одного из них. Пример с цветом позволяет Майстеру Экхарту сделать важное замечание: *«id ipsum igitur, puta color, est in pariete et in oculo, sed sub alio esse, aut potius sub alio modo essendi»* [«итак, одно и то же, а именно, цвет, пребывает в стене и в глазу, но разным бытием, или, вернее, в разных модусах бытия»]⁹².

Пример с) Третий пример призван явить нам основание *in divinis* [в Боге] всего того, что подразумевает это двойное отношение подобия и неподобия в тварных сущих. Речь идет о тождественности и нетождественности Отца и Сына. Так как в Боге пребывает одна и та же сущность, одно и то же бытие, сыновство должно быть тем же, что есть (*quod est*) отцовство; Отец и Сын тождественны в сущности⁹³. Но, тем не ме-

⁹⁰ См. выше пример с «окрашенным» и «неокрашенным», приведенный в первом аргументе в пользу громадного различия между «различным» и «неразличным».

⁹¹ *De anima* II, 7, 418 b 27: Аристотель говорит о «вместилище» цвета (прозрачном). Ср. аналогичное учение об *impermixtio* [несмешанности] интеллекта, со ссылками на Анаксагора и на *De anima* III, выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 258–259.

⁹² LW II, pp. 116–117, nn. 124–125. Мы цитировали это место в прим. 240 к главе IV.

⁹³ Ср. *Serm. Lat.* II, 1, LW IV, p. 8, n. 6: «In causis autem primordialibus sive originalibus primo-primis, ubi magis proprie nomen est principii quam causae, principium se toto et cum omnibus suis proprietatibus descendit in principatum. Audeo dicere quod etiam cum suis propriis, — Ioh. 14: 'ego in patre et pater in me est', — ut non solum hoc sit in illo, quodlibet in quolibet, sed hoc sit illud, quodlibet quodlibet Ioh. 10: 'ego et pater unum sumus'. Pater enim

нее, Отец — не *tot*, Кто есть Сын⁹⁴; отцовство и сыновство взаимно противостоят друг другу и не совпадают друг с другом⁹⁵. Будучи тождественными в сущности и нетождественными в личных свойствах, Отец и Сын одновременно не различны и различны между собой; и таковы же отношения отцовства и сыновства, поскольку они тождественны с сущностью, оставаясь, однако, взаимно противоположными⁹⁶.

Этот богословский пример позволяет увидеть в инаковости — инаковости не природы, а Лиц — божественный прототип любых отношений подобия в неподобии. И предыдущий пример из области *naturalia* тоже приводится Мастером Экхартом в *Толковании на Иоанна*, где предстает выраженным в терминах тринитарной теологии: красный цвет яблока «рождает» в зрительной способности свою интенциональную форму (*species*) и «речет» через нее, «как через сына». «Исходящая и рожденная, посланная красным цветом», доставляющая знание *species* по природе не является «иной», нежели рождающий ее красный цвет, хотя и является «иной» *in modo essendi* [по способу бытия]: рожденная интенциональная форма пребывает в глазу, рождающая форма — в яблоке⁹⁷. Таким обра-

hoc est quod filius. Paternitas ipsa hoc est quod filiatio. Id ipsum est potentia, qua pater generat et filius generatur. Propter quod potentia generandi essentiam in recto significat, sicut dicunt meliores» [«В первичных, или первоначальных наипервейших причинах, которые точнее называть началами, чем причинами, начало целиком и со всеми своими свойствами нисходит в начинаемое. Осмелюсь сказать, что со всеми своими свойствами — Ин. 14: 'Я в Отце и Отец во Мне', — чтобы не только одно было в другом, любое в любом, но и одно было другим, любое любым, Ин. 10: 'Я и Отец — одно'. В самом деле, Отец — то же, что Сын. Само отцовство есть то же, что сыновство. Одно и то же — сила, которой Отец рождает и Сын рождается. Поэтому сила рождения прямо обозначает сущность, как говорят лучшие»].

⁹⁴ *Lib. Par. Gen.*, С., ф° 26^{va}, ll. 42–45: «...is qui procedit est 'alius' ab eo a quo procedit, sed non est 'aliud' ab ipso. 'Aliud' enim neutraliter ad naturam pertinet sive essentiam, 'alius' vero masculine ad personam sive suppositum» [«...тот, кто исходит, есть 'иной' по отношению к тому, от кого исходит, но не 'иное' по отношению к нему. Ибо 'иное', в среднем роде, принадлежит природе, или сущности, а 'иной', в мужском роде, — лицу, или ипостаси»]. Это — общее место в патристике и схоластике. См., у латинских отцов, св. Августин (Вигилий Тапский?), *Ad Felicianum*, PL 42, coll. 1165–1166. У Петр Ломбардского — *Sent. Lib.* III, d. 7, c. 2 (ed. Quaracchi, pp. 584–588).

⁹⁵ Таково схоластическое учение о *relationes oppositae* [противоположных отношениях], основании тринитарных различий: Thomas Aquinas, *STh*, I, q. 30, a. 2.

⁹⁶ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 117, n. 126: «Tertium exemplum est in divinis, ubi eadem essentia et idem esse, quod est paternitas, est filiatio, pater est <et> filius; et tamen pater non is qui filius nec paternitas est filiatio, sed magis opponuntur» [«Третий пример — в Боге, где одна и та же сущность и одно и то же бытие, каковым является отцовство, есть сыновство, есть Отец <и> Сын; и, однако, Отец — не тот же, кто Сын, и отцовство — не сыновство, но они скорее противостоят друг другу»].

⁹⁷ *Exp. in Ioh.*, С., ф° 110^{ra}, ll. 34–56: «Pomum dulce et rubicundum gignit, mittit et inmittit speciem suam in visu, in quantum rubeum est, et se toto, quidquid sui rubeum est, et illo utpote filio et prole loquitur, prodit et docet omne quod sui est et nichil aliud. Et species illa missa a colorato loquitur verba colorati et hec omnia et nulla alia et nullius alterius, secundum illud infra, 15^o: 'Omnia quaecumque audivi a patre meo nota feci vobis' et infra, 16^o, de spiritu sancto: 'quaecumque audiet, loquetur'. Sic ergo species procedens et genita, missa a rubeo ipsi

зом, при всем различии в уровне два последних примера тесно связаны в мышлении Майстера Экхарта. В самом деле, философия *species*, то есть интенционального подобия, и теология Сына как соприродного Образа Отца опираются на одно и то же основание: на принцип *unum, sed non unus* [одно, но не один]⁹⁸.

Заключение. — Приведя эти три примера подобного в неподобном, Майстер Экхарт разрешает антиномию *dissimilitudo-similitudo* в формуле, венчающей его диалектическое исследование о Боге и твари: «*Sic ergo in proposito: creatura est deo similis quia id ipsum est in deo et creaturis; dissimilis tamen, quia sub alia ratione est hinc et inde*» [«Итак, дело обстоит следующим образом: тварь подобна Богу потому, что одно и то же пребывает в Боге и в творениях; а неподобна потому, что там и здесь это пребывает по-разному»]⁹⁹.

Так истинность третьего утверждения — «нет ничего, что было бы столь неподобным и одновременно подобным, как Бог и творение» — получает наконец обоснование: она опирается на отношение образцовой причинности, к которому обращается Майстер Экхарт в аргументах В1, С3 и 4, и подкрепляется тремя примерами подобия (или тождества,

oculo sive visui, docet et in se repraesentat omnia quae sunt rubei se parientis et non aliud in natura, in rubeo. Si enim esset aliud in natura a rubeo, non conduceret ad cognitionem rubei, sed potius abduceret ab eius cognitione. Est ergo idem in natura, differens in modo essendi, hinc genita, illinc gignens. Hoc est ergo quod hic dicitur: 'quem misit deus, verba dei loquitur, non enim ad mensuram dat deus spiritum'. Eo scilicet quod dat omnia et illa sola quae mittentis et producentis, in quantum producentis, — ait enim: 'quaem misit deus, verba dei loquitur', — nullius prorsus alterius scit, vult aut potest loqui, sicut in exemplo supra posito species rubei missa a pomo dulci rubeo nichil docet, nec per ipsam cognoscitur quippiam de dulci, sed nec de alio colore, praeter quam solus rubeus color» [«Сладкое и румяное яблоко рождает, посылает и направляет свою интенциональную форму [species] в орган зрения, поскольку оно красно и всем, что только в нем есть красного, и этим, как через рожденного сына, речет, являет и утверждает все, что принадлежит ему, и ничего иного. И эта форма, посланная окрашенным [предметом], речет слова окрашенного, причем все, и никакие другие, и ничего другого, согласно сказанному ниже, Ин 15, 15: 'Я... сказал вам все, что слышал от Отца Моего', и ниже, Ин 16, 13, о Святом Духе: 'будет говорить, что услышит'. Итак, форма, исходящая и рожденная, посланная самим красным [предметом] глазу, или органу зрения, утверждает и представляет в себе все, что в красном принадлежит красному, его рождающему, и не иное по природе. В самом деле, еали бы форма была по природе чем-то иным, нежели красное, она не приводила бы к познанию красного, но скорее уводила бы от его познания. Следовательно, она по природе — то же самое, но отличается по способу бытия: с одной стороны — рожденное, с другой — рождающее. Именно об этом сказано: 'Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа' [Ин 3, 34]. То есть в силу того, что Он дает всецело и только то, что принадлежит посылающему и производящему, поскольку оно — производящее (ибо сказано: 'Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии'), он не знает, не желает и не может изречь абсолютно ничего, что принадлежало бы иному, как в приведенном выше примере интенциональная форма красного, посланная сладким красным яблоком, не утверждает и не дает познать через себя ничего сладкого и никакого другого цвета, кроме красного цвета»].

⁹⁸ *Exp. in Ioh.*, LW III, pp. 162–163, n. 194.

⁹⁹ LW II, p. 1117, n. 126.

как в примере 3) в сущностном содержании двух неподобных субъектов. Заметим, что в финальном звене диалектики Майстера Экхарта антиномия не снимается в синтезе, а разрешается в различение двух моментов божественной причинности, выступающих основанием как «неподобия», так и «подобия» тварных сущих.

5. *Rota in medio rotae*^{*}

Две попытки диалектически выразить отношение между Богом и творением — в Толкованиях на книгу Премудрости и на книгу Исхода — неодинаковы по своей богословской глубине. Диалектика *distinctio-indistinctio*, основанная на философии единого, этого трансцендентного начала числа, развертывается на уровне творческой производящей причинности: она дает место инаковости субъекта, отличного от не-инаковости неразличного Бытия, но всецело зависимого от нее в своем воспринятом бытии. В диалектике *dissimilitudo-similitudo* Экхарт вводит, как мы заметили, новый доктринальный элемент: образцовую причинность, которая предполагает присутствие идеального «подобия» того, что производится, в интеллекте того, кто производит. Соскальзывание в образцовую причинность, происходящее в ходе аргументации Майстера Экхарта, усложняет проблему отношения между Богом и тварью, перенося ее на уровень, который уже не является исключительно уровнем производящей причинности. Этот перенос подтверждается в общем выводе из диалектического рассуждения, которое мы только что проанализировали. В самом деле, Майстер Экхарт стремится здесь положить в основание подобия Бога и творений тождество сущностного содержания, не приходящего извне, как творческая производящая причинность, *collatio esse* — «наделение бытием», но излучаемого изнутри тварных произведений, делающего их познаваемыми и определяемыми в началах, коими конституируются сущности. Что же касается неподобия, противопоставляющего Творца и творения, оно приписывается инаковости модусов бытия (*alia ratio*), в которых «одно и то же», то есть тождественное сущностное содержание, неразлично пребывает в Едином или овнешняется, становится различным в продуцировании «иного». Таким образом, оставаясь на уровне образцовой причинности, мы можем говорить о тождественном чтойностном содержании в божественном Уме и в познаваемых сущностях творений, «выведенных», как из своего «образца» (*exemplatae*), из их сущностного начала — то есть, в конечном счете, из Слова, по природе тождественного Отцу. Но, говоря о производящей причинности, следует добавить, что это сущностное *id ipsum* [тождественное] пребывает в Боге и в твари *sub alia ratione* [по-разному]: с одной стороны, это нетварная идея, представляющая собой

^{*} Колесо в колесе (*лат.*).

виртуальное бытие твари в Первопричине; с другой стороны, это тварная форма, определяющая творение, вне его вечной чтойности, к тому, чтобы быть именно «тем или иным» сущим в его собственной природе, или в индивидуальном суппозите. Иначе говоря, тварная сущность как познаваемая в ее внутренних началах, которыми определяется ее логическая структура, должна быть *non ab alio* [не от иного], не иметь другой первопричины, кроме самой своей чтойности¹⁰⁰; а вот для того, чтобы реально существовать в своей собственной природе в качестве тварного сущего, *ens*, эта же сущность должна быть произведена вовне идеи в Боге, вовне своего универсального вида, познаваемого ангельским и человеческим умом, — произведена в индивидуальной форме суппозита, где она обретает *esse ab alio*.

Напомним авиценнизирующую формулировку Майстера Экхарта, характеризующую тот способ, каким он различает сущность и *esse* в тварных сущих: «*in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*» [«во всем тварном одно дело — бытие и от иного, другое — сущность и не от иного»]¹⁰¹. Эта инаковость *esse* и *essentia* обуславливает пассивность «нищих» сущностей, существующих не через самих себя; их чистую потенциальность перед лицом актуализирующего их Бога или перед лицом *ipsum esse*, которое они принимают в непосредственном отношении претерпевающей стороны к стороне действующей. Вне этого отношения к Иному тварные сущности суть чистое ничто, и в этом смысле тоже можно сказать, что они — не *ab alio*. Точно так же, если абстрагироваться от тварной инаковости и рассмотрения творений в Боге, в их нетварном истоке, где они пребывают сами по себе и не зависят от Творца, мы констатировали бы, что на этом уровне, где «жизнь» божественного Интеллекта бурлит в самой себе, прежде чем излиться вовне, принцип «*essentia non ab alio*» вполне оправдан. Но когда это кипение, *bullitio*, преамбула творения, овнешняется в *ebullitio* [излиянии]¹⁰², то есть в «исходе» творений¹⁰³, уже труднее удерживать мыслью независимость сущностного содержания тварных сущих от внешней причинности. И все же оно удерживается в области «трансфизического» познания, свойственного метафизику, который рассматривает сущие в их сущностной «наоте», *circumscripto efficiente et fine* [в отграничении от производящей и целевой причин], как если бы эти сущности все еще не

¹⁰⁰ См. выше, БТ. 2005. Вып. 40. С. 45–46; БТ. 2007. Вып. 41. С. 86–89, 115.

¹⁰¹ См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 83 и прим. 10; см. также БТ. 2005. Вып. 43–44. С. 258–259.

¹⁰² См. выше, гл. 3, прим. 73.

¹⁰³ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 212–214. Соответствующие немецкие выражения — *uzvliezen* и *uzbruck*, согласно Бенно Шмольдту, который хочет зарезервировать термин *uzvluz* у Майстера Экхарта за исхождением божественных Лиц и излучениями вечных идей. См. B. Schmoldt, *Die Deutsche Begriffssprache Meister Eckharts* (Heidelberg 1954), S. 72–74. Мы не думаем, что эта терминологическая дистинкция между *uzvluz* и *uzvliezen* может быть надежно утверждена.

были произведены вовне, *necdum cointellecta ebullitione* [еще не мысля, вместе с тем, изливания]¹⁰⁴. Таков «когнитивный» способ бытия, отличный, как мы видели¹⁰⁵, от *ens reale extra animam* [реального бытия вне души], в собственных природах тварных вещей. Этот последний способ бытия подлежит творческой производящей причинности *sub ratione esse* [в отношении бытия], тогда как «когнитивное бытие» принадлежит к более высокому, «сверхприродному» уровню: здесь ангельские и человеческие умы обнаруживают идеальные подобия, придающие тварным сущностям познаваемость *sub ratione intellectus et intelligere* [с точки зрения интеллекта и интеллектуального постижения], в их соотнесенности с образцовой причинностью, которая трансцендентна внешней причине «творения» в собственном смысле.

В той мере, в какой тварные сущности, индивидуализированные в суппозитах, познаваемы и определяемы, они должны определяться видовыми и родовыми началами, проистекающими из нетварных «логосов», пусть даже причастность к абстрактному образцу опознается лишь в «умной области», где чтойности вещей предстают как «полнота и чистота» их «истинного бытия»¹⁰⁶. Хотя конкретное бытие в частных формах субстанций всегда подразумевает членение вида на индивиды и смешение сущностного содержания с акцидентальными атрибутами, неизбежное в суппозитах, тем не менее, именно субстанциальные формы наделяют реальное сущее именем и видом¹⁰⁷. Чтобы определить сущее к той или иной сущности (сущности льва или лошади), формы должны быть причастными к тому действию, которое «сущностные причины» оказывают на весь вид своих следствий как целое. Следовательно, в работе субстанциальных форм — сотворенных одновременно с материей и получающих *esse ab alio* вместе с композитом как целым — есть момент вложения со стороны начала-образца, благодаря которому тварная сущность, определенная формой к бытию «тем или этим», еще не перестает быть *essentia non ab alio*. Таким образом, хотя *hoc et hoc* [видовая определенность] творений и принадлежит к формальному бытию вещей, ей должно предшествовать некоторое «истечение и становление», в котором видовые определения различных природ обретают причастность к формам тварных «суппозитов», не отрываясь до конца от нетварной «идеи» — начала познания и сотворения вещей¹⁰⁸. Если бы здесь шла

¹⁰⁴ *Serm. Lat.* XLIX, 3, LW IV, pp. 425–426, n. 511.

¹⁰⁵ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 256–265.

¹⁰⁶ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 265–271, и прим. 182 и 183 к главе 3.

¹⁰⁷ См. выше, с. 86–89.

¹⁰⁸ Именно так мы интерпретируем любопытное место из *Lib. Parab. Gen.* (С., f^o 29^{va}, l. 54 — 29^{vb}, l. 12): «Adhuc autem patet quod dictum est tertio per id quod dicitur Io. 1^o: 'hoc erat in principio apud deum. Ubi tria tangit, scilicet 'hoc' et 'erat' et item 'in principio', in quibus verbis bene inspectis sufficienter ostenditur omne quod hic dictum est de luce et ceteris perfectionibus producendis et productis. Postquam enim dixerat Iohannes de consistentia divinae naturae, una in se ipsa, tri<n>a vero, — scilicet: 'in principio erat verbum et verbum erat apud

речь исключительно о порядке познания, можно было бы говорить об интеллектуальном *μετάξυ*, о промежуточности между божественным образцом и тварной формой¹⁰⁹. Но речь идет прежде всего о творении; вследствие этого образцовая причинность предстает в динамичном аспекте, «в деле», как непрерывное *fluxus et fieri* [течение и становление], переход от «виртуального бытия» творений в Боге к их «формальному бытию» во внешних следствиях творческой производящей причинности. Этот динамизм в отношении между неразличимыми *идеями* божественного Интеллекта, *интенциональными образами* [*species*], различающими природы, и *формами*, определяющими различные сущности индивидов, не позволяет нам отделить производящую причинность от образцовой в мысли Майстера Экхарта, когда он говорит о творении. Только «метафизик», пытающийся познать сущности независимо от факта их реального существования, должен будет вычленить отношение

deum et dues erat verbum' — <ante> dictum de productione rerum extra, — 'omnia per ipsum facta sunt', — interponit, dicens: 'hoc erat in principio apud deum. 'Hoc' inquit: hoc enim et hoc non est nichil. Rursus, hoc et hoc non est dues. Augustinus, 8o De trinitate' 'tolle hoc et hoc, et quod relinquitur dues est'. Item, secundo, addit 'erat': 'hoc' inquit 'erat'. Li erat dicit praeteritum imperfectum. Ratione qua praeteritum, et factum respicit et congruit rebus creatis et iam productis extra; ratione vero qua <imperfectum>, nondum plene factum, extraductum, sed in quodam fluxu et fieri, prius est productis et factis, sicut motus termino et medium ultimo. Quod autem tertio, addit, 'in principio', — 'hoc' inquit 'erat in principio', — idem ostendit. Non enim potest esse principium quod nichil est sive nullum esse habet. Iterum etiam, principium ut sic nunquam est principatum sive factum» [«Теперь ясно, что означает, в третьих, сказанное в Ин 1, 2: 'Оно было в начале у Бога'. Здесь евангелист затрагивает три вещи, а именно: 'оно', 'было' и, наконец, 'в начале'. В этих словах, при надлежащем рассмотрении, в достаточной мере показано все, что здесь говорится о свете и прочих совершенствах, произведенных и подлежащих производству. В самом деле, после того, как Иоанн высказался о непротиворечивости божественной природы, единой в себе, но троячной, — а именно (Ин 1, 1): 'В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог', — и до того, как высказаться о производстве вещей вовне (Ин 1, 3): 'Все чрез Него начало быть', он вставляет следующие слова (Ин 1, 2): 'Оно было в начале у Бога'. Иоанн говорит: 'оно' ('это'), ибо 'это' и 'то' — не ничто. С другой стороны, 'это' и 'то' — не Бог. По словам Августина, гл. 8 'О троице', 'устрани это и то, и оставшееся есть Бог'. Далее, во-вторых, Иоанн добавляет: 'было'. 'Оно', говорит он, 'было'. Здесь 'было' выражает прошедшее несовершенное время. Прошедшее — потому что прошедшее и свершившееся соответственно и сообразно тварным вещам, уже произведенным вовне; <несовершенное> — потому что прошедшее, но не вполне свершившееся, выведенное вовне, но пребывающее в некоем потоке и становлении предшествует произведенному и свершившемуся, как движение предшествует конечному пункту, и как среднее предшествует последнему. Наконец, то, что Иоанн, в-третьих, добавляет: 'в начале' — 'оно', говорит, 'было в начале', — свидетельствует о том же. В самом деле, не может быть началом то, что является ничем, то есть не имеет никакого бытия. Далее, начало как таковое никогда не бывает начавшимся, то есть свершившимся». — О моменте интенциональности в инструментальных причинах см. A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas* (2^e éd., 1954), pp. 94–105.

¹⁰⁹ В самом деле, в *ens cognitivum* у Майстера Экхарта присутствует устойчивость, уподобляющая его *esse primum* вещей. Ср., у св. Фомы, различие между *intentio quiescens in anima* [интенцией, покоящейся в душе] и *intentio fluens in instrumento* [интенцией, перетекающей в орудие] (*IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4. — Éd. Moos, p. 37, n. 159; см. также A. Hayen, *loc. cit.*).

образцовой причинности из контекста внешних причин. Именно так, в недвижимом «умном мире», он обнаружит отношение между *exemplar* и *exemplatum*, которое позволяет конкретному *quod est* быть причастным к абстрактной чтойности и полагает основание *essentia non ab alio*. Несмотря на то, что это отношение образцовой причинности превосходит дело творения — или, вернее, именно в силу этого превосходства, — оно вводится в самую сердцевину действующей причинности, которая производит сущности *ex nihilo*; в отношении потенциальности перед лицом бытия, принятого *ab alo*.

Но как нельзя отделить образцовую причинность от производящей, так нельзя и смешивать эти два аспекта божественной причинности, совместно обуславливающие различие между сущностями и бытием во всем тварном¹¹⁰. В самом деле, отношение образцовой причинности затрагивает лишь тварную сущность и то, что можно было бы назвать спонтанным самоопределением, или «жизнью» твари в божественном Интеллекте. Поэтому было бы неосмотрительным обращаться к текстам Майстера Экхарта, где он говорит об *ebullitio*, то есть об «исхождении» тварных сущих, чтобы истолковать в эманационном смысле его учение о творении¹¹¹. В этих местах, как и во многих других, где тоже речь идет об образцовой причинности, отношение между двумя субъектами — Богом и тварью, *Ens* через себя и *ens* через Иное — заключается, так сказать, в скобки и выводится за рамки: здесь рассматривается только сущностное содержание творений в двух разных модусах бытия, или, если угодно, концентрация Слова-подобия в двух крайних терминах божественного продуцирования.

Если мы захотим рассмотреть момент образцовой причинности в причинности производящей, то есть рассмотреть Слово в действии Произносящего, то обнаружится таинственное совпадение творящих слов в книге Бытия (1, 3: *Dixitque Deus [И сказал Бог]*, и т.д.) со самим Словом — божественным Словом Евангелия от Иоанна (1, 1: *In principio*

¹¹⁰ Hans Hof, *op. cit.*, p. 107.

¹¹¹ Никому не приходило в голову укорять св. Фому за то, что он, говоря о творении, использовал термины «эманация», «исхождение», «истечение» и т. д. Никто не приписывал ему эманантизм пантеистического толка. Приведем в качестве примера два характерных текста: 1) «...non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa univ ersali, quae est Deus: et bene quidem emanationem designamus nomine creationis» [«...следует рассмотреть не только эманацию некоторого единичного сущего из некоторого единичного деятеля, но и эманацию всего сущего из универсальной причины, то есть Бога. И эту эманацию мы правильно именуем творением»] (STh I, q. 45, a. 1); 2) «...emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiorum ab artifice; unde sicut ad arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales» [«...эманация творений из Бога подобна исхождению произведений ремесла от ремесленника; поэтому, как от искусства ремесленника проистекают искусственные формы в материю, так из идей, существующих в божественном уме, истекают все естественные формы и силы»].

erat Verbum [В начале было Слово], и т.д.). Откровение Нового Завета имплицитно содержится в откровении Ветхого Завета, богословие Логоса — в повествовании о сотворении мира, подобно тому, как Иезекиилю в видении (1, 16) «казалось, будто колесо находилось в колесе». *Rota in medio rotae* [колесо в колесе]: этот образ Писания должен был означать для Майстера Экхарта рождение Слова как внутреннее необходимое состояние всемогущего Деятеля, Творца мира. От трансцендентной Причины универсума это состояние распространяется вниз, по всей лестнице деятелей, действующих *natura vel arte* [природой или искусством]. Чтобы явить себя, «изречься» во внешнем произведении, любой деятель должен иметь в самом себе некое подобие своего следствия — *proles* [потомство], или *verbum* [слово], где в сущностном тождестве с причиной предсуществует и сияет все, что возводится к причине¹¹². «*Ipsa similitudo ergo verbum est quo se ipsam dicit et manifestat causa, in quantum causa, et omnia quae ipsius sunt, secundum illud: 'deum nemo vidit umquam; unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit'*» [«Итак, само подобие есть слово, в коем причина, как причина, речет и являет себя и все, что принадлежит ей, согласно сказанному: 'Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил' (Ин 1, 18)»]¹¹³.

Итак, любой деятель, производящий себе подобное следствие (*agit sibi simile*), должен обладать словом — началом, через которое он «высказывает себя», являет свою природу или искусство. Например, тепло есть слово, являющее в себе огонь; дом, задуманный архитектором, есть слово, в коем *domifactor* являет свое искусство. Если бы тепло не было активным качеством, сопровождающим форму огня, если бы форма дома

¹¹² *Lib. Parab. Gen.*, С., ф° 28^{vb}, ll. 4–19: «Nunc, 4°, docet modum productionis, dicens: 'Dixitque deus', etc. Ubi hoc primo notandum, quod ipsum quod hic dicitur in verbis iam praemis- sis, — 'dixitque deus, etc', — idem est cum illo quod Io. 1° dicitur: 'In principio erat verbum', etc., usque ibi: 'sine ipso factum est nichil'. Qui enim dicit utique verbum et verbo dicit, nec quidquam nisi verbum et verbo dicit nec operatur, in quantum dicens est, ut sic sit rota in medio rotae, novum testamentum in veteri, secundum visionem Ezechielis, primo capitulo. Notandum ergo, quod universaliter in agente quolibet principaliter praeest similitudo sui effectus ad quam et ex qua producit omnia, et sine ipsa nichil. Et hoc est 'omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil'. Haec autem similitudo proles est et verbum in quo sunt et lucent omnia quae causae sunt et quod ipsa causa est, in quantum causa» [«В-четвертых, (книга Бытия) учит, каков был способ творения, ибо говорится: «И сказал Бог», и т.д. Во-первых, нужно заметить, что само то, что высказывается вот этими словами: «И сказал Бог», и т.д., — есть то же самое, что сказано в Ин 1, 1: «В начале было слово», и т.д., вплоть до этого: «Без Него ничто не начало быть». Во всяком случае, тот, кто высказывает слово и словом, высказывает не что иное, как слово, и действует им, поскольку высказывается. В результате получается колесо в колесе, Новый завет в Ветхом, согласно видению Иезекииля, в первой главе. Итак, следует заметить, что, вообще говоря, в любом деятеле в принципе предсуществует подобие его следствия, согласно которому и из которого деятель производит все, а без него — ничего. Это и означает: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» [Ин 1, 3]. Но это подобие есть порождение и слово, в коем пребывает и сияет все, что принадлежит причине и что есть сама причина как причина].

¹¹³ *Ibid.*, ll. 19–23.

не пребывала заранее в мысли архитектора, то эти унивокальные деятели не смогли бы выразить, «высказать себя» в результатах своих действий. «Слово» должно быть соприродным деятелю, чтобы следствие было подобно причине. Но только «сущностный деятель», тот, чья причинность воздействует на любой вид его следствия, обладает не одним лишь «словом», но и *логосом*, *ratio*, в котором следствие принимает универсальный характер и предсуществует в причине *nobiliori modo* [более благородным образом]¹¹⁴. Хотя имя *agens essentialie* или *originale* [сущностного, или первоначального деятеля], заимствованное у Авиценны¹¹⁵, часто прилагается к вторичным причинам, действующим в силу высшей причинности (например, к небесным телам, к солнцу как причине возникновений и уничтожений), все же эти деятели, низшие в сравнении с умом, не соприродны «*ratio*», который придает их действию универсальную значимость. Судя по тому, каким условиям должен отвечать сущностный деятель у Майстера Экхарта, Экхарт считает, что это имя в собственном смысле приложимо только к Богу¹¹⁶ — чистому Интеллекту, «*in quo non sit aliud esse quam intelligere... (in quo) ratio intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est*» [«в коем нет иного бытия, кроме мышления... (В ком) в ходе мышления возникает логос, есть мышление, и только оно»]¹¹⁷. Если мы хотим найти подлинную образцовую причинность в производящей причинности, найти «*ratio*», которое одновременно есть «слово», единственное начало познания и произведения подобного подобным, то мы должны преодолеть уровень сущностных тварных деятелей и подняться к Первопричине. В ней мы обнаружим то, что в собственном смысле принадлежит откровению Нового Завета: *emanatio et generatio personalis filii a patre* [излияние и личное рождение Сына от Отца]¹¹⁸.

Речь идет о сущностной общности *Ratio* и Интеллекта, или, говоря традиционным языком тринитарной теологии, о единосущии Слова Отцу: «*verbum ipsum est unum principium cum dicente et parente omnium generaliter*» [«само Слово есть единое начало с тем, кто высказывает и рождает вообще все»]¹¹⁹. Будучи единым и неразличным в общем начале бытия и действия, Сын должен, однако, отличаться от Отца, чтобы быть «образом», «высказывающим» и являющим Отца. Эти природное тождество и личностное различие явлены в словах самого Христа: «*Ego et pater unum sumus*»: «*unum*» *propter naturae identitatem*, «*sumus*» *propter imaginis et eius, cuius est imago, distinctionem personalem*» [«Я и Отец (суть) одно» [Ин 10, 30]: «одно» — по причине тождества природы, «суть» — по при-

¹¹⁴ *Exp. In Io.*, LW III, 23–25, nn. 30–31.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 25, not. 4.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 24, n. 31: «*In ipso enim intellectu primo utique est ratio proprie*» [«В самом интеллекте в собственном смысле пребывает логос»].

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 32–33, n. 38: здесь Экхарт утверждает «естественные условия», которые должны характеризовать «сущностное начало».

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 29, n. 35.

¹¹⁹ *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 28^b, ll. 36–37.

чине личностного различия образа и того, чей он образ]»¹²⁰. Мы видели, что то же самое сущностное тождество (*unum*), сопровождаемое различием в способе личностного бытия (*non unus*), до некоторой степени воспроизводится в тварном мире: интенциональная форма, *species*, есть *non aliud in natura* [не иное по природе], чем реальная вещь, к познанию которой она приводит; но, как *procedens et genita* [произведенная и рожденная], эта же самая *species* отлична от вещи, которая в ней являет себя и «речет» через нее, «как через сына» («*illa utpote filio et prole loquitur*»)»¹²¹. «*Unigenitus qui est in sinu Patris*» (Ин 1, 18): «Единородный Сын, сущий в недре Отчем»), прототип интенциональности, полагает основание познанию подобного подобным¹²²; но Он также есть первоначало, богословское основание всякого подобия между причиной и следствием в земной производящей причинности, где сопринордное деятелю «слово» не тождественно «логосу», *ratio*. Первоначальная (или сущностная) причина в собственном смысле — это, следовательно, Первопричина творений, «*quae et ratio et verbum ipsarum est et dicitur*» [«которая является и называется их логосом и словом»]¹²³. Первопричина всех вещей — «*Ratio, Logos, Verbum in principio*»¹²⁴. Это — *causa prima omnium* [первая причина всего], что не есть Бог, внешняя творениям, но представляющая собой чтойность, идею вещей, «нетварную» и не принимающую никакой зависимости извне¹²⁵. «*Ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed solutam rerum essentiam intra respicit... Hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago et ratio idealis omnium*» [«Сам логос вещей есть такое начало, что не имеет ввне причины и не взирает на нее, а взирает только на внутреннюю сущность вещей.. Поэтому святые согласно объясняют слова 'в начале сотворил Бог небо и землю' в том смысле, что сотворил их в Сыне, который есть образ и идеальный логос всех вещей»]¹²⁶. Независимо от того, какой смысл вкладывается здесь в термин *imago* — «Образ Отца» или «идеальный образец»¹²⁷ творений, — этот текст обязывает нас отождествить в теологии Майстера Экхарта идеальный ло-

¹²⁰ *Exp. In Io.*, LW III, pp. 162–163, n. 194.

¹²¹ *Ibid.* Здесь Майстер Экхарт приходит к выводу: «oportet ergo (speciem vel imaginem) et unum esse et non unus esse: unum, ut per ipsam cognoscatur (res), non unus, ne frustra et inutilis ad cognitionem» [«Итак, надлежит, чтобы она (интенциональная форма, или образ) была единым, но не единой: единым — чтобы через нее познавалась вещь, не единой — чтобы не быть напрасной и бесполезной для познания»]. — Ср. выше, с. 75.

¹²² *Ibid.*, p. 163.

¹²³ См. выше, прим. 88. Ср. *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, III, p. 343.

¹²⁴ *Exp. In Io.*, LW III, p. 12, n. 12.

¹²⁵ См. выше, БТ. 2005. Вып. 40. С. 44–46, о том, как в этом смысле используется текст Аверроэса.

¹²⁶ *Exp. In Gen.*, LW I, pp. 187–188, nn. 4–5 (ср. *Ibid.*, pp. 49–50).

¹²⁷ См. *ibid.*, p. 188, note 3. Ср. выше, прим. 133 к главе 5 об употреблении слова *bild* [образ] в смысле «архетипа».

гос, «взирающий»¹²⁸ изнутри на тварные сущности, с «Началом», то есть Сыном, в коем Бог сотворил все вещи, не «взирая» ни на что внешнее. Это внутренне творение *in principio* [в начале], или, вернее, эта первая ступень произведения всех вещей, корень тварных сущностей в вечном рождении Слова, напоминает экзегезу Климента Александрийского и Оригена, которые первыми отождествили *principium* из книги Бытия (1, 1) и «начало» из Евангелия Иоанна (1, 1)¹²⁹.

Продолжение этого же текста, где Майстер Эхкхарт усматривает в *principium* сначала *natura intellectus* [природу интеллекта], затем — *nunc simplex aeternitatis* [простое «теперь» вечности]¹³⁰, никоим образом не противоречит первому толкованию: Слово есть неразличный «Логос» божественного Акта мышления (*nihil praeter intelligere est*)¹³¹, сущностное Начало, по бытию равное Отцу, тождественное с ним в едином действии рождения Сына и сотворения мира. Но здесь, во второй ипостаси, необходимо проводить различие между абстрактным аспектом, в котором Сын остается тождественным Отцу, и конкретным, собственно личностным аспектом, в котором Сын есть Иной, *alius*, не становясь, однако, *aliud* по природе. Парафразируя Мф 11, 27 («никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына»), Майстер Эхкхарт скажет: никто не знает Образа, кроме Образца, и Образца не знает никто, кроме Образа. Образец соответствует здесь абстрактному началу сущностного тождества, образ — конкретному рождению Сына, личностно отличного от Отца, коего Он являет. Отношение образа к образцу (тождественность и нетождественность) есть отношение конкретного к «его абстрактному»: праведного — к праведности, благого — к благу, *ens* — к *esse*¹³². Вспомним все сказанное о сведении конкретного к абстрактному через посредство

¹²⁸ Мы переводим здесь *respicit* как «взирает» [«regarde»], вместо того, чтобы просто сказать «соотносится», с целью сохранить образное богатство, которое расхожий термин *respicit* приобретает у Майстера Эхкарта в немецком эквиваленте *ansehen*. Об этом см. прим. 51 к гл. 3.

¹²⁹ Климент Александрийский, *Строматы*, VI, 7, 58 (ed. O. Stählin, p. 461). — Ориген, 1-я гомилия на книгу Бытия, §1 (ed. W.A. Baehrens, p. 1); *На Евангелие св. Иоанна*, I, 2 (ed. E. Preauschen, p. 58).

¹³⁰ *Exp. In Gen.*, LW I, pp. 189–190, nn. 6–7 (cp. pp. 50–51).

¹³¹ См. выше, прим. 117.

¹³² *Exp. In Io.*, LW III, p. 21, n. 26: «Adhuc autem nono: imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matt. 11: 'nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius.' Ratio est, quia unum esse, nec quidem alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur. Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter concretum suo abstractione» [«В-девятих, никто не знает образа, кроме образца, и образца не знает никто, кроме образа, по слову Мф 11, 27: 'никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына.' Причина этого в том, что у них одно бытие, не чуждое обоим. Но начала бытия и познания — одни и те же, и ничто не познается через чуждое. Посылки же и многое тому подобное явствует из сопоставления справедливого и справедливости, сущего и его бытия, благого и блага, и, вообще, конкретного и его абстрактного»].

in quantum [«поскольку»], через *reduplicatio* [удвоение], или оборачивание на самого себя — «полный возврат к собственной сущности», в котором заключается, с точки зрения Майстера Экхарта, дело Третьего Лица: выражать единство, или не-противоположность двух противоположностей в жизни Троицы¹³³. Что касается выведения конкретного из абстрактного, изведения образа из образца, рождения праведного от праведности, то эта «формальная эманация» отвечает личностному исхождению Сына. В самом деле, будучи тождественным Отцу по сущности *in principio*, абстрактно и в качестве *ratio*, Сын лично отличен от Отца, как *verbum apud deum* (Слово у Бога) в конкретном — как Слово изведенное, рожденное, «ставшее Иным» (*filius = fit alius*: «становится иным») ¹³⁴, не тождественное, но *равное* Отцу: «*li enim 'apud deum' sonat in quandam aequalitatem*» [«здесь 'у Бога' звучит как некое равенство»]¹³⁵. Из этих двух полюсов образцовой причинности, принадлежащей Логосу (*Ratio = Verbum*), сущностное тождество с Рождающим заключено в абстрактной образцовой причинности, а личностная инаковость — в конкретном образе, где равенство существует лишь на уровне самого действия, которое Бог совершает в самом себе, вечно рождая Сына, ибо здесь зачатие и рождение совпадают: «Цвет есть плод»¹³⁶.

За пределами этой «первой ступени произведения»¹³⁷, в овнешненном следствии, где сотворение мира отличается от рождения Сына, принадлежащие образу два момента образцовой причинности разделяются и уже не находятся на одном и том же уровне. Нет «образа», потому что более нет равенства: конкретное выводится из абстрактного путем нисхождения, оно стоит *sub principio* [под началом], а не *apud ipsum* [у него]¹³⁸. Это уже не унивокальное произведение, в коем *productum* [произведенное] остается равным производящему — «*eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens*» [«не участвуя в той же природе, но просто принимая ее всю — целиком и на равных — от своего начала»]. Теперь это — «аналогическое» произведение, в котором «*semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti*» [«произведенное всегда ниже, меньше, несовершеннее произво-

¹³³ См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 93–98.

¹³⁴ *Exp. In Io.*, LW III, p. 14, n. 16: «Filius enim est et dicitur eo quod fit alius in persona, non aliud in natura» [«Сын же (filius) является таковым и так именуется потому, что становится иной (fit alius) как лицо, но не есть иное по природе»]. — Ср. *ibid.*, p. 7, n. 5; p. 132, n. 161.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 7, n. 5. — Об различении *verbum in principio* [Слова в начале] и *verbum apud deum* [Словом у Бога] см. также *ibid.*, p. 6, n. 4.

¹³⁶ *Exp. In Eccl.*, LW II, p. 249, n. 21–22: «Hinc est et gignit, (filius) semper sexto, quod, ubi deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit natus est, semper nascitur; flos est fructus, flos in fructu, fructus in flore. Hinc est septimo illud Io. 1o: 'In principio erat verbum'. Verbum, fructus, erat in principio, id est in flore; fructus igitur in flore et flos est in divinis».

¹³⁷ См. выше, прим. 84 к главе 3.

¹³⁸ *Exp. In Io.*, LW III, p. 7, n. 6.

дящего и не равно ему»]¹³⁹. В аналогическом произведении то, что производится, больше не обладает той же природой, что и производящее: «*fit aliud in natura, et sic non ipsum principium*» [«становится по природе иным и, стало быть, уже не является самим началом»]. Это предполагает вмешательство производящей причинности. Но, с другой стороны, если мы хотим рассмотреть это конкретное овнешненное следствие (в отношении к сущностному деятелю, его производящему) как выведенное из абстрактного начала, «*ut est in illo (principio), non est aliud in natura, sed nec aliud in supposito*» [«как оно пребывает в начале, оно не есть иное по природе, но не есть иное и по ипостаси»]¹⁴⁰. Такое рассмотрение тварных сущих в их сущностной «трансфизической» причине есть собственное дело метафизика, выявляющего момент причастности конкретного абстрактному через устранение действующей и целевой причинности. Этот ход позволяет ему однозначно свести тварное конкретное к его абстрактному нетварному началу, — свести с помощью *in quantum* [«поскольку»], согласно типовой формулировке: праведный, *поскольку он праведен*, есть сама праведность, которая его породила¹⁴¹. Таким образом, здесь, «*in processione et productione omnis entis naturae et artis*» [«в исхождении и произведении всякого сущего — природного или от искусства»], мы вновь встречаемся с тайной исхождения божественных Лиц¹⁴². Однако, будучи взято само по себе, тварное праведное не будет праведностью, к которой оно причастно: «*iustus sive iustum, in se ipso tenebrosum, non lucet; in ipsa vero iustitia, suo principio, lucet, et ipsa iustitia in iusto lucet, sed iustum ipsam non comprehendit, utpote inferius*» [«праведный или праведное, само по себе темное, не светит; а вот в самой праведности, его начале, светит, и сама праведность светит в праведном, но праведное не заключает в себе праведности, будучи ниже ее»]¹⁴³. Сущностная причастность конкретного его абстрактному началу идет рука об руку с принятием *esse ab alio* [бытия от иного], что неизбежно для творения, всегда остающегося зависимым по бытию от производящей причинности Бога¹⁴⁴. В этом «аналогическом» произведении отношение образцовой причинности, которое дает место *essentia non ab alio*, предполагает творческую производящую причинность; стало быть, образцовая причинность оказывает-

¹³⁹ *Ibid.*, n. 5.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 7–8, n. 6.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 13, n. 14.

¹⁴² *Ibid.*, p. 8, n. 6.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 18, n. 22. Ср. *ibid.*, p. 75, n. 87: «Notandum quod generaliter superius ordine essentiali lux est ut sic, inferius autem e converso ut sic semper tenebra est» [«Надлежит заметить, что, вообще говоря, выше порядка сущностей пребывает свет как таковой, а ниже, наоборот, всегда пребывает тьма как таковая»].

¹⁴⁴ *Ibid.*, n. 21: «Principium lux est sui principiati, et superius sui inferioris. E converso principatum et inferius hoc ipso quod inferius et posterius, utpote habens esse ab alio, in se ipso tenebrae sunt privationis vel negationis» [«Начало есть свет для начинаемого, и превьше низшего. Напротив, начинаемое и низшее, в силу того, что оно является низшим и позднейшим, ибо имеет бытие от иного, в самом себе есть тьма лишенности или отрицания»].

ся внутренним проявлением Причины, данной в ее внешних следствиях. К этому внутреннему отношению причастности конкретного тварного к абстрактному нетварному Майстер Экхарт прилагает тот же пример с праведным и праведностью: «*iustitia se tota est in iusto quolibet... Quod si tota est in quolibet iusto, est et tota extra quodlibet et quemlibet iustum. Et hoc est quod dicitur: 'tenebrae eam non comprehenderunt'*» [«Праведность всецело заключена в каждом праведном ... Но если она всецело пребывает в каждом праведном, то и всецело пребывает вне всякого праведного и всякого праведника. Потому и говорится: 'И тьма не объяла Его'» (Ин 1, 5)»]¹⁴⁵. И чуть выше Экхарт говорит: «*sciendum quod verbum, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis*» [«Надлежит знать, что слово, логос, или идея вещей, таким образом целиком пребывает в них как в единичных вещах, что в то же время целиком пребывает вне любой из единичных вещей, будучи всецело внутри и всецело снаружи»]¹⁴⁶.

Это антиномичное высказывание, связывающее внутреннюю образцовую причинность с внешней производящей причинностью, призвано выявить в «аналогической» причинности не-противоположность двух противоположных моментов. Всецелые интериорность и экстериорность должны сойтись в аналогическом отношении творений к Первопричине. Именно это Майстер Экхарт стремился показать в двух диалектических фрагментах своих латинских сочинений: подобие в неподобии, неразличие в различии, единство в двойственности.

Если бы идея, первопричина вещей, была просто *tota intus* [всецело внутри], творение было бы унивокальным, подобно рождению Сына. С другой стороны, если бы идея-образец была *tota deforis* [всецело снаружи], Первопричина никоим образом не была бы явлена в своем следствии, творение было бы эквивокальным, и следовало бы вместе с Маймонидом признать, что нет никакого подобия, никакой возможной соотнесенности, *comparatio*, между Богом и творениями¹⁴⁷. Но «рабби Моше», еврейский философ, не ведал истины Евангелия, присутствующей в откровении Ветхого Завета: рождения Сына, через которого Бог сотворил мир, чтобы вполне явить в нем себя. Для христианского богослова, знающего об имманентности Слова, «Логос» всех идеальных логосов в Уме Отца, Первопричина всех сущих, не был всецело трансцендентным творениям. Если в своей творческой производящей причинности Бог не является унивокальной причиной, то нельзя сказать и того, что он является причиной эквивокальной: ведь образцовая причинность предполагает отношение причастности между конкретными сущими и их сущностными началами в Слове, без которого «ничто не начало быть» [Ин 1, 3].

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 18–19, n. 22.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 13, n. 15.

¹⁴⁷ *Exp. In Ex.*, LW II, pp. 44–45, n. 39.

Совокупность творений, равно как и любая тварная форма, тоже есть слово¹⁴⁸; но, будучи изреченным «безлично», оно по природе отличается от того, Кто речет. Вот почему сущностная причина творений остается им неведомой¹⁴⁹. Только Слово Отца — *«quod non est aliud a se in natura impersonaliter, sed est alius personaliter et origine»* [«которое не есть иное, нежели Он, по природе, безлично, но есть Иной лично и по своему началу»]¹⁵⁰, Слово, «которым Отец речет всегда и которое речет и делает всегда вместе с Отцом», — это Слово ведает и деятельно являет природу того, Кто речет. Здесь, на земле, Слово слышится «дважды»¹⁵¹, потому что тварная манифестация (слово, «изреченное безлично») пассивна. Следовательно, она отличается от активного и личного Слова, являющего природу Творца. В Боге не существует противоположности активного и пассивного: речение и изреченность, рождение и рожденность, порождение активное и пассивное, отцовство и сыновство совпадают в божественном Бытии, где тождество сущности исключает отношение причинности. На этом уровне творение было бы просто внутренним созиданием, каковым было бы построение дома архитектором, если бы он мог строить самой своей субстанцией, вне отношения к чему-либо внешнему. Такова «первая ступень изведения» всех вещей в «жизнь» божественного Ума, где творение не отличается от вечного рождения Слова¹⁵². Но образцовая причинность овнешняется в причинности производящей; Слово являет себя в творящей причинности, как искусство

¹⁴⁸ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 190–191.

¹⁴⁹ *Exp. In Io.*, LW III, pp. 163–165, n. 195.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵¹ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 196–198.

¹⁵² *Lib. Parab. Gen.*, С, f° 28^{vb}, ll. 40–56: «Rursus, similitudo haec verbum est quod loquitur impersonaliter et pariter ipsum est quo pater loquitur semper et quod cum patre loquitur semper et operatur omnia, Io. 5o: 'Pater meus usque modo operatur et ergo operor'. Id ipsum dicenti est dicere active quod est verbo dici passive. Id ipsum generatio activa et passiva, pater — proles, paternitas — filiatio. Sic enim etiam apud nos id ipsum est domificari et domificare: quod est domui edificari, domificatori est edificare; simul sunt aut non sunt, et id ipsum est esse virtusque, in quantum talia sunt. Quod si domificator per substantiam suam, se ipso, nullo addito, domificaret, id ipsum esset ipsi domificare quod esse et, consequenter, id ipsum et unum esset domui esse et domificari. Rursus, consequenter, dicere esset loqui et dicere esset facere, Psalmus: 'Ipse dixit et facta sunt'. Et hoc est quod hic dicitur: 'dixitque deus: — et facta est lux'» [«Опять-таки, это подобие есть слово, изреченное безлично, и вместе с тем слово, через которое Отец речет вечно и которое вместе с Отцом речет вечно и творит все, Ин 5, 17: 'Отец Мой доныне делает, и Я делаю'. Для говорящего говорить активно есть то же, что для слова — говориться пассивно. Одно и то же — порождение активное и пассивное, Отец и Сын, отцовство и сыновство. Так и у нас одно и то же — строить и строить: что для дома строиться, то для строителя строить. Они одновременно либо есть, либо нет, и одно и то же — бытие и сила, как таковые. Если бы строитель строил сам собой, своей субстанцией, без каких-либо добавлений, для него было бы одним и тем же строить и быть, и, следовательно, для дома было бы одним и тем же быть и строиться. Следовательно, опять-таки, говорить означало бы речать, и говорить означало бы делать, по слову Псалма (32, 9): 'Он сказал, — и сделалось'. Это и означает сказанное здесь (Быт 1, 3): 'И сказал Бог... И стал свет'»].

архитектора-человека являет себя в созидании дома из материи, чуждой мысли художника. Однако Бог, в противоположность архитектору, создает самим собой, без добавления чего-либо извне (*se ipso, nullo addito*), без какой-либо предсуществующей внешней потенциальности. И, тем не менее, это изведение *ex nihilo* остается внешним Творцу, оно есть «слово, изреченное безлично», *aliud in natura* [иное по природе], ибо сущности всех вещей, будучи сами по себе «тьмой» и «чистым ничто», не смогут явить Слово Творца, если не начнут существовать, получив *esse ab alio*¹⁵³. Тварные сущности раскрываются и становятся мыслимыми в этом динамичном отношении к Иному, где темная глубина сущих, *entia*, их изначальное ничто, этот *terminus a quo* [начальная точка] действия Бога, становится своеобразным аналогом первоматерии: радикальная ничтожность творений предстает здесь как «нищая сущность», несущая бремя ненасытной потенциальности бытия¹⁵⁴. Потенциальность тварных сущностей противопоставляет слово, «изреченное безлично», произведенное и разделенное на формы конкретных сущих, всегда потенциальное по отношению к *esse*, — актуальности Слова личного и нераздельного, всегда активного: Слова, которое речет в творении и являет логосы всех вещей во всем, что принимает бытие.

Без рождения Слова Бог не явил бы Себя в творении; но без творческой производящей причинности, изводящей бытие из небытия, Слово Божие осталось бы молчаливым, неизреченным и не услышанным, ибо взаимность этих двух начал, активного и пассивного, обнаруживается лишь во внешнем деле творения. Эти два условия — божественная образцовая причинность Слова и творческая производящая причинность Бога — совместно принадлежат аналогической Причине всего сущего; но первую следует искать во второй, как «колесо в колесе», как тайну Нового Завета, скрытую в букве Ветхого Завета: «*Effectus enim in sua causa analogica latet, absconditur, tacet, non loquitur, nec auditur, nisi dicatur et producat verbo intus generato et concepto vel extra prolato. Patet ergo quomodo id ipsum est quod hic scribitur: 'Dixitque deus', etc. (Gen. 1, 3) et Io. (1, 1) ait: 'In principio erat verbum'. Rota in medio rotae*» [«Ибо следствие скрывается в своей аналогической причине, таится, молчит, не говорит и не слышится, если не произносится и не изводится Словом, рожденным и зачатным внутри и изреченным вовне. Итак, ясно, почему написанное здесь: 'И сказал Бог', и т. д. (Быт 1, 3), есть то же самое, что сказанное у Иоанна (1, 1): 'В начале было Слово'. Колесо в колесе»]¹⁵⁵.

¹⁵³ *Exp. In Gen.*, LW I, p. 211, n. 33: «*Essentiae enim rerum creaturarum sine luce, id est sine esse, tenebrae sunt, per ipsum enim esse formantur, lucent et placent*» [«Сущности тварных вещей без света, то есть без бытия, суть тьма, а через само бытие оформляются, сияют и услаждают»].

¹⁵⁴ *Exp. In Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

¹⁵⁵ *Lib. Parab. Gen.*, С, f^o 28^{vb}, l. 56 — f^o 29^{ra}, l. 2

б. Аналогическая причинность

При сотворении мира «Начало» никогда не унивокально «начинаемому»; именно это делает его отличным от рождения Сына. Так как между Творцом и творением нет равенства, все сущее относится к Богу, как низшее к высшему; и в силу этого тварь, принимающая бытие, всегда представляет чисто пассивное начало, в противоположность абсолютному Деятелю: с ним у нее нет ничего общего, ибо она есть «чистое ничто». Но это «бесконечное неподобие» между божественной Причиной и тварными следствиями, неподобие, о котором мы так долго говорили в предыдущей главе, никоим образом не придает делу творения эквивокальный характер, ибо истинная Первопричина — или, вернее, «сущностное начало» творений — открывается в Слове, в «Логосе» Интеллекта Отца, в этом основании познания и порождения подобного подобным¹⁵⁶. Унивокация и эквивокация должны быть равно отброшены, когда речь идет об аналогической Причине, сотворившей все вещи. Творение *ex nihilo* дает место аналогическому отношению всех тварных сущих с Богом — единственным Бытием: отношению, которое Майстер Экхарт антиномически выразил в диалектике различного и неразличного, неподобного и подобного, уравновесив двойственность и противопоставление единством и не-противопоставлением противоположностей. Так как между творениями и Богом надлежит утверждать одновременно различие и неразличие, неподобие и подобие, придавая этим терминам, как показали два приведенных диалектических фрагмента, предельный смысл разделения и единения, эта же антиномия должна характеризовать и аналогическую причинность. У богослова из Тюрингии аналогия занимает не срединное положение между эквивокацией и унивокацией, а некоторым образом объединяет эти две контрадикторные модальности: и та, и другая должны принадлежать динамичному отношению между божественной Причиной и ее тварными следствиями. В аналогической причинности у Майстера Экхарта момент эквивокации присутствует в той мере, в какой тварное бытие *ex nihilo*, взятое в его отличии, «как тварь», есть «чистое ничто» и не имеет ничего общего со своей трансцендентной Причиной¹⁵⁷. Что же касается момента унивокации, он про-

¹⁵⁶ *Ibid.*, f^o 29^{ra}, ll. 5–12 (цит. выше, прим. 28 к этой главе).

¹⁵⁷ *Exp. In Io.*, C, f^o 106^{va}, ll. 33–43: «Notandum primo, quod mundus et omnis creatura est sicut nummus cupreus adductus auro vel argento, talis enim quod in se est latens cuprum est, id autem quod ab extra est sive ab alio apparet argentum vel aurum est. Sic omnis creatura id quod in se est ex nichilo est et nichil est; Sapientiae 2^o: 'ex nihilo nati sumus'; Io. 1^o: 'omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil'. Sic ergo patet quod mundus iste primo ponit, offert et ostendit vinum bonum, sed quod est intus latens, obductum per esse quod a deo habet, deteriorius» [«Прежде всего следует заметить, что мир и всякая тварь подобны медной монете, покрытой золотом или серебром: в своей тайной глубине она — медь, а то, что снаружи, или чем кажется со стороны, — серебро или золото. Так и всякая тварь сама по себе состоит из ничего и есть ничто, Прем 2, 2: 'Мы рождены из ничего' [синод. пер.: 'Случайно мы рождены']; Ин 1, 3: 'Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть'.

является прежде всего в имманентности твари первоначально ее познания и произведения: если мы захотим рассмотреть в его сущностной Причине пассивный субъект божественного проявления, «слово, произнесенное безлично», то оно не будет отличным от активного начала, от «личного Слова», коим Бог речет и являет себя в творении. Будучи эквивокальной как отличная и унивокальной как не отличная от Бога, тварь принимает двойственный вид — экстериорности и интериорности — по отношению к аналогической Причине: она отлична от Причины и «выступает вовне» (= *extra stat*) своей Причины как чисто пассивное начало, однако в плане бытия ему нельзя противопоставить абсолютного Деятеля¹⁵⁸.

Комментируя текст книги Бытия (1, 2): «*terra autem erat inanis et vacua*» [«Земля же была безвидна и пуста»], Майстер Экхарт вслед за Августином и Моисеем Маймонидом усматривает в безвидной земле первоматерию. Она «сама по себе неизменна, непознаваема и не имеет бытия, кроме как по аналогии с формой»: «*inane enim est 'quod est' sine 'an est'*»¹⁵⁹ [«ибо чуждость без естивости безвидна»]. Само по себе тварное *id quod est* может быть уподоблено первоматерии: «*semper materiale est, potentiale et subiectum est*» [оно всегда материально, потенциально и пассивно]¹⁶⁰. В самом деле, в отношении к абсолютной форме божественного действия, то есть к Бытию¹⁶¹, тварь всегда представляет чисто пассивное начало, внеположное бытию, *esse*, и всем принимаемым совершенствам. С другой стороны, ни одно творение не может быть ни познано, ни определено вне его сущностной Причины, которая есть начало его произведения, то есть Слово. *Tota intus, tota deforis*, божественная причина должны мыслиться динамично, в деле, по примеру действия, осуществляемого аналогическим началом, которое мы обнаруживаем в тварном мире: таково, например, небо, *primum alterans inalterabile* [неизменный первоисточник изменения], по отношению к земле, которая всегда пассивна *utpote maxime materialis* [в силу ее предельной материальности]¹⁶². В *Притчах книги Бытия*, говоря о небе и земле как о двух первичных началах универсума — активном и пассивном, Майстер Экхарт утверждает шесть свойств,

Итак, ясно, что мир сей выдвигает вперед, выставляет и выпячивает хорошее вино, то же, что таится внутри, скрытое бытием, полученным от Бога, не столь хорошо»].

¹⁵⁸ Именно это означает, применительно к творению, выражение: *sua distinctione indistinguitur a deo* [своим отличием оно не отличается от Бога].

¹⁵⁹ *Exp. In Gen.* (2^e red.), LW I, pp. 206–207, n. 29. Ср. *Lib. Parab. Gen.*, C, f^o 28^{ra}, ll. 44–56, где читаем, помимо прочего, следующее: «*Tenebrae erant super faciem eius, quia scilicet materia non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam, ut ait philosophus*» [‘Тьма над бездною’ (Быт 1, 2) означает, что материя познаваема только по аналогии с формой, как говорит Философ]. — Аристотель, *Phys.* I, c. 7, 191 a 7–12.

¹⁶⁰ *Serm. Lat.* XXV, 1, LW IV, p. 230, n. 251.

¹⁶¹ *Exp. In Ex.*, LW II, pp. 32–34, n. 28.

¹⁶² *Lib. Parab. Gen.*, C, f^o 27^{ra}, ll. 49–51: «... duo principia omnium quae sunt: activum et passivum. Caelum — activum, primum alterans inalterabile; terra — passivum, utpote maxime materialis» [«...у всего сущего два начала: активное и пассивное. Небо — активное, первое неизменное изменяющее; земля — пассивное, ибо предельно материальное»].

присущих не только так называемым аналогическим причинам *in naturalibus* [в природных вещах], но и Первопричине всего сущего¹⁶³. Рассмотрим эти характеристики аналогической причины, держа в уме вопрос о том, в каком смысле Майстер Экхарт будет прилагать их к Богу.

1) Небо и земля не имеют общей материи; следовательно, их нельзя объединить в один род, разве что в один логический род. В самом деле, единство реального рода с пассивным началом не могло бы принадлежать причине, действующей «универсально», на вид в целом¹⁶⁴. Не обладая единством природы с пассивным, активный член аналогии всегда остается внешним и высшим по отношению к реальному и природному роду соответствующего пассивного члена¹⁶⁵.

¹⁶³ См. *Tabula Libri paraboliarum Genesis*, С, ф° 24^{va}, l. 10: «Secundo habes sex proprietates activi analogici et sui passivi...» [«Во-вторых, имеются шесть свойств аналогического активного и соответствующего ему пассивного»]. — Ниже, в тексте комментария, рассматривая двенадцать свойств унивокальных причин, Экхарт скажет (ф° 33^{ra}, ll. 26–32): «Notandum quod sicut in verbo iam supra exposito, — ‘In principio creavit Deus caelum et terram’, — nomine caeli et terrae parabolice figurata est natura activi et passivi communiter et in causis analogicis, sic nunc convenienter nomine Adae et Eve, viri scilicet et mulieris, docetur natura et proprietas activi et passivi in naturalibus specialiter et in causis univocis» [«Следует отметить, что как в уже разъясненных выше словах, ‘В начале сотворил Бог небо и землю’, именами неба и земли иносказательно обозначена природа активного и пассивного — совместно и в аналогических причинах, так здесь подобающим образом в именах Адама и Евы, то есть мужчины и женщины, выражены природа и свойства активного и пассивного именно в природных вещах и в унивокальных причинах»]. Мы видим, что рассмотрение свойств аналогических причин не ограничивается здесь одними *naturalia*.

¹⁶⁴ Пример аналогической причинности, осуществляемой небесным телом, приводится во второй редакции *Exp. In Gen.*, ф° 17^{va}, ll. 37–47: «Primum est quod in quibusdam rebus naturalibus, etiam viventibus, mas, sive virtus activa, et femina, id est virtus passiva, sic sunt duo quod non concurrunt in eodem nec numero nec specie nec etiam genere, sed tantum analogice, qualia sunt quae generantur sine semine, quorum virtus mascula et activa est corpus celeste, femina vero sive virtus passiva est materia transmutabilis aptata formae quam recipit analogice, in virtute activa celestis corporis» [«Во-первых, в любых природных вещах, в том числе живых, мужчина, или активная сила, и женщина, то есть пассивная сила, составляют такую двойцу, что не совпадают ни в одном и том же числе, ни в виде, ни даже в роде, но исключительно по аналогии. Таковы те [существа], что рождаются без семени: для них мужской и активной силой выступает небесное тело, а женской, то есть пассивной силой — изменчивая материя, пригодная к форме, которую принимает по аналогии, благодаря активной силе небесного тела»].

¹⁶⁵ *Lib. Parab. Gen.*, С, ф° 27^{ra}, ll. 53–59: «Primo, quod caelum et terra non communicant in materia et, per consequens, nec in genere convenient, nisi loyce solum. Sic universaliter activum respectu totius speciei, quod vere et simpliciter est activum, cum suo passo seu passivo nunquam convenit in genere reali et naturaliter loquendo, sed semper est extra et super genus passivi» [«Во-первых, небо и земля не имеют общей материи и, следовательно, не совпадают в роде, разве что с точки зрения логики. Итак, вообще говоря, активное по отношению к виду в целом, которое поистине и в абсолютном смысле активно, никогда не совпадает со своей претерпевающей, или пассивной стороной в реальном роде и по природе, но всегда пребывает вне рода пассивного и над ним»].

Майстер Экхарт здесь имеет в виду прежде всего небо и землю, не имеющие общего физического рода: небо создано из нетленной материи, земля — из тленной материи, хотя оба принадлежат к одному логическому роду — роду телесности¹⁶⁶. Разумеется, если бы мы захотели приложить это свойство аналогических причин к Богу, мы должны были бы отрицать также любую общность логического рода между активным и пассивным. Именно это Майстер Экхарт и заявит ниже, комментируя стих «*Spiritus Dei ferebatur super aquas* [«Дух Божий носился над водою», Быт 1, 2]. Здесь он будет говорить о «неподвижном Перводвигателе»: «*Item tertio, quod (deus) est causa extra genus et super omne genus et, per consequens, omnium generum perfectiones prehabens, ut etiam commentator dicit*» [«В-третьих, (Бог) есть причина вне рода и сверх всякого рода, и, следовательно, пред-обладающая совершенствами всех родов, по слову Комментатора»]¹⁶⁷.

2) Аналогический деятель нисколько не аффицируется, не «затрагируется» субъектом, на которого обращено его действие. В отличие от унивокальных причин, действие которых сопровождается нарастанием претерпевания, затрагивающим и деятеля¹⁶⁸, такое активное начало, как

¹⁶⁶ См. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 66, a. 2, ad 2^m. — Св. Фома различает два типа не-унивокальных деятелей: 1) деятель, не имеющий общего вида со своим следствием (например, солнце и живые существа, порожденные его силой): здесь следствия принимают форму деятеля не *secundum similitudinem speciei* [по видовому сходству], а лишь *secundum similitudinem generis* [по родовому сходству]; 2) деятель, не входящий ни в один род: «Effectus enim adhuc magis remote accedunt ad similitudinem formae agentis, ita quod non participant similitudine formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo simulantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse» [«В самом деле, следствия еще более отдаленно уподобляются форме деятеля — так, что причастны подобию формы деятеля не согласно той же природе вида или рода, но согласно некоей аналогии, как, например, само бытие обще всем (сущим). И таким образом то, что от Бога, уподобляется ему в качестве сущих, как первому и универсальному началу всякого сущего] (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3). — Если бы Бог и тварь принадлежали к двух разным родам, то никакое *comparatio* [сравнение] и *similitudo* следствия причине было бы невозможным; но Бог есть *extra omne genus et principium omnium generum* [вне всякого рода и начало всех родов], что делает возможной аналогию (*ibid.*, ob. 2 et ad 2^m). Ср. *Contra Gentiles*, III, c. 24, *Bonum autem sum*, etc.: небо, действующее *ratione generis* [в силу рода], именуется здесь *agens aequivocum* [эквивокальным деятелем]; Бог, пребывающий *extra genus* [вне рода], наделяет бытием все вещи *ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium* [в силу аналогического подобия начинаемого своему началу]. — Как было отмечено выше (прим. 89), Майстер Экхарт именует аналогическими причинами тех природных деятелей, которых св. Фома называл «эквивокальными».

* Т. е. Аверроэса — *примеч. пер.*

¹⁶⁷ *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 28^b, ll. 15–17. — Что касается отсылок к Аверроэсу, см. прим. 26 к главе 2.

¹⁶⁸ См. три первые характеристики унивокальных деятелей в *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 33^a, ll. 33–47: «...permixtum habet, ratione materiae suae, aliquid passibilitatis et, per consequens, aliquid diminutionis et oppresionis virtutis activae. Et sic soporat eius actio., agendo patitur...

небо, «действует без претерпевания». Вот почему оно никогда не ослабляется и не истощается, но всегда остается равно мощным в своем вечном и единообразном действии¹⁶⁹.

Это свойство аналогических причин следует прежде всего приписывать первой Причине. В самом деле, согласно «Книге о причинах» (п. 20), «*Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis*» [«Первая Причина правит всеми тварными вещами, не смешиваясь с ними»]¹⁷⁰. В комментарии на книгу Премудрости Майстер Экхарт скажет: «Будучи наивысшим, Бог затрагивает и аффицирует все, что ниже Его, но не затрагивается и не аффицируется ничем из того, что ниже Его, так же, как небо не затрагивается и не аффицируется ближайшим к нему физическим элементом, согласно Ин 1, 5, где сказано: 'И свет во тьме светит', то есть Бог в творениях. И еще: 'И тьма, — то есть творения, — не объяла его', потому что они затронуты Им, но не затрагивают Его... Точно так же Бог всецело пребывает во всем, ибо Он всецело пребывает вне всего; и поэтому то, что свойственно всякому существу, не подобает Ему: например, изменение, старение или тление»¹⁷¹.

3) Аналогический деятель узнается по способу, каким он воздействует на пассивное начало: в то время как следствие унивокального деятеля сохраняется и после удаления активного начала, это следствие производшего (огонь продолжает гореть и тогда, когда породивший его огонь, заключенный в горючей материи, уже угас)¹⁷², то следствие, или «запе-

actus naturalis, quamvis in fine intendatur et sit fortior ex parte tamen activi lassatur et remittitur, quia agendo patitur» [«...смешанное заключает в себе, по причине материи, нечто от претерпевания и, следовательно, нечто от умаления и подавления деятельной силы. И таким образом его действие усыпляется... он, действуя, претерпевает... Хотя природный акт устремляется к цели и сильнее ее, с активной стороны он ослабляется и умалется, ибо действует, претерпевая»].

¹⁶⁹ *Ibid.*, f° 27^{ra}, ll. 59–62: «Secundo, activum tale quale est caelum agendo non patitur, non tangitur, propter quod nec lassatur, non senescit, sed semper agit et uniformiter agit» [«Во-вторых, такое активное начало, как небо, действуя, не претерпевает, не затрагивается, а потому и не утомляется, не стареет, но действует всегда, и действует единообразно»].

¹⁷⁰ См. Steele, p. 177; Bardenh. (prop. 19), p. 181. Приведенное у Экхарта высказывание см. в *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 12.

¹⁷¹ *Archives...*, IV, pp. 239–240. Можно привести и множество других текстов Майстера Экхарта об *impermixtio* творящей Причины.

¹⁷² «Rursus, septimo, proprium est agenti univoci quod effectus eius manet in specie et nomine sui activi absente suo activo. Secus in analogicis, cuius et rationem supra signavi, ubi dicitur: 'creavit deus caelum et terram'. Et hoc est quod hic dicitur: 'relinquet homo patrem suum et matrem et adheret uxori suae'. Adheret enim et haeret forma ignis materiae ignis generati corrupto igne generante. Quae generatio sub metapora et parabola patris et matris, principii generationis, intelligitur quae relinquit nec ipsis relictis desistit esse ignis» [«С другой стороны, унивокальному деятелю свойственно то, что его следствие сохраняется в виде и в имени его активного начала в отсутствие самого активного начала. Иначе с членами аналогии, причину чего я указал выше, там, где сказано: 'В начале сотворил Бог небо и землю'. Действительно, там говорится: 'Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится

чатленный след» аналогического деятеля не может и на мгновение удержаться в претерпевающем сущем в отсутствие деятельного начала. Так, в противоположность теплу, свет не удерживается в принявшей его среде вне активного присутствия его причины: после заката солнца воздух не остается освещенным, хотя все еще хранит солнечное тепло. Действие аналогической причины не укореняется в пассивном, не прививается, не прилепляется к аффицируемой среде, и потому пассивное начало должно постоянно принимать извне (*semper et continue ab extra*) то совершенство, которое укоренено в активном начале. Стало быть, по отношению к принимаемому качеству пассивное будет пребывать в состоянии непрестанного становления: становление есть способ бытия для любого субъекта, принимающего аналогическое совершенство; его наилучшим примером *in naturalibus* служит совершенство света в среде. Свет есть активное качество, свойственное небу и укорененное в самой его форме; но форма неба никоим образом не сообщается материи четырех элементов. Напротив, тепло может сообщаться среде, освещаемой солнцем, ибо имеет корень и основание в форме огня, а эта форма способна возникать в материи среды, расположенной теплом к ее принятию. В силу этой расположенности к форме огня тепло, его активное качество, укореняется в воздухе, «прилепляется» к среде, которая в результате становится «наследницей» формы¹⁷³. Так как природа никогда не действует напрасно и не предпринимает никакого дела, которое не могла бы довести до совершенства, воздух и прочие элементы никогда не имеют ни малейшей расположенности к несообщаемой форме неба. Поэтому свет, это «формальное совершенство» неба, не мог бы присутствовать в доступной освещению среде в отсутствие источника света, коим сообщается это совершенство¹⁷⁴.

к жене своей? Ибо прилепится и укоренится форма огня в материи рожденного огня, по угасании рождающего огня. Под метафорой и притчей отца и матери, начал рождения, понимается то, что бытие огня остается и не прекращается по их устранении»].

¹⁷³ Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 60, n. 71: «...medium recipit calorem... per modum haerentis et heredis, filii cuius est hereditas, ut dicatur et sit calefaciens, heres actionis calefacientis, quae est calefacere active» [«...среда принимает тепло... по способу укоренения и наследования, как сын, которому принадлежит наследство — именоваться и быть теплым: она — наследница действия тепла, то есть активного согревания»].

¹⁷⁴ *Lib. parab. Gen.*, С, f° 27^{ra}, l. 62 — 27^{rb}, l. 28: «Tertio, effectus talis activi quod per caelum innuitur non manet in passo in absentia activi. Verbi gratia, lumen in medio non manet absente luminari. Secus de calori. Ratio est, quia effectus sive impressio talis activi in passo non habet radicem in ipso passo, nec haeret passo nec inhaeret, sed semper et continue ab extra, ab activo scilicet in quo est radix perfectionis, passum perficientis (*sic*) accipit. Ita ut semper sit in fieri et fieri est sibi esse. Ratio est ex dictis. Radix enim luminis caelum est sive forma caeli quae nunquam communicabilis est corpori elementalі; radix vero caloris et fundamentum est forma ignis, cuius formae capax est materia ipsius medii illuminati. Et propter hoc ipsum medium calore luminosi sive activi disponitur et alteratur ad formam ignis, et sic radicem mittit calor et ignis et medio et haeret medio et inhaeret et fit heres aequaliter imperfecte formae ignis et caloris ipsum consequentis. Secus de forma caeli ad quam nunquam disponitur, nec in minimo. Ratio est, quia natura frustra non agit: nunquam incipit quod perficere non potest. Propter quod nec forma

Это свойство аналогических причин, на котором подробно останавливается Майстер Экхарт, иллюстрируя его примером света в освещенном воздухе, приобретает капитальную значимость в учении о бытии, сообщаемом творениям¹⁷⁵. Следует заметить, что к примеру света и про-

caeli nec eius qualitas propria, quae lux est, radicem mittit in aere aut alio quolibet elemento. Et sic, per consequens, utpote radicem non habens, lux in medio nequaquam manet absente luminari. Luc. 8^o: 'radices non habent' — quae parabola non solum moraliter intelligitur sed et naturaliter, quantum ad diversitatem formalium perfectionum, sicut ibidem notabo. Notavi de hoc super illo: 'adherebit uxori suae', infra, capitulo 2^o» [«В-третьих, следствие такого активного начала, сообщаемое небом, не остается в претерпевающем в отсутствие активного начала. Например, свет не остается в среде в отсутствие источника света. Иначе обстоит дело с теплом. Причина в том, что следствие, или напечатлевание такого активного начала в претерпевающем не имеет основания в самом претерпевающем, не прилепляется к нему и не укореняется в нем, но всегда и постоянно прпинимаются претерпевающим и усовершенствует его извне, то есть от активного начала, в коем пребывает корень совершенства. Поэтому претерпевающее всегда находится в становлении, становление — это и есть его бытие. Причина уже разъяснена. В самом деле, корень света — небо, или форма неба, которая никогда не может быть сообщена элементарному телу; корень и основание тепла — форма огня, а эту форму способна принимать материя самой освещенной среды. И поэтому та же самая среда расположена к принятию тепла, идущего от источника света, то есть от активного начала, и изменяется, принимая форму огня, и в результате тепло и огно укореняются в среде, и прилепляются к ней, и утверждают в ней, и она неким несовершенным образом наследует форму огня, а также форму тепла, проистекающую из формы огня. Иначе обстоит дело с формой неба, к которой среда не расположена никогда и ни в малейшей степени. Это объясняется тем, что природа ничего не делает напрасно: она никогда не начинает того, чего не может завершить. Поэтому ни форма неба, ни собственное качество неба, то есть свет, не укореняются в воздухе или в любом другом элементе. Следовательно, вот почему, не имея корней, свет никогда не остается в среде в отсутствие источника света. У Луки (8, 13) сказано: 'Не имеют корни', — каковую притчу нужно понимать не только в моральном, но и в природном смысле, применительно к разнообразию формальных совершенств, как я разъяснял там же. Отметил я это и в комментарии на слова: 'Прилепится к жене своей', ниже, глава вторая»]. — См. выше, прим. 172. Нам не известен комментарий Экхарта на Евангелие св. Луки.

¹⁷⁵ *Exp. in Io.*, С, f^o 106^{ra}, ll. 41–51: «Primum est, quod agentia huius mundi effectibus suis non sunt causae essendi sed tantum fiendi. Nec sunt causae essendi aut etiam fiendi simpliciter, sed fiendi hoc aut tale. Propter quod effectus producti perseverant in ese causis absentibus. Deus autem, cum sit causa esse absolute rerum, causa causarum, — Sapientiae 1o: 'creavit ut essent omnia', — sic ipsa in esse producit, ut sine ipso conservante non possint consistere. Supra, Io. 1^o: 'omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil'. Gregorius: 'omnia in nihilum dedicerent, si non ea manus omnipotentis teneret'. Exemplum ponit Augustinus, 8^o Super Genesis, de lumine conservato in aere ex praesentia solis» [«Во-первых, деятели мира сего по отношению к своим следствиям выступают причинами не бытия, а лишь становления. Они — не причины бытия и даже не причины становления в абсолютном смысле, а лишь причины становления тем или таким. Поэтому произведенные следствия удерживаются в бытии даже в отсутствие причин. Бог же, будучи причиной бытия вещей в абсолютном смысле, причиной причин, — как сказано в книге Премудрости, 1 (14): 'Он создал все для бытия', — так производит их в бытие, что без его сохраняющего действия они не могут существовать. Выше, Ин 1 (3), сказано: 'Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть'. У Григория: 'Все вещи обратились бы в ничто, если бы (Бог) не удерживал их всемогущей дланью'. Пример приводит Августин в книге восьмой *Толкования на книгу Бытия*: свет сохраняется в воздухе благодаря присутствию солнца»]. — Св. Григорий Великий, *Moral. XVI*, cap. 37, n. 45 (PL 75, col. 1143); св. Августин, *Sup. Gen. ad litt.*, lib. VIII,

зрачной среды часто обращался св. Фома Аквинский, чтобы показать зависимый характер «существования» тварных *entia* по отношению к творящему действию Бога: как свет удерживается в воздухе в силу постоянного его притока от солнца, так удержание творений в бытии есть продолжение творящего действия Бога, сообщающего бытие¹⁷⁶. У Майстера Экхарта, для которого *ipsum esse* есть Бог, эта зависимость особенно тесна: «*Omne ens et de numero entium non habet ex se sed ab alio, superiori*¹⁷⁷, *esse quod sitit, esurit et appetit; propter quod in ipso non figitur, nec haeret, nec inchoatur esse, nec permanet absente, etiam per intellectum, ipso superiori... Exemplum autem manifestum et ratio dictorum est in luce et calore in medio*» [«Всякое сущее и то, что принадлежит к числу сущих, имеет не от себя, но от иного, высшего, бытие, которого жаждет, алчет и вожделеет. Поэтому в нем бытие не укореняется, не закрепляется, не прививается и не сохраняется в отсутствие, пусть даже мысленное, самого высшего... А явный пример и доказательство сказанного — свет и тепло в среде»]¹⁷⁸. В «Книге божественного утешения» пример света, который дан принимающей его среде не в собственность, а лишь «взаймы», призван показать, каким образом творения принимают от Господа¹⁷⁹ подаваемые Им блага: «*der créature engibet er kein guot, sunder er verlihet ez ir ze borge*» [«Творению Он не сообщает блага, но дает ему его займы»]¹⁸⁰. В немецкой проповеди «*Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*» [«Блаженны алчущие и жаждущие праведности»] Майстер Экхарт говорит: «Бог вложил довольство и наслаждение в творения, но корень всякого довольства и сущность вся-

сар. 12, n. 26 (PL 34, col. 383). Ср. текст о сохранении, в том же смысле: *ibid.*, lib. IV, cap. 12, nn. 22–23 (PL 34, coll. 304–305).

¹⁷⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1 resp; ad 4^m. — См. комментарий к этому месту Э. Жильсона: *L'être et l'essence* (Paris 1948), pp. 93–94.

¹⁷⁷ E. Seeberg в *Eckhartiana* I, в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), решительно протестует против запятой, которую Г. Денифль ставит между *superiori* и *esse* (p. 91). Э. Зееберг предпочел бы увидеть в этом тексте выражение *Esse superior* [высшее Бытие], отнесенное к Богу. Несмотря на законность этого желания (ср. дистинкцию *esse primum* и *esse secundum* творений и смысл различия между *Ipsum Esse* и тварной *essentia* у Экхарта), не думаю, что в данном случае оно оправдано конструкцией фразы и общим контекстом. В самом деле, речь идет об *esse*, а) которое желаемо всеми *entia* и б) которого они сами по себе не имеют, с) но принимают *ab alio*. Этот Иной именуется «Высшим», и даже (в конце цитируемого фрагмента) *Ipse Superior*, без которого *esse* не смогло бы удержаться в *entia*. Мы не только сохранили запятую эрудита-доминиканца, но и посчитали необходимым добавить еще одну запятую (между *ab alio* и *superiori*).

¹⁷⁸ *Exp. in Eccl.*, Den, p. 584 и С, f^o 81^{vb}, ll. 32–46, LW II, p. 274, n. 45–46. Здесь подробно развернут пример с источником света и теплом: Den., pp. 584–585 и С, f^o 81^{vb}, l. 46 — f^o 82^{ra}, l. 9 (цит. ниже, см. прим. 333 этой главы). — Ср. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 58–60, nn. 70–72.

¹⁷⁹ Слово «Господин» (Herr) принимает здесь смысл феодального термина: фьеф не принадлежит вассалу в качестве собственности, вассал *держит* его от своего сеньера.

¹⁸⁰ DW V, pp. 36–37. Ср. *Exp. in Io.*, С, f^o 129^{vb}, ll. 52–55: «...principatum vero tenet quasi mutuo acceptum a principio. Exemplum huius est in aqua calefacta aubtracto igne, magis et evidentius in aere illuminato absente sole» [«...начинаемое обладает (благом) как словно взятым займы у начала. Пример тому — вода, остающаяся теплой после снятия с огня, а яснее и отчетливее — освещенный воздух после захода солнца»].

кого наслаждения сохранил за Собой один лишь Бог... Солнце освещает воздух и пронизывает его своим светом; но свет не укореняется в нем, ибо, когда солнце уже не светит, не имеем света. Так же поступает Бог с творениями...»¹⁸¹.

4) В аналогической причинности пассивное начало всегда пребывает в потенции по отношению к деятелю, оно «всегда жаждет своего деятельного начала, даже когда пьет его». В связи с этим Экхарт цитирует текст книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (24, 29): «*Qui edunt me, adhuc esuriunt; et qui bibunt me, adhuc sitiunt*» [«Ядущие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать». Синод. пер. Сир. 24, 23]. Здесь читатель отсылается к вероучительному толкованию, извлеченному в другом месте из этого авторитетного текста Писания¹⁸².

В «Проповедях и чтениях на главу 24 книги Премудрости Сираха», комментируя этот текст, Майстер Экхарт представляет его в качестве библейского основания своей доктрины об аналогическом отношении всех вещей к Богу: «*Dicamus quod ad significandam hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum Deum dictum est optime 'qui edunt me, adhuc esuriunt': 'edunt', quia sunt; 'esuriunt', quia ab alio sunt*» [«Скажем, что для обозначения этой истины об аналогии всех вещей самому Богу превосходно сказано: 'Ядущие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать': 'ядущие' — потому что существуют, 'будут алкать' — потому что существуют от иного»]¹⁸³.

5) В совокупности творения все пассивное представляет собой «хвалу, честь и славу сущностного деятельного начала». Как мы видели¹⁸⁴, сущностные деятели, воздействующие на всякий вид, принадлежат к категории аналогических причин. В связи с этим Майстер Экхарт приводит выражение св. Павла (1 Кор 11, 7): «Жена есть слава мужа», в контексте предшествующего стиха (3): «Всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог». Ссылаясь на комментарий к этому тексту (ныне утраченный), Экхарт говорит об установлении в нем четырех уровней активных и пассивных начал, где все низшее возносит честь и славу высшему. Однако в собственном смысле эта хвала подобает одному лишь Богу — Первопричине, превозносимой всеми тварями. В самом деле, в иерархии инструментальных причин начало, распростра-

¹⁸¹ Pf., Pr. XLIII, p. 148, ll. 9–26. Ср. J. Quint, *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate* (München 1955), Pr. 40, SS. 373–374.

¹⁸² *Lib. parab. Gen.*, C, f^o 27^{rb}, ll. 28–31: «Hinc est quarto, quod passivum semper sitit et bibendo semper sitit activum suum, Eccl. 24: 'qui bibunt me adhuc sitiunt', sicut ibidem latius exprosui» [«Отсюда, в-четвертых, следует, что пассивное начало всегда жаждет, даже и когда пьет, всегда жаждет своего активного начала, Сир 24 (23): 'Ядущие меня еще будут алкать', как я подробнее изложил там же»].

¹⁸³ Den., p. 589, C, f^o 82^{va}, ll. 12–15, LW II, p. 282, n. 53.

¹⁸⁴ См. выше, с. 91.

няющее свое действие на низшее, оказывается пассивным по отношению к высшему: являя богатство и милосердие высшего, оно выдает собственную недостаточность. Те совершенства, которые не принадлежат ему сущностно, никогда не срастаются с его природой, но, будучи всегда подаваемы «активным высшим» началом, непрестанно принимаются «взаимы», «преходящим образом», как претерпевание, а не как пассивное качество¹⁸⁵. Будучи сообщаемы низшему, эти блага принадлежат ему не от себя, а «от иного» (*ab altero*), коему и подобает всякая честь и всякая слава. Так драгоценная ливрея на плечах слуги не добавляет почета носящему, но воздает честь господину, которого сопровождает слуга¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Ср. другой фрагмент об инструментальных аналогических причинах, где мы обнаруживаем те же самые выражения (*Lib. parab. Gen.*, С, ф° 39^{va}, ll. 34–41): «Secundo modo effectus est in causa et causa descendit in ipsum secundum omne spirituale non fixum, neque per modum qualitatis passibilis, haerendo et inhaerendo, sed tantum ut passio, in quodam scilicet fluxu, fieri et transitu, puta — in instrumentis artificis, ut forma arce in dolabra. Et iste modus manifeste sapit naturam activorum et passivorum analogicozum in naturalibus» [«Вторым способом следствию пребывает в причине и причина нисходит в следствие сообразно всякому духовному подвижному существу, и не по способу претепеваемого качества, прилепляясь и укореняясь, а как чистое претерпевание, то есть в некоем течении, становлении и прехождении — в инструментальном смысле, как форма пруда в кирке. И такой способ явно соответствует в естественных вещах природе аналогических деятельных и пассивных начал»]. — Ср. выше, прим. 108 и 116 (об инструментальных причинах).

¹⁸⁶ *Lib. parab. Gen.*, С, ф° 27^{rb}, ll. 31–53: «Hinc rursus est 5^o, quod passivum generaliter est laus, honor, gloria sui essentialis activi, I^o Cor. XI: 'mulier gloria viri est'. Mulier passivum, vir activum. Et ibidem praemittitur: 'viri caput Christus est, caput autem mulieris vir est, caput vero Christi Deus'. Ubi quattuor ordines notat activorum et passivorum, sicut ibidem plenius notavi. Ad hoc est illud Thym. primo: 'soli Deo honor et gloria'; Daniel. tertio: 'benedicite omnia opera domini domino, laudate et superexaltate eum'. Et plena est scriptura de similibus, docens ubique laudem et honorem neminem sibi attribuere se soli Deo. Passivum enim, ut ex dictis patet, clamat et testatur in omni sui perfectione et bono suimet egestatem et miseriam, activi vero, sui superioris, predicat divitias et misericordiam. Docet enim naturaliter se id quod habet habere non ex se, nec ut inhaerens in se, sed mendicasse et accepisse mutuo et continue accipere, quasi in transitu, ut passionem, non ut passibilem qualitatem, a suo activo superiori, et sic non esse suum sed esse ab altero, cui est omnis honor et gloria, quia illius est. Verbi gratia, vestis pretiosa quem portat servus super humeros sequens dominum suum non dat honorem servo sed domino, cum non sit servi sed domini» [«Отсюда, в-пятых, следует, что пассивное, вообще говоря, есть хвала, честь, слава своего сущностного активного начала, 1 Кор 11 (7): 'жена есть слава мужа'. Жена — пассивное начало, муж — активное. И там же, выше (3): 'мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог'. Здесь (Павел) указывает четыре порядка активных и пассивных начал, как я разъясняю подробнее в том же месте. С этим сочетается сказанное в 1 Тим 1 (17): 'Единому... Богу честь и слава', и в третьей главе книги Даниила (57): 'Благословите, все дела Господни, Господа, пойте и превозносите Его во веки'. И Писание полно подобных примеров, которые учат, чтобы хвалу и славу никто не приписывал себе, но одному лишь Богу. Ибо пассивное, как явствует из сказанного, любым своим совершенством и благом вопиет и свидетельствует о собственной скудости и нищете, и возвещает богатство и милосердие своего высшего активного начала. В самом деле, оно по природе учит, что всем, чем оно обладает, оно обладает не само по себе и не как укорененным в себе, но выпросило, как милостыню, и приняло взаимы, и непрестанно принимает как бы на время, как претерпевание, а не как претерпеваемое качество, от своего высшего активного начала. И потому принятое — не его, но принято от другого, кому и подобает всякая честь и слава, поскольку оно принадлежит ему. Так,

Этот текст ясно показывает, что любая «хвала» со стороны пассивного низшего начала, возносимая активному высшему началу, в собственном смысле обращена к Богу — аналогической Причине всего сущего. В Первом комментарии на книгу Бытия Майстер Экхарт отождествляет хвалу творений с бытием, которое они принимают от Бога: «5^o *notandum quod laus illa est sic dulcissima et mundissima (C: iocundissima), ut ipsa(m) laudet omnis creatura. Danielis 3^o: 'Benedicite omnia opera domini domino'. Rursus: sic et perfecta, ut aequalis sit in minima creatura sicut in maxima; quo contra dicitur (Eccl. 15, 9): 'Non est speciosa laus in ore peccatoris'. Rursus: sic precellens et delectabilis, quod laudando sic omnis creatura esse suum et esse simpliciter accipiat. Ubi 6^o notandum moraliter quod ex hoc patet quod peccator, utpote non laudans deum, non habet esse, sed est nihil» [«В-пятых, следует заметить, что эта хвала столь сладка и чиста (C: радостна), что ее возносит всякая тварь. Дан 3, 57: 'Благословите, все дела Господни, Господа'. И еще: столь совершенна, что равно пребывает в малейшей твари, как в величайшей; против чего говорится (Сир 15, 9): 'Неприятна похвала в устах грешника'. И еще: столь превосходна и усладительна, что, вознося хвалу, всякая тварь таким образом стяжает свое бытие и просто бытие. Где, в-шестых, следует заметить, в моральном смысле, что, как явствует отсюда, грешник, поскольку он не хвалит Бога, не имеет бытия, но есть ничто»]¹⁸⁷.*

б) Аналогический деятель не принимает ничего от «своего пассивного»: он не затрагивается формально ни одним из качеств, присутствующих в пассивном начале. Напротив, он щедро одаряет пассивное начало и «всецело» изливает в него все, что в нем есть пассивного¹⁸⁸.

Это последнее свойство аналогических причин соответствует принципу, утвержденному в двадцать первом тезисе «Книги о причинах» («*Primum est dives per se ipsum*» — «Первое богато само по себе») и развитию в комментарии Экхарта: «*Illa res est dives maius quae influit et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res intelligibiles*

драгоценная одежда на плечах раба, когда он следует за своим господином, делает честь не рабу, а господину, ибо принадлежит не рабу, а господину»].

¹⁸⁷ LW I, p. 64. nn. 85–86 (в соединении с C, f^o 10^{va}, ll. 39–48). Ср. *Serm. lat.* XXV, 1, LW IV, p. 230, n. 251.

¹⁸⁸ *Lib. parab. Gen.*, C, f^o 27^{vb}, ll. 54–58: «Hinc est 6^o, quod activum, de quo sermo est, nihil prorsus accipit a suo passivo, nec afficitur formaliter aliquo quod sit passivi et in passivo, sed e converso omne quod est in passivo ut passivum totum totaliter largitur et superinfundit ipsum activum passivo suo» [«По этой причине, в-шестых, активное начало, о котором идет речь, абсолютно ничего не принимает от соответствующего пассивного начала и формально не затрагивается ничем, что принадлежало бы пассивному или заключалось в нем; но, напротив, именно активное начало дарит своему пассивному и изливает в него все, что пребывает в пассивном в качестве пассивного». — Ср. *Prol. gener.*, LW I, pp. 154–155, n. 10; *Exp. in Io.*, LW III, p. 218, n. 264: «Superiora naturaliter se communicant et transfundunt se totis suis inferioribus» [«Высшее по природе сообщает себя всему низшему и переливает себя в него»].

aut corporeae sunt non divites per se ipsas, immo indigent uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias» [«Та вещь более богата, которая вливает, а не принимает в себя вливания каким-либо из способов. А прочие умопостигаемые или телесные вещи сами по себе не богаты, более того, нуждаются в том, что поистине вливало бы в них благодати и всяческие милости»]¹⁸⁹. Майстер Экхарт часто прилагает к Богу эту максиму из «Книги о причинах», цитируя ее вместе с текстами Авиценны о «Первом». В прологе к «*Opus propositionum*» он использует этот принцип, набрасывая свое учение о бытии: «*Primum est dives per se, ut in De causis dicitur, sed nec esset dives per se, sed nec primum, si quid aliud daret esse praeter ipsum. Igitur nihil ens hoc vel hoc dat esse, quamvis formae dent esse hoc aut hoc, in quantum hoc aut hoc, non autem in quantum esse... Bonum hoc aut illud et ens hoc et illud totum suum esse habet ab esse et per esse et in esse. Igitur hoc aut illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse*» [«Первое богато само по себе, как сказано в *Книге о причинах*; однако оно не было бы ни богатым самим по себе, ни первым, если бы бытием наделял кто-то другой, кроме него. Итак, никакое сущее, то или иное, не наделяет бытием: хотя формы наделяют тем или иным бытием, но как тем или иным, а не как бытием... То или иное благо и то или иное сущее обладают всем своим бытием от бытия, через бытие и в бытии. Итак, то или иное не возвращает, в круговом движении, никакого бытия самому бытию, от которого, как от причины, принимает бытие»]¹⁹⁰.

Эти характеристики аналогических деятелей будут использованы Майстером Экхартом в его Комментарий на св. Иоанна; здесь текст евангелиста (1, 16): «*De plenitudine eius omnes accepimus, et gratiam pro gratia*» [«И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать»] позволит Экхарту сформулировать различие между аналогическими и унивокальными причинами в терминах «благодати» и «заслуги»: «*In analogicis... ipsum passivum totum quod habet de mera gratia superioris habet, utpote consequens ipsam naturam superioris ut proprium... In univocis autem... ipsum inferius recipit similitudinem et formam activi de gratia quidem superioris, meretur tamen ex natura sua, eo quod sit eiusdem naturae in specie cum agente... Sic ergo in univocis inferius recipit a superiori non solum ex gratia, sed etiam ex merito... In analogicis autem inferius quidquid recipit a superiori, totum est de gratia mera superioris et sine merito inferioris*» [«В членах аналогии... само пассивное имеет все то, что имеет, только по милости высшего, как

¹⁸⁹ Steele, p. 178; Bard. (propr. 20), p. 182.

¹⁹⁰ *Prol. in Op. propos.*, LW I, pp. 178–179, nn. 21–23. См. *ibidem*, пример с белым щитом. Ср. *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III, p. 363: «...superius semper afficit secundum se ipsum omne suum inferius, et ab ipso in nullum vive versa afficitur... igitur Deus creator afficit omne creatum sua unitate, sua aequalitate et sua indistinctione, etc.» [«...высшее всегда само по себе воздействует на все низшее по отношению к себе, а само, напротив, ни в чем не испытывает воздействия с его стороны... Итак, Бог-Творец оказывает воздействие на все тварное своим единством, своим равенством, своей неразличенностью и т.д.».] — В немецких проповедях см. Pf., *Pr.* XIX, p. 81, ll. 8–10.

собственное следствие самой природы высшего... В членах унивокации, напротив... само низшее хотя и принимает подобие и форму деятельного от милости высшего, но и по своей природе, будучи той же видовой природы, что и деятель, заслуживает этого... Итак, в членах унивокации низшее принимает от высшего не только из милости, но и по заслугам... А в членах аналогии все, что низшее принимает от высшего, принимается исключительно по милости высшего и помимо заслуги низшего»¹⁹¹.

Напомним выражение *gratia prima* [«первая благодать»], или *gratia data* [«данная благодать»], которые Майстер Экхарт относил в проповеди о благодати к бытию и ко всем природным совершенствам, прежде всего «общим, не определенным к тому или этому», которые творения принимают непосредственно от Бога, — так, как воздух принимает свет от солнца¹⁹². Как и в случае «второй благодати», *gratum faciens* [освящающей], в среде, призванной принять благодать, нет никакой «заслуги», никакой расположенности к «благодати творения». Но следует признать, что, строго говоря, здесь нет даже никакой «среды», ибо тварное *quod est*, чтобы быть и иметь совершенства, в нем находимые, должно начать существовать, приняв *esse ab alio*¹⁹³. Абсолютная безвозмездность творения *ex nihilo* ограничивает сближение между Первопричиной творений и всем остальными причинами, которые именуются «аналогическими»: ведь речь идет о действии, которое порождает сам субъект, на который оно воздействует. В самом деле, противопоставление чисто активного начала «его пассивному» здесь может иметь место лишь *a posteriori*, постольку, поскольку *quod est* уже присутствует в своей инаковости как особое и определенное потенциальное сущее, принимающее *esse* от своей Причины. Когда Майстер Экхарт утверждает, что для твари *esse est accipere esse* [быть означает принимать бытие], а *deo esse est dare esse* [для Бога быть означает давать бытие]¹⁹⁴, он ставит нас перед двумя началами, активным и пассивным, которые противостоят друг другу в плане бытия — «данного» для одного и «принятого» для другого. Но это противопоставление подразумевает если не общность рода, то, по крайней мере, унивокальность бытия, атрибутируемого двум членам противоположности¹⁹⁵. Если тварь обладает бытием, она пассивно обладает тем самым

¹⁹¹ LW III, pp. 150–152, nn. 182–183.

¹⁹² *Serm. Lat.* XXV, 2 (*Gratia dei sum id quod sum*), LW IV, pp. 240–241, n. 264.

¹⁹³ *Exp. in Io.*, C, f° 128^v, ll. 32–37: «Notandum quod generaliter id quod est ab alio, ut sit quod est et omne quod perfectionis est in ipso, est ipsi ab alio. Et sic ipsum se toto clarificat, honorificat, predicat et laudat, iuxta illud quod icitur (I) Cor. XI: ‘mulier gloria viti’. Mulier — passivum, quod ab alio; vir — activum, a quo aliud» [«Следует заметить, что, вообще говоря, сущее от иного принимает от иного свое бытие в качестве сущего и все свои совершенства. И таким образом (активное) всецело себя проясняет, чувствует, возвещает и восхваляет, согласно сказанному в (1) Послании к коринфянам, 11 (7): ‘Жена есть слава мужа’. Жена — пассивное начало, которое от иного; муж — активное, от которого иное»].

¹⁹⁴ См. выше это текст из *Exp. in Gen.*, приведенный в прим. 138 к главе 4.

¹⁹⁵ Говоря об унивокальных причинах, Майстер Экхарт интерпретирует в этом смысле предписание моисеева Закона, согласно которому жену следует брать из того же коле-

бытием, которым Бог должен обладать активно, «*quia universaliter ipsi (deo) agere sive operari est esse*» [«ибо, вообще говоря, для Него (Бога) действовать, или проявлять активность, означать быть»]¹⁹⁶. Тем не менее, абсолютный аналогический Деятель не только за пределами всем родам, реальным или логическим, которые он не разделяет с пассивным началом, но и не мог бы, как Причина бытия, обладать надродовой общностью бытия с «первой тварной вещью»¹⁹⁷: если Бог есть бытие, тварь есть ничто; если тварь есть бытие, Бог превыше бытия и бесконечно неподобен всему сущему. Наряду с унивокальностью бытия двух противоположных начал, перед нами — радикальная эквивокальность, в силу которой противопоставление активного и пассивного становится невозможным.

В пределе эквивокальность бытия должна привести к отрицанию тварного бытия как такового, а именно: тварь, поскольку она отлична от *Ipsum Esse*, то есть от Бога, есть ничто. Но в то же время отметим, что понятие бытия становится унивокальным: если «творить» означает *dare esse ex nihilo* [наделять бытием из ничего], то все сущее обладает бытием от самого Бытия, которое не есть *aliud a deo* [отличное от Бога], — в противном случае Творец был бы *aliud quam deus* [иным, нежели Богом]¹⁹⁸. Поэтому скажем: поскольку творение есть, оно не отлично от Бытия, то есть от Бога. Эти два «поскольку», *in quantum*, делают понятие *esse* предельно эквивокальным и предельно унивокальным, и нужно будет соединить эту эквивокальность и эту унивокальность в аналогической предикации, чтобы иметь возможность говорить о бытии Бога и творений, подобно тому, как мы соединили различие и неразличие, подобие и неподобие в диалектическом дискурсе о двух противоположных и непротивоположных терминах. Как видим, рамки аналогической причинности применительно к отношению между деятелем и претерпевающей стороной становятся слишком узкими, как только мы ставим вопрос о бытии.

Абсолютная беспричинность творения, мыслимого как *collatio esse post non esse* [наделение бытием после небытия]¹⁹⁹, безотносительно к какой-либо расположенности или заслуге, придающих небытию характер возможности бытия, возможности «субъекта», принимающего *esse*, исключает дуализм терминов, могущих быть противопоставленными

на (*Lib. parab. Gen.*, С, ф° 33^{va}, ll. 40–44): «Quod aliquae personae sponsalibus coniunctae excipiebantur de tribu una, figuraliter exprimit quod simile non agit in simile in quantum huiusmodi, sed oportet quod agatur in quantum dissimile et contrarium; contraria autem semper sunt in eodem genere, quasi tribu una» [«То, что будущие супруги выбирались из одного колена, образно выражает тот факт, что подобное действует на подобное не в качестве подобного, но должно действовать в качестве неподобного и противоположного; а противоположности всегда принадлежат к одному и тому же роду, как бы к одному колону»].

¹⁹⁶ См. выше, прим. 194.

¹⁹⁷ *Lib. de causis*, prop. 4 (см. выше, гл. 2, прим. 14).

¹⁹⁸ *Prol. Gener.*, LW I, p. 157, n. 12.

¹⁹⁹ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III, p. 338.

друг другу в плане бытия. Это делает двусмысленным внешний характер действия творения. Так как следует избегать любого «ложного воображения», которое, в перспективе свойственной тварям двойственности, склонно гипостазировать ничто, противопоставляя его Богу как своего рода бесконечную пустоту²⁰⁰, равно несправедливым будет воображать творческую причинность *ex parte Dei* [со стороны Бога] как отношение абсолютного Бытия к небытию. Нельзя забывать богословское правило, согласно которому «*omnis relatio inter creaturam et creatorem est in Deo secundum dici, in creatura autem secundum esse*» [«всякое отношение между тварью и Творцом пребывает в Боге согласно речи, а в твари — согласно бытию»]²⁰¹. Это правило, делающее тварь субъектом реального отношения к Богу, лежит в основании пассивного аспекта творения, зависимости всего сущего от божественного действия. Оно исключает любое рассмотрение абсолютного Бытия как субъекта реального отношения *ad extra* [вовне], которое сделало бы его некоторым образом зависимым от внешнего объекта и придало бы вынужденный характер акту творения²⁰². Кроме того, у Майстера Экхарта это «богословское правило» призвано служить ответом на требования философии Единого: можно ли допустить в Едином внешнее отношение к «иному», не вводя в него двойственности, этого «корня всякого разделения»? Если Бог есть Единое, он за пределами числа, *non ponit cum aliquo in numerum* [не причисляется к чему-либо], и, следовательно, не может образовать «двоицу с чем бы то ни было иным»²⁰³. Двойственность, неотъемлемая от тварности, придает «пассивному творению» характер *casus ab uno* [отпадения от единого]: по словам Майстера Экхарта, тварь «*hoc ipso quod creta est, nec primum ens est, cadens a primo et uno, cadit primo casu in duo*» [«в силу того, что тварна и не есть первое сущее, отпад от первого и единого, первым падением впадала в двойственность»]²⁰⁴. В состоянии двойственности, в нашей собственной перспективе, противоположные понятия Творца и творения, Бытия и небытия, Единого и многого, Истинного и ложно-

²⁰⁰ *Prol. Gener.*, LW I, pp. 161–162, n. 17; *Serm. Lat.* XXIII, LW IV, pp. 208–209, n. 223.

²⁰¹ *Exp. in Io.*, С, f^o 127^{va}, ll. 39–41. Ср. в том же месте (ll. 18–24) следующее соображение о праведности и праведнике: «*Quomodo enim is qui iustus est ad se vocaret iustitiam, cum secundum se id quod est nihil sit et iniustus sit; quod autem iustus est, ab illa utique proveniente est, Rom. 4^o: 'vocat ea quae non sunt'. Hoc est ergo, quod hic dicitur: 'non vos me elegistis, sed ego elegi vos'. 'Ego, inquit, filius, Ephes. 1^o: 'elegit vos in ipso, id est filio, 'ante mundi constitutionem'» [«Ибо каким образом праведник привлекал бы к себе праведность, хотя сущее само по себе ничтожно и несправедно? Он праведен потому, что как бы упреждается ею, Рим 4: «...называющим несуществующее, как существующее». Вот что, следовательно, означает здесь сказанное: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал». 'Я' — то есть Сын, Еф 1 (4): «Он избрал нас в Нем, — то есть в Сыне, — прежде создания мира»].*

²⁰² Ср. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 7; q. 45, a. 3, ad 1^m.

²⁰³ Все это эллиптически выражено Майстером Экхартом в ответе на второй обвинительный акт, параграф 43 (*Archives.*, I, p. 248). Осужденный тезис содержится в немецкой проповеди 4 (*DW I*, pp. 69–70).

²⁰⁴ *Exp. in Io.*, С, f^o 130^{vb}, ll. 54–55.

го, Блага и зла, Актуальности и потенциальности хотя и могут «бежать вместе»²⁰⁵, но одновременность их хода не перестает зависеть от силы Единого, которое остается чуждым любой двойственности и любому противопоставлению²⁰⁶.

Этот перенос проблемы аналогической Причины, сотворившей все сущее, на почву учения о единстве совершенно законно, ибо Единое у Майстера Экхарта есть первая характеристика Бытия, сигнализирующая о Его неразличности. Но рассматривать аналогическую причинность *sub ratione esse unius* [с точки зрения бытия Единого] возможно только с пассивной стороны, то есть как отношение аналогии всего сущего Бытию-Единому.

7. Бог как *esse omnium** и принцип аналогии

Говоря о Боге и творениях в терминах бытия, в связи с текстом св. Иоанна (1, 3): «*Omnia per ipsum facta sunt*» [«Все чрез Него начало быть»], Майстер Экхарт утверждает: «*Omne autem citra Deum est ens hoc aut hoc, non autem ens aut esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae Deus est*» [«Все, кроме Бога, есть то или иное сущее, но не сущее или бытие в абсолютном смысле: это свойственно лишь первой причине, то есть Богу»]²⁰⁷. В противоположность абсолютному *Ens* (или *Esse*, ибо эти два выражения — «бытие» и «сущее» — равно обозначают Бога, который есть свое собственное бытие), творения, стало быть, представляют собой частные и потому множественные *entia*²⁰⁸. Так как «*omnia*», этот универсальный дистрибутивный знак субстанции, обозначает все сущее²⁰⁹, то «*nihil*» скорее должно обозначать «то, что не причислено ко всем вещам»²¹⁰, зло, грех, вообще все, что лишено некоторого бытия (*defectus alicuius esse*), нежели «следствие» (*effectus*), сотворенное Богом — творцом «всяческих», *omnia*. Точно так же,

²⁰⁵ См. *ibidem*, f^o 130^{vb}, l. 39 — f^o 131^{ra}, l. 23. Майстер Экхарт комментирует текст: *currebant autem duo simul* («Они побежали оба вместе», Ин 20, 4).

²⁰⁶ *Ibidem.*, f^o 130^{vb}, l. 59 — f^o 131^{ra}, l. 2: «*Iterum etiam, omne descendens ab alio sapit eius naturam et figuratur per virtutem illius, secundum illud Procli: 'Omnis multitudo participat uno'. Et hoc est quod hic dicitur: 'currebant duo simul', inquit. Nec enim duo essent nec currebant, si non simul ab uno per unum ferentur*» [«Опять-таки, все происходящее от иного подражает его природе и определяется его силой, согласно словам Прокла: 'Всякое множество причастно единому'. Именно это и означает здесь сказанное: 'Они побежали оба вместе'. В самом деле, они не были бы и не побежали бы оба вместе, если бы одновременно не рождались от единого и единым»].

* Бытие всяческих (*lat*).

²⁰⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 43, n. 52.

²⁰⁸ Мы видели, что Майстер Экхарт ссылается на элеатов («*Parmenides et Melissus... ponebant tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi*» — «Парменид и Мелисс... полагали, что сущее — лишь одно; а то или это сущее полагали множеством: таковы огонь, и земля, и т. п.»), чтобы доказать тезис *esse est Deus* (Бытие есть Бог) (*Prol. In Op. prop.*, LW I, p. 168, n. 5). См. выше, прим. 278 к главе 3.

²⁰⁹ *Exp. in Io.*, loc. cit. См. прим. 4 (отсылка к *Summulae logicales* Петра Испанского).

²¹⁰ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 36–37, n. 30. См. выше, прим. 121 к главе 2.

поскольку *omnia*, несмотря на его позитивность, подразумевает разделение и число, ничто божественное как таковое («ни Сын, ни Дух Святой») не могло бы оказаться причисленным ко «всем вещам»²¹¹. Равным образом отметим, что любая конкретная реальность, взятая в ограниченности ее природы, определенной быть «тем или этим» (как «именующие» виды и как индивидуальные формы), зависит в своем возникновении или становлении от вторичных причин; и в этом смысле можно сказать, что она представляет собой то, что «сделано» без Бога («*factum... sine ipso*»). Но не следует забывать, что не только *omnia* в их совокупности, но и *singula* [единичные вещи], произведенные природой или «искусством», обладают своим бытием «непосредственно от самого Бога, и только от Него». Изменив порядок комментируемого текста, следовало бы читать: «*Omnia facta per ipsum... sunt*» [«Все, что через Него... начало быть»]²¹². Если *factio* («делание», которое никогда не бывает *ex nihilo*)²¹³ может осуществляться посредством инструментальных причин, то творение, наделяющее «бытием после небытия», принадлежит исключительно Богу — единственному *Ens*. В самом деле, это универсальное произведение бытия, раздробленного на деятелей и претерпевающих действие, которые «оформляют» или «оформлены» соответственно «тому или этому» «*in filio agentis hoc aut hoc*» [«как порождение делающего то или это»], могло бы принадлежать лишь Первому деятелю, произведшему всю совокупность сущего: «*Universum ipsum, caelum et terra, productum est in filio primi agentis, quod nec est hoc aut hoc, sed ens et esse ipsum, quod est deus*» [«Сам универсум, небо и земля, произведен как порождение первого Деятеля, который есть не то или это, а само сущее и само бытие, то есть Бог»]²¹⁴.

Некоторые тексты наводят на мысль, что Майстер Экхарт неразличимо смешивал абстрактное *esse* Бозэция, или *ens commune* [общее сущее] схоластов, с «самим бытием», каковым для него был Бог. Г. Денифль был близок тому, чтобы упрекнуть в этом тюрингского мистика²¹⁵, и мы понимаем это замешательство выдающегося доминиканского эрудита, вызванное некоторыми фрагментами только что открытых им латинских трудов Экхарта. В самом деле, говоря в Прологе к «*Opus propositionum*» о Боге как об *ipsum esse*, или *ipsum ens*, Майстер Экхарт, судя по всему, придает этим выражениям универсальный родовый смысл, заставляющий

²¹¹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 44, n. 52.

²¹² *Ibidem*, n. 53. Ср. *Exp. in Ex.*, LW II, p. 28, n. 21: «*Etiam 'quod factum est', quod esse habet et accipit... sine ipso esse utique est nihil*» [«Даже 'что начало быть', что обладает бытием и принимает бытие... Ведь без Него бытие — ничто»].

²¹³ *Serm. Lat. XLIX*, 3, LW IV, p. 426, n. 511. Ср. *Lib. parab. Gen.*, C, f° 29^{va}, ll. 52–53: «*Formatio enim et factio non sunt proprie nisi ex ente aliquo, creatio vero proprie ex non ente est*» [«Оформление и делание совершаются в собственном смысле из некоего сущего, а творение совершается в собственном смысле из не-сущего»].

²¹⁴ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 49–50, n. 60.

²¹⁵ *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre / Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), SS. 490–491.

вспомнить об οὐσία Порфирия — вершине логического древа: «*Impossibile est aliquod esse sive aliquem modum seu differentiam essendi deesse vel abesse ipsi esse. Hoc ipso quod deest vel abest ab esse, non est et nihil est. Deus autem est... Hihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse. Propter hoc de ipso ente, deo, nihil negari potest negation(ne) negationis omnino esse*» [«Невозможно, чтобы в самом Бытии недоставало или отсутствовало некое бытие, или некий модус, или видовое отличие, свойственное бытию. Ибо в отношении того, чего недостает или что отсутствует в бытии, оно не есть, и есть ничто. Но Бог есть... Следовательно, ничто из вообще свойственного существу нельзя отрицать в самом Сущем, или в самом Бытии. Поэтому в самом Сущем, в Боге, ничего нельзя отрицать отрицанием отрицания любого бытия»]²¹⁶. Ниже мы вернемся в этому «отрицанию отрицания», призванному выразить неразличность и неопределенность Бытия *sub ratione Unius* [с точки зрения Единого]; пока же заметим, что абсолютное *Ens* заключает в своей неопределенности все, что определенным образом *есть*, подобно тому, как род заключает в себе свойственные ему видовые отличия и в то же время оказывается целостно присутствующим в каждом из видов, в каждом индивиду любого вида, дифференцирующего род. Нельзя исключить из *Ipsum Esse* «некое бытие» (*aliquod esse*), как из рода «животное» нельзя исключить «это животное» — например, льва²¹⁷.

Знал ли Майстер Экхарт абстрактное бытие, отличное от конкретного бытия творений и равно принадлежащее тварному миру? Только что приведенные примеры, казалось бы, показывают, что универсальное понятие «того, что есть», *ens commune*, этот крайний термин абстракции от *omnia*, следует отождествлять у Майстера Экхарта с абсолютным и единственным *Ens* — с Богом. Не об этом ли заблуждении говорил св. Фома Аквинский — заблуждению амальрикан, видевших в Боге «универсальное бытие, через которое всякая вещь формально есть»²¹⁸? Мы уже встречались с этой двусмысленностью, побудившей некоторых критиков именно к такой интерпретации, несмотря на различия в их суждении о мысли Экхарта: отец Денифль усматривал здесь непоследовательность и смешение, проф. Гальвано делла Вольпе — весьма последовательную и, возможно, слишком логизированную доктрину²¹⁹. Чтобы прояснить эту деликатную проблему, вспомним уже сказанное выше об универсальном бытии и о Бытии, которое есть Бог.

²¹⁶ *Prol. in Op. propos.*, LW I, p. 175, n. 15 (ср. p. 45).

²¹⁷ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 77–78, n. 74 (мы цитировали этот текст в прим. 216 к главе 2).

²¹⁸ *De ente et essentia*, V, 24 (éd. M.-D. Roland-Gosselin, pp. 37–38; éd. Périer, *Opuscula philosophica*, I, p. 43): «Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui dixerunt quod Deus est illud esse universale quo quaelibet res est formaliter» [«Говоря, что Бог есть чистое бытие, мы не должны впасть в заблуждение тех, кто утверждал, что Бог есть всеобщее бытие, через которое вещь существует как через форму»]. — См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 164–165.

²¹⁹ См. выше, прим. 141 к главе 2.

1) Приписав Богу все то, что является «общим» для всех вещей, *omnia*, и даже провозгласив, что Бог есть «*omne ens et omne omnium esse*» [«Бог есть всецелое сущее и всецелое бытие всего»], Майстер Экхарт затем добавляет в одной латинской проповеди²²⁰, что Бог превыше того аспекта, в котором *omnia* могут его помыслить и возжелать как наилучшее. Бог превыше этого настолько, что по отношению к этому избытку, к божественному *amplius*, бытие, коего желают все вещи, есть «некое ничто» (*quoddam nihil*). Сам по себе Бог за пределами тому *ens commune*, которое можно приписывать совокупности тварей, но в действии творения бытие «всех вещей» наполняется божественным присутствием: это — *ens*, которым Бог противостоит небытию²²¹; «среда», принимающая аналогическую Причину бытия²²²; пассивный аспект творения.

2) Говоря о единстве универсума у Майстера Экхарта, мы констатировали, что неравные части мира в целом (который есть первая интенция и первое следствие божественной причинности) принимают свое бытие «*mediante ipso uno esse universi*» [«через посредство самого единого бытия мира»]²²³. Это не противоречит непосредственности *esse*, присущего всякому частному сущему: той непосредственности производящей Причины, на которой так настаивал Экхарт²²⁴. Как мы видели²²⁵, творческая производящая причинность *sub ratione esse unius* [с точки зрения бытия Единого] подразумевает внутреннюю причастность следствий интеллигибельным аспектам Первопричины. Если Бог «аффицирует» творения своим единством, то они причастны Ему, согласно провозглашенному Проклом принципу: «*Omnis multitudo participat aequaliter uno*» [«Всякое множество некоторым образом причастно Единому»]²²⁶. Таким образом, единству, присущему одному лишь Богу, причастны творения на всех ступенях «общего», вплоть до наиболее универсальной степени этой причастности Единому — *ens commune* [общего сущего], за пределами любого рода. Это — бытие всей совокупности *omnia*, первое внешнее следствие Бога как *esse omnium intimum* [внутреннего бытия всех вещей]²²⁷; это та «первая тварная вещь», о которой говорится в «*Liber de causis*». Стало быть, речь идет о бытии-едином, которое допускает мно-

²²⁰ VI, 1, LW IV, pp. 51–52, p. 53.

²²¹ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 215–216. Ср. два аспекта в Bore, *daz aller gemeineste* и *daz aller eigentlicheste* (наиболее общий и наиболее собственный), о которых идет речь в немецкой проповеди *Quasi stella matutina*, рассмотренной выше, на с. 204–205 (франц. текста).

²²² См. выше, с. 113–117.

²²³ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III, p. 394. См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 216–220.

²²⁴ *Prol. gener.*, LW I, pp. 152–153, n. 8; *Prol. in Op. propos.*, *ibidem*, pp. 172–175, nn. 13–15. Ср. выше, с. 124–125.

²²⁵ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 219–222.

²²⁶ См. выше, прим. 30 к этой главе.

²²⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 28, n. 34.

жественность и разделение, ибо это не *esse absolute*, неразличное и бесконечное, а его пассивная реплика, высшее единство того формального бытия творений, в силу которого они суть «то или это», то есть части тварного «целого». В самом деле, части универсума хотя и различаются между собой совершенством и достоинством, но остаются равными и неразличными в плане их наиболее общего атрибута: ведь все они равно суть *entia* — именно потому, что любая тварь получает *esse* непосредственно от Бога. Следовательно, посредничество универсального «целого» по отношению к частям, принимающим бытие «*a toto per totum et in toto*» [«от целого, через целое и в целом»]²²⁸, предполагает причастуемое единство *omnia* в интимной глубине их сущностной структуры, где вещи не различаются по родам, видам и индивидуальным свойствам. Это уровень *ens commune*, высшего начала структурного единства мира, вершина (или корень) тварного *quod est*. Так как невозможно получить *esse*, не став *ens*, вещь не могла бы его получить, не став частью «всего сущего». Тварное *totum* есть отпечаток божественного *unum*: части универсума, взятые сами по себе, то есть вне целого, способны обладать бытием «*nisi solo falso nomine, utpote equivoce*» [«лишь под ложным именем, ибо эквивокально»]²²⁹, поскольку бытие сообщается *sub ratione unius*. Весьма красноречив приводимый Экхартом пример потенциалов души: будучи различными и неравными между собой как части различённого целого, они не различаются и не являются неравными *in uno esse animae* [в едином бытии души]; точно так же и органы одушевленного тела принимают непосредственно от души бытие-единое, «*in quo esse uno non cadit inaequalitas*» [«в каковом едином бытии нет места неравенству»]. Целостное бытие человеческого композита есть частный случай универсальной структуры: «*sic et de toto universo sciendum est*» [«и это следует знать обо всем универсуме»]²³⁰. Отправляясь от этого примера и от некоторых похожих текстов, проф. В. J. Muller-Тһум²³¹ усмотрел в учении Майстера Экхарта о Боге как *Esse omnium* приложение логико-метафизического принципа *totum potestativum* [властного (облеченного властью) целого], сформулированного Боэцием и разработанного Гильбертом Порретанским: принципа, который использовался Альбертом Великим для объяснения того, каким образом человеческая душа, будучи сама по себе субстанцией, может быть формой одушевляемого ею тела. Вероятно, именно альбертистская теория души как *totum potestativum* тела послужила образцом для учения Майстера Экхарта о присутствии Бога — *ipsum Esse* в тварном мире. У этой оригинальной интерпретации есть определенные достоинства: весьма тонко демонстрируя не-томистский характер

²²⁸ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 364.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*, p. 394. Ср. *Prol. gener.*, LW I, pp. 155–156, n. 10.

²³¹ *On the university of being in Meister Eckhart of Hochheim*, St. Michael's Medieval Studies (New York-London 1939).

экхартовского учения о бытии, американский исследователь направляет экхартианские штудии по новому пути, на котором следует принимать во внимание наследие Гильберта Порретанского. Однако попытка проф. Muller-Thum не приводит к целостному видению сложной и одновременно простой мысли тюрингского мистика, ибо вовсе не оставляет места аналогии в его учении о божественном и тварном бытии. Этот момент остается чуждым той интерпретации, в которой Бог Майстера Экхарта выступает как *totum potestativum*: оно виртуально содержит в себе все вещи как само по себе абсолютное Бытие, *Esse absolutum*, и пронизывает тварный композит как *esse formaliter inhaerens* [формально укорененное бытие], рассеянное в мире. В самом деле, если Бог-*Esse* Экхарта, мыслимый в качестве бозциевской Формы, или *Quo est*, служит аналогической Причиной, наделяющей бытием всю совокупность творений, то он никоим образом не мог бы формально «прилепиться» к принимающему *esse* субъекту²³², или «укорениться» в нем как его формальный принцип. Он становится *quod est*, или совокупностью «всего сущего», взятого в его наиболее универсальном атрибуте — атрибуте *ens commune*. Действие абсолютной Формы *esse* в творениях не является формальной причинностью, различающей сущности. Как тварное *totum* не есть божественное *Unum*, но причастность к нему, которая предохраняет множественное от бесконечного дробления и таким образом полагает основание конечности *omnia*, так бытие-единое творения, взятое в пассивном аспекте сотворенности, есть не неразличное и неопределенное Бытие Бога, а причастуемое единство — единство доступного определению, делимого бытия, допускающего множественность неравных сущностей, неразличных в себе и различных между собой. Сама по себе эта сущностная структура универсума, достигающая кульминации в *ens commune*, сравнима с неосвещенной прозрачной средой: она есть формальное бытие без *Ipsium Esse*, сотворенное (*factum*) — без Бога²³³. Напротив, «малейшая вещь, о которой мы знаем, что она пребывает в Боге, — например, если мы знаем о цветке, что он имеет свое бытие в Боге, — была бы возвышеннее целого мира»²³⁴. Будь то единичная тварь или универсум в целом, все тварное будет отличным от Бога по сущности, принимающей *esse*, и неотличным по *esse*, которое творения всегда принимают, никогда не обладая им «в качестве творения», ибо «Бытие есть Бог». Двойственность *ens commune* у Майстера Экхарта — того же рода: будучи взят сам по себе, в своем статичном понятии, этот наиболее общий атрибут принадлежит сущностному аспекту тварного мира; но в динамичном контексте божественного действия, сотворившего все сущее, он принимает в себя полноту «Бытия, которое есть Бог».

²³² См. выше, с. 113–117.

²³³ См. выше, с. 124–125.

²³⁴ *Serm. All.* 8, DW I, p. 132.

3) В предыдущей главе мы привели три фрагмента из *Толкования на Иоанна*²³⁵, где Майстер Экхарт показал, каким образом *universitas et integritas totius entis creatae* [универсальность и целостность всего тварного сущего], произведенного в качестве «целого» Первоначалом (то есть *Esse sub ratione Unius* — божественной Сущностью в ее отцовстве, придающей ей действительность), претерпевает в самом этом произведении первое разделение тварного бытия на *ens cognitivum in anima* [когнитивное сущее в душе] и *ens reale* или *naturale in rebus, extra animam* [реальное, или природное сущее в вещах, вне души]²³⁶. Первое относится к универсальному, к интеллигибельным «началам» (родам и видам), которые позволяют определить сущности, классифицируя их в соответствии с логическим древом Порфирия; второе обозначает индивидуальные «суппози-ты», субстанции, принимающие аристотелевские девять категорий. Как мы видели, когнитивное бытие, или «бытие как истинное», будучи проявлением интеллектуальной образцовой причинности, призвано играть роль посредника для творческой производящей причинности, которая производит природное бытие: ведь Отец творит все вещи своим Словом²³⁷. Стало быть, началом единства для совокупности тварного сущего выступает вершина когнитивного бытия — универсальность *ens commune*, которое разветвляется на роды и видовые отличия и предполагает в своем основании, ниже видов, реальное бытие множества индивидуальных субстанций. Следовало бы затем провести различие между единственным реальным бытием — бытием конкретной субстанции, и ирреальным бытием предцизируемых акциденций, которые не суть *entia*. Такое разделение *ens secundum totum sui ambitum* [сущего согласно всему его объему]²³⁸ возможно лишь в единстве причастности, единстве всех вещей — *omnia*. Речь идет о конечном бытии космического целого, определенного, согласно разным модусам, к принятию *ipsum esse*, без которого весь универсум, в его сугубо пассивной структуре, есть чистое ничто. Но, как мы знаем, *ipsum esse* у Майстера Экхарта — не тварный акт существования, актуализирующий сущности, а Сам Бог, пронизывающий сущности, не прилепляясь к ним формально²³⁹. Так как есть лишь одно бытие (и это — Бог), то тварные сущности, будучи отличными от *ipsum esse*, которое они принимают *ab alio*, сами по себе — ничто. С другой стороны, в силу той же самой единственности бытия они не могут принять иное *esse*, кроме бытия неразличности. Поэтому творения — в той мере, в какой они суть — должны быть неотличимы от Бога в силу присущей самому их характеру неразличности²⁴⁰. *Ipsum esse*, которое они

²³⁵ См. прим. 211, 217 и 220 к главе 4.

²³⁶ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 259–265.

²³⁷ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 262; БТ. 2013. Вып. 45. С. 97–98.

²³⁸ См. выше, прим. 211 к главе 4.

²³⁹ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 112–115.

²⁴⁰ См. выше, с. 80. Ср. формулировку «eo ipso continue, quia non continue» («именно

всегда принимают, никогда им не обладая, представляет собой бесконечное Бытие, не определенное своей Сущностью, не охваченное пределами родов, видов или частных сущих; оно есть Бытие как Единое, которое исключает любое разделение, абсолютно неразлично и «отличается своей неразличностью»²⁴¹. В противоположность совокупности тварного бытия, ограниченного со стороны сущностей и отягощенного разными «модусами» получения *esse*, *Ipsum Esse* «безмодусно». Однако эта позитивная Бесконечность представляет собой не просто «чистоту» бытия, но и его «полноту», и в этом качестве заключает в себе все модусы бытия. Она упраздняет негативность, в которой конечное единство и неразличие определенного «этого бытия» противостоит «всякому прочему бытию», всему, «что не есть оно само». Поэтому у Экхарта нет никакой общей меры между Богом-*Esse omnium*, «Самим Бытием», и совокупностью тварного бытия, образованного сущностями, ибо «различное не принимает, в собственном смысле слова, Неразличное»²⁴². Превосходя все модусы бытия, свойственные творениям, собирая их все в своей неразличности, абсолютное Бытие не есть *ens commune*, вершина когнитивного бытия, предполагающая формальное различие между сущностями, но не есть и *ens hoc et hoc* [«то или это бытие»], реальное бытие, атрибутируемое множественным субстанциям тварного универсума. Но ни то, ни другое бытие, и ни один из модусов, следующих за этим первым разделением совокупности тварного бытия, не мыслимы как «бытие», кроме как в динамичном отношении к *Ipsum Ens*, упраздняющему негативный момент в различии и множественности. Это отношение есть аналогия всего сущего Богу — самому Бытию.

Теперь время напомнить о роли *negatio negationis* в двух приведенных выше текстах²⁴³, где, как мы видели, Майстер Экхарт включает в неразличность *Ipsum Esse*, или *Ipsum Ens*, все модусы бытия, все *differentiae essendi* [бытийные различия], характерные для тварного сущего как такового. Это включение в Бога всего, что тем или иным образом обладает бытием в тварном универсуме, означало в то же время исключение

потому непрерывно, что прерывно») в *Exp. in Io.*, LW III, p. 15, n. 18. См. также *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, IV, p. 385: «Ex hiis patet quod omnis creatura, quamvis perfectissima, et continue (Théry: continua) — quia non continue — et semper actu accipit esse a Deo; et suum esse est in continuo fluxu et fieri... Semper enim creatum et esse habet et esse accipit, sicut lux in medio a sole» [«Отсюда явствует, что всякая тварь, пусть даже самая совершенная и непрерывно — ибо прерывно — пребывающая в акте, принимает бытие от Бога, и ее бытие находится в постоянном течении и становлении.. Ибо тварь всегда обладает бытием и принимает бытие так, как свет в среде принимает его от солнца»].

²⁴¹ См. выше, с. 80–81.

²⁴² *Exp. in Io.*, LW III, p. 85, n. 99: «...dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur, creaturae vero proprium est esse distinctum. Distinctum autem proprie non recipit indistinctum» [«...Богу свойственно неразличное бытие, и Он отличается только своей неразличностью; твари же свойственно различное бытие. Но различное в собственном смысле не принимает неразличного»].

²⁴³ См. выше, с. 126, прим. 216 и 217.

ограничений, свойственных конечным сущим, отрицание всего того, что «отрицает определенное бытие» в природах, определенных быть «тем или этим». Поэтому, если и возможно приблизиться к *Ipsum Esse*, не принимая отрицания *aliquod esse*, вроде «животного», в котором нельзя было бы отрицать «этого животного, например, льва», то это приближение должно оставаться в своих границах: оно не подразумевает непременно чистого и простого отождествления абстрактного бытия, или *ens commune*, с Богом Майстера Экхарта, несмотря на универсальность этого Бога, который не есть *quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnium* [нечто отличное или собственное для некоторой природы, но обще всему]. Хотя *ens commune* за пределами родам, видам и единичным природам, оно остается «следствием Бога». Именно потому, что *ens*, общее всем вещам, является наиболее универсальным следствием, Майстер Экхарт обращается к нему для доказательства «общности» Первой Причины²⁴⁴: она «запечатлевает и утверждает» следствие своего действия во всем, что она «влечет и призывает» к *esse*, которое взаимобратимо с *unum, verum et bonum*: к тому *Ipsum Esse*, которого не достигнуть вне Бога как единственного Бытия²⁴⁵. Полное бытие «всех вещей», обозначенное через *ens commune*, этот конечный термин абстракции, соотносится со структурным единством универсума. Ни одно определение тварного бытия не может отсутствовать в этом конечном и делимом «целом», как ни один модус бытия не может отсутствовать в полном Бытии, в *Ipsum Esse*, или в бесконечном и неразличном *Ipsum Ens*. Но эта «общность» божественного Бытия, помысленная как *negatio negationis*

²⁴⁴ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 88–89, n. 103.

²⁴⁵ *Lib. parab. Gen.*, С, f° 30^{vb}, ll. 23–41: «Tertia propositio est, quod Deus, utpote primum agens et movens supremum omnium quae sunt, praecipit et imperat omnibus, Ezechiel 34^o: 'rex unus omnibus imperans'; Apocal. 1^o: 'ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum'. Unumquodque aliorum, quantum fuerit prius et superius, tanto magis et pluribus praecipit et imperat. Adhuc autem Deus cum sit causa omnium et omnibus et quantum ad omnia, effectus eius quem imprimit et imponit, ad quem trahit, vocat et consult, necessario est quid commune omnibus. Hoc autem est solum esse et quae cum ente convertuntur, puta unum, verum, bonum. Ad quae nihil citra Deus attingit sed ipsa praesupponit in omni actione sua; propter quod iam non est causa entis, unius, veritatis et bonitatis, sed tantum est causa huius entis, huius unius, huius veri, huius boni. Dando ergo et imprimendo hoc esse, hoc unum, hoc verum et hoc bonum, per consequens, praecipit hoc et hoc ens et bonum, non autem omne quod bonum simpliciter» [«Третье утверждение: Бог, как первый деятель и движитель, стоящий превыше всего сущего, превосходит все и властвует над всем, Иезекииль 37 (22): 'Один Царь будет царем у всех'; Откр 1 (6): Ему 'слава и держава во веки веков'. Все прочее, чем оно первое выше, тем больше и над большим превозносится и властвует. Но так как Бог есть причина всего, и для всего, и в отношении всего, то следствие, которое Он напечатлевает и налагает, к которому влечет, зовет и побуждает, по необходимости есть нечто общее всему. Но таковы только бытие и то, что взаимобратимо с сущим, а именно, единое, истинное, благое. Их ничто не достигает, кроме Бога, но все (прочее) предполагает их в любом своем действии, поэтому и является причиной не (просто) сущего, единого, истинного и благого, но лишь причиной этого сущего, этого единого, этого истинного, этого благого. Следовательно, давая и напечатлевая это бытие, это единое, это истинное и это благое, такое сущее превосходит то или иное сущее и благое, но не любое благо вообще»].

omnis esse [отрицание отрицания всякого бытия], принадлежит к совсем иному порядку: полнота Бытия как Единого не совпадает с «полнокомплектностью» универсума. В Боге *aliquod esse*, которое нельзя считать отсутствующим в *Ipsum Esse*, не ограничивается никаким отрицанием: здесь цветок превышает целого мира²⁴⁶, ибо он существует сам по себе и не имеет иной формы, кроме формы божественной Сущности, совпадающей с идеальными «логосами» творения в Слове. Напротив, в «целом» универсума частное сущее, подчиненное ограничениям со стороны родов и видов и определяемое своей собственной формой, делающей его *ens hoc aut hoc*, принадлежит к конечной «полнокомплектности», к совокупности «того, что есть», не обладая полнотой бытия. Источенное отрицаниями, не-сущим, тварное сущее представляет собой *ens et non ens*²⁴⁷, оно есть и не есть, будучи не-отличным и отличным от *Ipsum Esse*, принимая его, но не обладая им по-настоящему, подобно тому, как освещенная среда, принимающая активное качество неба, «есть» и «не есть» свет. Тварное целое, *totum*, «среда», в которой творения принимают *esse*, остается немислимой и несуществующей вне всемогущего действия, производящего *omnia*. Это подобно тому, как отличная от всего прочего сущность «того или этого сущего» не может ни познаваться, ни принимать общий атрибут *ens* вне неразличного *Ipsum Esse*, которое сообщает ему «по преемству, ибо нет преемства» между Бытием, то есть Богом, и творениями, то есть *esse ab alio*²⁴⁸. Отрицание, противопоставляющее «это бытие» единственному Бытию, отрицается в неразличности «самого Бытия», *esse absolute*, которое тварь принимает от Бога, никогда не обладая им в собственном смысле. Стало быть, противоположность и не-противоположность, двойственность и единство, эквивокальность и унивокальность одновременно присутствуют в этом *esse ab alio*, позволяющем прилагать к творениям общий атрибут *ens*.

Бог как *Esse omnium*, «общее всему, что есть», и *ens commune*, универсальное «следствие» Первопричины, не просто унивокальны. В результате исключаются как гипотеза отождествления «чистого и абсолютного единства Бога» с «понятием гипостазированного бытия»²⁴⁹, так и такое толкование экхартовского учения об универсальном бытии, в котором Бог как *Ipsum Esse* мыслился бы по образу души как *totum potestativum*, в духе Альберта Великого²⁵⁰. Но хотя Бог у Майстера Экхарта не является формальной Причиной универсума в унивокальном смысле, ибо здесь нет соединения абсолютного *Esse*-Формы со всем сущим, не следует впадать и в противоположное преувеличение и говорить о двух чисто эквивокальных понятиях бытия. А ведь если мы различаем бытие творений

²⁴⁶ См. выше, с. 130.

²⁴⁷ См. текст *Exp. in Ex.*, цитированный в прим. 216 к главе 2.

²⁴⁸ См. выше, прим. 240.

²⁴⁹ Galvano della Volpe, *op. cit.*, p. 156; ср. p. 178.

²⁵⁰ B. J. Muller-Thym, *op. cit.*

и единственное *Ipsum Esse*, мы не можем не признать, вслед за Моисеем Маймонидам, эквивокальности терминов *esse*, *ens* или *essentia* в их приложении к Богу и к тварям²⁵¹. Чтобы избежать как ошибки унивокации, так и агностицизма, подразумеваемого в употреблении эквивокальных понятий, следовало бы соединить эти две крайние позиции в единой аналогической предикации бытия и всех совершенств, «общих» Богу и твари. Диалектика *indistinctio-distinctio* и *similitudo-disimilitudo* продемонстрировала нам пример такого соединения противоположностей; в данном случае она была всего лишь антитетическим выражением «аналогической истины», исповедуемой Майстером Экхартом. Богословское приложение принципа аналогии к предикации бытия, неведомое «греческим и арабским философам», равно как и «еврейским мудрецам» (отсюда — «чистая эквивокальность» у Рабби Моисея), стало первым преимуществом, которое Майстер Экхарт усматривал у «наших христианских учителей»²⁵².

8. Аналогическая предикация и учение о бытии

Обращение к аналогии в предикации бытия и совершенств, приписываемых Богу и тварям, призвано было устранить возможные подозрения в пантеизме в отношении богослова. Однако, по мнению проф. Гальвано дела Вольпе, экхартовская аналогия не только не устранила всякий след «имманентизма» из понимания Бога — «формальной и внутренней Причины» тварей, но лишь подтвердила эту характеристику экхартовского учения о бытии, данную ему итальянским исследователем²⁵³. В самом деле, проф. дела Вольпе отождествляет в умозрении тюрингского мистика *ens commune* с *Ipsum Esse*, то есть Богом, а затем, исходя из этого плохо обоснованного тезиса, интерпретирует роль аналогии атрибуции в философии, в тенденции упраздняющей божественную трансцендентность. В такой интерпретации мысль Майстера Экхарта, подвергнутая крайнему упрощению, утрачивает антиномию трансцендентного и имманентного, выражение которой мы усмотрели в диалектических высказываниях о «различном» и «неразличном», «неподобном» и «подобном». Между тем диалектика этого теолога, влюбленного в тайну «Жизни»,

²⁵¹ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 44–45, p. 39. — Говоря о Маймониде, Майстер Экхарт находит «более тонкий аргумент», чтобы показать, что *nulla comparatio cadit inter Deum et creaturam* [нет никакого сравнения между Богом и тварью]: любое сравнение предполагает двойственность, а значит, различие между двумя сравниваемыми терминами; но когда мы мыслим тварь отличной от Бога, мы по необходимости мыслим ее отличной от бытия, то есть мыслим ее как *non ens*, небытие, а это исключает любую возможность сравнения (см. *ibidem*, pp. 45–46, p. 40). Этот аргумент, подкрепленный ссылками на св. Иеронима и св. Бернарда (см. примечания *ibidem*), превосходно согласуется с экхартовским пониманием так называемой «аналогией атрибуции», где речи идет не о сходстве, а о тождестве и инаковости.

²⁵² *Ibidem*, pp. 58–60, p. 54.

²⁵³ G. della Volpe, *op. cit.*, pp. 183–200.

«бьющей» из ее собственной глубины, «кипящей» в самой себе и «изливающейся» в действии творения, имеет лишь одну цель: выявить в ряде антитез аналогическое отношение творений к Богу, динамичное отношение зависимости, в котором не-сущее обретает доступ к бытию, не становясь самосущим Бытием. Упразднив антиномию «бытия» и «небытия» в этой аналогической концепции действия творения²⁵⁴, проф. делла Вольпе заключает экхартовскую аналогию в рамки статической мысли: либо творения суть ничто, либо они суть просто «модусы» Бога, имманентного всему сущему. Извратив идею аналогии у Экхарта, закрыв глаза на динамичный характер отношения, которое она призвана была выразить, этот исследователь получил полную возможность заклеить ее как «гениальный обман» (*capziosità geniale*). В самом деле, момент аналогии, центральный для всего учения тюрингского мистика о бытии, превращается в интерпретации проф. делла Вольпе в чистую видимость «анalogии»: в шулерскую процедуру, посредством которой Экхарт якобы хотел замаскировать чисто унивокальное понятие бытия, атрибутируемого Богу и твари.

Роль аналогии атрибуции в философии Майстера Экхарта и «динамичный» характер его учения о бытии высветил проф. Ханс Хоф²⁵⁵. В своем исследовании проф. Хоф в общих чертах²⁵⁶ очень хорошо показал существенное различие между онтологией немецкого доминиканца и онтологией св. Фомы, прежде всего в вопросе о различии *ipsum esse* и сущности творений. Тем не менее, можно упрекнуть этого шведского исследователя в том, что он недостаточно учитывал эссенциалистский характер концепции бытия у Экхарта, что, впрочем, не умаляет динамизма его мысли. Между тем эта общая тенденция неоплатонизирующей онтологии тюрингского мистика еще более отдаляла его от томизма²⁵⁷, для которого характерна доминирующая роль «акта существова-

²⁵⁴ См. выше о том, что бытие и ничто могут противопоставляться друг другу лишь в творении, как два термина божественного действия — *nihil et esse omnium creatorum* [ничто и бытие всего тварного]: pp. 74–77 (ср. *ibidem*, прим. 133).

²⁵⁵ *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie* (Lund-Bonn 1952). Шведский автор, несомненно, не был знаком с трудом Гальвано делла Вольпе (упоминаний о котором нет и в библиографии), но его весьма проницательные замечания, направленные против Х. Эбелинга (усматривавшего в доктрине Экхарта «унивокальный монизм», или «трансцендентный имманентизм-пантеизм», S. 81 у Эбелинга), в общем и целом опровергают также ложную интерпретацию философии Майстера Экхарта, предложенную итальянским исследователем.

²⁵⁶ Несмотря на некоторые ошибки в деталях. Отметим, например, несуразность в переводе одного текста св. Фомы (*Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3^m) на с. 116: здесь речь идет не о «бытии как таковом» («das, was in sich Sein ist»), а о человеке или лошади, принимающих *ipsum esse*.

²⁵⁷ Вопреки томистской интерпретации философии Экхарта (Karrer, Bange и другие авторы), Х. Хоф утверждает: «Kein orthodoxer, sondern reduzierter Thomismus mit neoplatonisch gefärbten Seinsauffassung» [«это не ортодоксальный, а редуцированный томизм в сочетании с неоплатонизирующим пониманием бытия»]. Мы же сказали бы, что это «reduzierter Neoplatonismus mit thomistisch gefärbten Seinsauffassung» [«редуцированный

ния». Когда Майстер Экхарт, говоря о Боге, без различия употребляет термины *ipsum esse* и *ipsum ens*²⁵⁸, когда он приписывает абсолютному «Самому Бытию» трансцендентальные атрибуты — *unum, verum, bonum*, — взаимнообратимые с «общим сущим»²⁵⁹, сам этот язык указывает на то, что божественное Бытие понимается здесь мыслью, для которой «быть» означает в первую очередь «быть чем-то». Следовательно, «быть» в абсолютном смысле означает быть «самим бытием»: Бытием, которое зависит от самого себя, которое пребывает через самого себя (*sibi ipsi innititur, sibi ipso est*)²⁶⁰. И абсолютный акт существования здесь равным образом следовало бы понимать в терминах «того, что есть»: как «полное возвращение» к своей собственной сущности, как утверждение своего тождества с самим собой²⁶¹. Разумеется, Бог как божественная Сущность, как «Достаточность» для самого Себя и для всего сущего²⁶², как «океан бесконечной и неопределенной субстанции»²⁶³ не может обладать иным *esse*, нежели его собственная сущность. Но, как уже было сказано²⁶⁴, это тождество сущности и существования в Боге имеет у Майстера Экхарта иной характер, чем у св. Фомы. Бог Аквината, понятый как абсолютная Экзистенциальность, помещается в перспективу мышления, для которого «быть» означает прежде всего «существовать». Божественная Сущность представляется в естественной теологии томизма в терминах «акта существования» — как *Ipsum Esse infinitum*²⁶⁵. Чтобы прийти к Богу-Бытию от тварного сущего, мысль этих двух теологов выбирает разные пути: св. Фома пытался преодолеть способ обозначения, связанный с конечным актом существования и определяемый сущностью, тогда как Майстер Экхарт поднимался к той же реальности, обозначаемой, но непознанной, отталкиваясь от универсального понятия «сущего», понятия *ens*, общего всем вещам. То, как христианский теолог использует аналогию, по необходимости зависит от его понимания бытия. И нет ничего удивительного в том, что характер аналогии и роль, которую она играет, различаются у мистика, исповедующего онтологию «эссенциалистско-

неоплатонизм в сочетании с окрашенным в томистские тона пониманием бытия»].

²⁵⁸ Х. Хоф справедливо отмечает эту особенность (р. 248, прим. 35): «Thomas kann nicht wie Eckhart 'ens sive esse' als Aussage über Gott sagen» [«В отличие Экхарта, Фома не может, говоря о Боге, употребить выражение 'сущее, или бытие'»].

²⁵⁹ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 204–206.

²⁶⁰ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 77–78, n. 74.

²⁶¹ См. выше, в главе 3.

²⁶² См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 89.

²⁶³ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 30, n. 24. О тексте Дамаскина см. выше, прим. 47. Ср. прим. 85 к главе 4.

²⁶⁴ См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 90–92.

²⁶⁵ *In Lib. de causis*, lectio VII: «Causa prima est supra ens in quantum ipsum esse infinitum: ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro» [«Первопричина превышает бытия, будучи самим бесконечным бытием; сущим же называется то, что конечным образом причастно к бытию, и оно соразмерно нашему интеллекту»] (*Opuscula omnia*, éd. Mandonnet, I, p. 230).

го» толка, и у метафизика, который в своем учении о бытии придавал не только не меньшее, но фундаментальное значение «экзистенциальному» моменту.

Для Фомы Аквинского конечное сущее есть синтез «*quo est*» и «*quod est*»: тварное *ens* «есть» в силу выполняемого им акта существования; и оно «есть то, что оно есть», в силу сущности, определяющей экзистенциальный акт. Прилагая к Богу термины этой онтологии, аналогическая предикация всякий раз должна обозначать некий немислимый модус бытия, абсолютно отличный от модуса бытия творений. В самом деле, если мы хотим говорить о Боге как об абсолютном Акте существования, следует представить себе акт, тождественный сущности, и сущность, которая есть акт существования. Если конечное существование тварных сущих мы способны схватывать в той мере, в какой оно очерчивается концептуализируемой сущностью, то схватить в земном понятии сущность Того, Кто есть само Существование, радикально невозможно. Но преодоление концептуализируемого бытия, сущности, классифицируемой в логических членениях порфириевого древа, достижимо, по мнению св. Фомы, и по сю сторону порога тварного бытия — всякий раз, когда за пределами сущности мы обнаруживаем «существование» (*ipsium esse*), которым актуализируется конкретное бытие. Сущность определима в понятии, но акт существования выразим лишь в суждении, где «есть» связывается с субъектом, чтобы обозначить выполняемый им акт существования. Однако метафизическому соединению сущности (определяемой в понятии) с актом существования (не поддающимся концептуализации) нет места в Боге, который тождествен собственному Существованию. Следовательно, божественное «Сущее», будучи тождественным *Esse*, ускользает от любых концептуальных дефиниций, не приложимых уже к конечному акту существования. Это учение позволяет проложить путь к аналогическим атрибуциям в дискурсе о Боге: томистская аналогия преобразует здесь в экзистенциальные суждения те предикаментальные высказывания, в которых глагол «есть» служил лишь связкой при предикате, когда речь шла об атрибуции одного и того же концептуального содержания тварному сущему. Но приписывать Богу мудрость, благодать или любое другое совершенство, причиняемое Им в тварных сущих, означает утверждать, что понятия, выражающие эти приписываемые творениям совершенства, не только не определяют божественную сущность в аналогическом высказывании, но означают тождество всех этих совершенств с абсолютным Актом существования. Это равнозначно тому, чтобы сказать, что томистские аналогии маркируют непостижимый модус бытия, в котором Бог есть Премудрость, Благодать и т.д., будучи своим собственным *Esse*²⁶⁶. Мы видим, до какой степени аналогическая предикация у св. Фомы связана с «экзистенциальным» моментом

²⁶⁶ «Говорим ли мы о Нем как о сущности, или субстанции, или благодати, или премудрости, мы всего лишь повторяем: Он есть *esse*». É. Gilson, *Le Thomism*, 5^e éd., p. 155.

его онтологии, и, в частности, с учением о существовании, отличном от сущности в тварных сущих. Видим мы и то, насколько эта дистинкция у Майстера Экхарта, как уже было отмечено²⁶⁷, по смыслу отличается от томистской, несмотря на используемые им формулировки св. Фомы. Разумеется, это касается и аналогии: она должна иметь различный характер у этих двух доминиканских богословов.

Отстаивая инкриминируемые ему положения, извлеченные из «Книги божественного утешения», Майстер Экхарт ссылается на принцип аналогии — вероятно, чтобы оправдать свою доктрину бытия духовных совершенств, таких, как благодать, праведность, истина: человек принимает их в непосредственном отношении с Богом, принимает вместе с бытием в качестве «благого», «праведного» или «истинного» субъекта²⁶⁸. Это обращение к аналогии в первом (ныне утерянном) ответе Майстера Экхарта дало повод к новым обвинениям со стороны инквизиторов, извлекших отсюда два положения: о различии между эквивокальным, унивокальным и аналогическим и о зависимости тварного субъекта от аналогических качеств, наделяющих его бытием в качестве праведного, истинного, благого и т.д.²⁶⁹. Найдя эти обвинения абсурдными, Майстер Экхарт ограничился лаконичным ответом: «*dicendum quod verum est*» [«следует сказать, что это верно»]²⁷⁰. Он также высказал замечание о «невежественности и ограниченности» обвинителей, упрекающих его «как еретика, за то, что ясно утверждается у св. Фомы»: например, за тезис о «различии и природе унивокального, эквивокального и аналогического». Это явно доказывает, что они никогда в глаза не видели — или же оказались не способными усвоить — аргументы этого великого, только что канонизированного доминиканского Учителя²⁷¹. Но в своих попытках атаковать главу *Studium generale* в этом конкретном пункте его учения францисканские противники Экхарта не просто обнаружили вопиющую *ruditas et brevitatis intellectus* [тупость и скудоумие]. В самом деле, эти кельнские последователи Дунса Скота лишь грубо подчеркнули общую тенденцию школы, неблагоприятно смотрящей на все связанное с «аналогией бытия», будь то в философии св. Фомы или в любой другой доктринальной перспективе²⁷². Теолог-скотист склонен рассматривать аналогию св. Фомы как игру эквивокации вокруг наиболее общего понятия — понятия бытия. Понятия, не позволяющего «разделить» себя, чтобы получить иной модус обозначения, когда речь идет об атрибуции бытия тварным сущим или же «Первому бесконечному Существу». По-

²⁶⁷ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 95–108.

²⁶⁸ Ср. *Daz buoch der goetlichen troestunhe*, DW V, p. 11, ll. 15–19; p. 50, ll. 14–22.

²⁶⁹ Procès de Cologne, éd. Théry, in *Archives..*, I, p. 169, art. 5 и 6.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 195.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 206, 3^o.

²⁷² Об этом см. É. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales* (Paris 1952), pp. 101–102 (критика томистской аналогии), p. 444, note 2 (критика «аналогии атрибуции»); ср. p. 91, note.

кушение на концептуальную устойчивость *ens commune* грозило теологическим агностицизмом, аберрациями пути отрицания, которых у Тонкого Доктора было множество. Напротив, принцип унивокальности *ens commune*, утверждаемый Дунсом Скотом, будучи перенесен в рамки томистской мысли, приводил, как представляется, к явному пантеизму. И это несмотря на «разделительную» роль понятия бесконечности, которое, присоединяясь к понятию бытия, призвано было образовать составное понятие бесконечного Бытия, приложимое к божественной чтойности.

Конечно, унивокация бытия, в скотистском смысле этого термина, чужда Майстеру Экхарту; равным образом неприемлема для него возможность чтойностного определения «Бытия, которое есть Бог». И тем не менее его мысль остается неизменно эссенциалистской, подобно мысли Дунса Скота, ибо она восходит к непознаваемости неопределимого *Ens*, отправляясь от наиболее общего понятия — понятия *ens*, определяемого через роды и видовые отличия. Если судить об этой концепции божественного и тварного бытия, поместив ее в перспективу ортодоксального томизма, она неизбежно примет тот же пантеистический оттенок, какой последователи св. Фомы усматривали в доктрине Дунса Скота. Доминиканцы, верные памяти Ангельского Доктора, имели, вероятно, немало резонов для того, чтобы атаковать своего тюрингского собрата; тем не менее, они пытались защищать его от обвинений в ереси, дурно сформулированных учениками Тонкого Доктора. И те, и другие были введены в заблуждение «томистскими» формулировками мысли, которая томистской не была. Будучи чуждой унивокальному эссенциализму Дунса Скота, аналогическая концепция божественного и тварного бытия не менее далека и от «экзистенциальной» аналогии св. Фомы Аквинского, которой немецкий мистик стремился по-своему хранить верность.

9. Аналогия атрибуции

Г. Денифль первым заметил, что Майстер Экхарт понимал принцип аналогии применительно к Богу и к твари иначе, нежели его предшественники, и прежде всего св. Фома²⁷³. Несмотря на протесты Отто Каррера²⁷⁴, отстаивавшего томистский характер экхартовской аналогии, приходится признать вслед за М. Грабманом²⁷⁵, что Майстер Экхарт, говоря о Боге и творениях, обычно ссылается на классический пример так называемой «аналогии атрибуции». Но, согласно св. Фоме²⁷⁶, анало-

²⁷³ H. Denifle, *op. cit.*, p. 510.

²⁷⁴ O. Karrer, *op. cit.*, pp. 273–292.

²⁷⁵ M. Grabmann, *Neuaufgefundene Quaestionen...*, pp. 59–62.

²⁷⁶ Следует напомнить, однако, что термины «аналогия атрибуции», «аналогия пропорциональности», которыми мы пользуемся сегодня, возникли благодаря классификации Каэтана: у св. Фомы эти дистинкции только намечены, и употребляемые термины (прежде всего обозначающие аналогию, которую мы сегодня называем аналогией «атри-

гия атрибуции сама по себе недостаточна для аналогической предикации бытия. В самом деле, предметный смысл понятия реализуется здесь лишь в главном члене аналогии: вместо того, чтобы реально (*secundum esse*) распространяться на другие ее члены, это понятийное содержание достигает их лишь в интенции (*secundum intentionem*), чтобы обозначить некое отношение «аналогатов» к реальности, остающейся им чуждой²⁷⁷. Напротив, в четырехчленной аналогии²⁷⁸, так называемой «аналогии пропорциональности», где аналогическое отношение устанавливается между двумя разными отношениями атрибуции одного и того же термина, аналогия оказывается не только интенциональной, но и реальной (*secundum intentionem et secundum esse*). Здесь реальный смысл предикруемого понятия по-разному распределяется между всеми членами аналогии, обозначая отношение подобия, связующее их между собой²⁷⁹.

буции») варьируются от сочинения к сочинению. Предпочтение «пропорциональности» отдается, например, в Комментариях на *Этику* Аристотеля (*In I Eth.*, lectio 7): «Ideo hunc tertium modum («пропорциональность») praefert (Аристотель), quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus, primi autem duo (два модуса «атрибуции»: *ab uno princio et ad unam finem*) secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur» [«Аристотель потому отдает предпочтение этому третьему модусу («пропорциональности»), что он принимается согласно благу, внутренне присущему вещам, а первые два (два модуса «атрибуции»: «от одного начала» и «к одному завершению») — согласно отделенному благу, от которого нечто именуется не в столь собственном смысле)]. — См. работу Т.-Л. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Vrin 1931), особенно pp. 31–42.

²⁷⁷ Для св. Фомы речь идет об аналогии *secundum intentionem tantum, et non secundum esse* [только по понятию, а не по бытию], когда *una intentio refert ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno* [одно понятие относится ко многому как к предыдущему и последующему, но бытием обладает лишь в одном] (пример со здоровьем, который здесь приводится, взят у Аристотеля, *Метаф.*, IV, 1003 ф 35. Этот пример часто встречается у Экхарта)... *Et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius; non tamen secundum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali* [...Именно так одно понятие относится ко многому как к предыдущему и последующему, но не по бытию, ибо бытие здоровья присутствует лишь в живом существе] (*Super I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1^m). — В известных нам текстах Майстера Экхарта нигде не говорится о различии между разными видами аналогии. Когда он говорит об аналогии, он почти всегда приводит уже упомянутые примеры со «здоровьем», «мочой», «режимом питания» или «лекарством», имеющие явный смысл «аналогии атрибуции» (см. примечания ниже). Ср. Hans Hof, *op. cit.*, pp. 90–123, о «заново возделанной аналогии атрибуции» у Экхарта.

²⁷⁸ Например, когда мы сравниваем глаз, видящий чувственные предметы, с интеллектом, схватывающим умопостигаемое.

²⁷⁹ *Sip. I Sent.*, *loc. cit.*: «Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquid esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates» [«Либо по понятию и по бытию; именно так обстоит дело, когда нет равенства ни в общем понятии, ни в бытии. Так бытие сказывается о субстанции и об акциденции; и в таких случаях следует, чтобы общая природа имела

Понятно, почему св. Фома предпочел использовать этот тип аналогии, сочетая ее с аналогией атрибуции, дабы отнести к Богу познаваемые в творениях совершенства. Чтобы определить собственно томистский метод аналогии²⁸⁰, следовало бы вести поиски именно со стороны аналогии пропорциональности, ибо она наилучшим образом приспособлена к учению св. Фомы о бытии²⁸¹. В самом деле, эта разновидность аналогической предикации включена в экзистенциальный порядок суждения; она связывает между собой предложение *de tertio adiacente* [атрибутивное высказывание], относящееся к тварной реальности, и другой модус предикации — экзистенциальное суждение (*de secundo adiacente*), обязывающее нас отождествлять с чистым Актом существования все то, что, отправляясь от тварного сущего, приписывают божественной Сущности²⁸². Итак, здесь мы обнаруживаем, всякий раз под новым обозначением, применительно к каждому тварному совершенству, реальное отношение всего существующего и познаваемого к единственному и непостижимому модусу существования, свойственному божественной Сущности. Присоединяясь к аналогии атрибуции, аналогия пропорциональности являет не только сущностную непознаваемость Бога, но и экзистенциальное отношение тварных сущих, составленных из сущности и конечного *actus essendi*, к Сущности, тождественной бесконечному Акту существования. Но хотя этот аналогический метод позволяет атрибутировать Богу как универсальной Причине познаваемые в творениях совершенства, он не дает, однако, никакого позитивного знания ни о божественной природе, ни об отношении Творца к тварным сущим. Будучи скорее негативной во всем, что касается божественного Бытия, томистская аналогия черпает всю свою позитивную значимость из того, что делает познаваемым экзистенциальное отношение всего тварного и познаваемого к неведомой творящей Причине²⁸³. Она придает реальный смысл таким утвердительным суждениям, как «Бог есть Премудрость», «Бог есть Любовь», не упраздняя, однако, «агностицизма в отношении понятия», который остается абсолютным в той мере, в какой речь идет о

некоторое бытие в том и другом из того, о чем сказывается, но различалась с точки зрения большего или меньшего совершенства. И сходным образом я утверждаю, что истина, и благо, и все тому подобное сказывается о Боге и о творениях аналогически. Стало быть, по своему бытию все эти (атрибуты) пребывают в Боге и в творениях сообразно большому и меньшему совершенству; отсюда следует, что, поскольку они не могут одним бытием пребывать в обоих, то это две разные истины»].

²⁸⁰ Хотя понятие аналогии никогда не разрабатывалось св. Фомой систематически. См. Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), p. 153.

²⁸¹ См., помимо широко известного труда Т.-Л. Penido, исследование Е. L. Mascali, *Existence and Analogy* (Longmans 1949).

²⁸² См. выше, с. 136–138.

²⁸³ «...Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quod non est, et qualiter alia se habent ad ipsum» [«...о Боге мы можем понять не то, что Он есть, а то, что Он не есть, и каким образом прочие сущие относятся к Нему»] (*Contra Gentiles*, I, 30).

божественной Сущности²⁸⁴. В самом деле, в суждениях о существовании, атрибутируемых Богу, понятие мудрости или любви будет поглощаться активным смыслом «есть» как значимого глагола (*secundum adiacens*) и будет означать не что иное, как непостижимый модус, согласно которому Бог *есть*, будучи Премудростью и Любовью. Но это понятие ничего не скажет о *Том, что есть*. Не имея никакого определяющего влияния на субъект, предцизируемое понятие здесь полностью подчинено суждению.

В противоположность аналогии пропорциональности, принимающей полноту смысла от суждения, аналогия, именуемая аналогией атрибуции, остается тесно связанной с концептуальным уровнем, даже если она предполагает отношение причинности, в силу которого одно и то же понятие должно по-разному предцицироваться причине и ее следствиям. Именно понятие, атрибутируемое в собственном смысле одному из членов аналогии, определяет здесь его же несобственную атрибуцию другим субъектам. Единственный способ избежать эквивокальности в этой атрибуции «второстепенным членам аналогии» состоит том, чтобы, исходя из дефиниции понятия, отрицать реальный характер его аналогического приложения. Например, так как здоровье есть состояние живого существа, нельзя утверждать, что оно реально пребывает в «здоровой» моче, служащей его знаком, или в «здоровом» пищевом режиме, выступающем его условием. Точно так же, когда речь идет о Боге и тварных сущих, этот тип понятийной аналогии вынуждает нас приписывать реальную благодать творениям и отрицать ее формальный характер в божественной Причине благодати, наделяя Бога виртуальной благодатью. Но этот порядок атрибуции, в котором тварь является главным, а Бог — «второстепенным» членом аналогии, легко превращается в «апофазу противоположности»: что приписывается творениям, то отрицается в Боге. Именно в этом смысле Майстер Экхарт заявлял: «Бог не является ни благим, ни лучшим, ни наилучшим из всех; кто сказал бы, что Бог благ, говорил бы о Нем так же неточно, как если бы сказал, что солнце черно»²⁸⁵. И наоборот, если бы реальный смысл понятия блага приписы-

²⁸⁴ «Чтобы избежать 'понятийного агностицизма', с которым некоторые напрасно смиряются, когда речь идет о Боге, нужно искать спасения не в более или менее несовершенном понятии божественной сущности, а в позитивности утвердительных суждений, которые, исходя из множественных следствий божественной причины, определяют, так сказать, метафизическое место сущности, абсолютно немислимой для нас». — Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), p. 159, n^o 2. — E.L. Mascall пытается показать, что св. Фома сочетал два вида аналогии, говоря о Боге: «Без аналогии пропорциональности рождается сильное сомнение в том, что атрибуты, которые мы предцицируем Богу, могут быть приписаны Ему в более сильном смысле, нежели чисто виртуальный. Без аналогии атрибуции представляется невозможным избежать агностицизма» (*op. cit.*, p. 113). Вопрос, вызывающий споры до сих пор, заключается в том, чтобы понять, какой из двух форм аналогии отдается первенство в томистской философии.

²⁸⁵ *Serm. all.* 9 (Quasi stella matutina), DW I, p. 148. См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 236 и *ibidem*, прим. 123 (об осуждении этого места). — Преп. отец Тери (G. Théry, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart (La Vie spirituelle, XIV, no 3, juin 1926, p. 65)* усматри-

вался Богу, следовало бы, в силу самого принципа аналогии атрибуции, отрицать истинную благодать в тварных сущих, «аналогичных» Благодати Творца. Это и скажет Майстер Экхарт, ссылаясь на Евангелие (Лк 18, 19): если «никто не благ, как только один Бог», то молящийся у Бога некое частное благо молится дурно и просит дурного, ибо «*bonum hoc et hoc*» [«то или это благо»] подразумевает отрицание абсолютного Блага, а значит, отрицание Бога²⁸⁶. В этих двух противоположных случаях атрибуции блага творениям и Богу²⁸⁷ аналогия выражается не в утвердительных суждениях, указывающих на экзистенциальное отношение между двумя терминами реальной атрибуции понятия блага. Аналогическая мысль связывается здесь исключительно с понятием, в собственном смысле подобающим или не подобающим членам аналогии.

Когда бытие становится понятием, которое реально предидируется лишь одному, главному субъекту, с коим прочие субъекты соотносятся по аналогии, не может быть речи о «*quo est*», а лишь о «*quod est*». Та-

вает здесь «начало девиаций в традиционном учении» и противопоставляет эту манеру «проповедовать трансценденцию», склоняясь к «агностицизму», «строгую равновесию, установленному св. Фомой»: равновесию, «разрушенному парадоксальным умом Экхарта» (ср. прим. 181 к главе 2). В действительности речь идет просто о двух разных типах аналогии: используя аналогию атрибуции, которая с необходимостью предполагает разрыв между реальным смыслом и смыслом интенциональным, тюрингский мистик не мог утвердить равновесие «пропорциональности» следствий Причине. Кроме того, не в этом была его цель.

²⁸⁶ *Exp. in Io.*, C, f° 125^{rb}, ll. 47–55: «*Patet ergo quod petens hoc aut hoc malum petit et mala, quia negationem boni et negationem alicuius esse et negationem Dei petit; et ergo non orat nec petit Deum, sed orat et petit sibi negari Deum, negari sibi esse verum et bonum. Et fortassis hoc est quod in fine orationis dominicae oramus liberari a malo, id est non petere malum inclusum in omni hoc et hoc: hoc enim privant nos et elongant a bono, vero et uno, quae omnia Deus sunt vel est*» [«Итак, очевидно, что стремящийся к тому или иному злу стремится ко злу, ибо стремится к отрицанию блага, и отрицанию некоторого бытия, и отрицанию Бога. Следовательно, он не молится и не стремится к Богу, но молится о том, стремится к тому, чтобы отрицать Бога, отрицать его истинность и благодать. И, может быть, именно поэтому мы в конце воскресной молитвы просим избавить нас от зла, то есть не стремиться ко злу, включенному во всякое то или это. Ибо оно лишает нас блага и удаляет нас от него, от истинного и единого, каковые все суть Бог, или есть Бог»]. — Ср. *ibidem*, f° 125^{rb}, ll. 16–19: «*Si vero is qui orat petit quid praeter Deum qui est ipsum esse praehabens omne esse verum et bonum, utique petit et quaerit malum et invenit malum. Quod enim aliud est a bono malum est*» [«Если же молящийся стремится к чему-то отличному от Бога, который есть чистое бытие, предоблающее всяким истинным и благим бытием, то в любом случае он стремится ко злу, ищет зла и находит зло. Ибо то, что не тождественно благу, есть зло»]. — Ср. *ibidem*, f° 125^{rb}, ll. 3–7, пример хорошего здоровья (*sine modo* — безусловного, самого по себе) и лекарства, *quae in se non est bona* (которое само по себе не является благим) (цитир. выше, в прим. 121 гл. 4).

²⁸⁷ См. другой пример аналогии атрибуции, где благодать реально принадлежит Богу *qui est et dicitur, Luc 18, 'solus bonus'* [«который один только, Лк 18 (19), пребывает и именуется благим»]. Творения суть *sicut dieta, medicina et urina* [словно диета, лекарство и моча]: они *nihil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum* [они формально заключают в себе нисколько не больше здоровья, чем камень или бревно] (*Exp. in Gen.*, первая редакция (E), LW I, p. 74, n. 128).

ким образом, отношение между субъектом реальной предикации и ее «аналогатом» будет мыслиться, в случае «аналогии бытия», в терминах сущности — как отношение между тем, что есть, и тем, что не является истинно сущим. Вот почему негативный элемент будет центральным нервом аналогии атрибуции: ни в пищевом режиме, ни в моче нет никакого здоровья, они называются «здоровыми» только потому, что одно является причиной, а другое — знаком здоровья, присущего живому существу. Отсутствие экзистенциального момента в атрибуции «второстепенным членам аналогии» придает этому типу аналогии характер «истины предикации», радикально отличной от «истины бытия», или от вещей как таковых. Однако этот способ атрибуции бытия и совершенств Богу и тварям лучше, нежели аналогия пропорциональности, отвечал требованиям мистика: ведь он, помимо прочего, выявляет радикальную недостаточность тварных сущих, которые непрестанно получают как бы взаймы, а не в собственность, бытие и все то, что Бог подает им *de mera gratia* [исключительно по милости]²⁸⁸.

Приводя примеры аналогии, Майстер Экхарт специально подчеркивает негативный момент атрибуции второстепенным членам [«аналогатам»]: «Одно и то же здоровье, то же самое, а не иное, которое пребывает в живом существе, заключено и в диете, и в моче; причем таким образом, что в диете и в моче, как и в камне, нет ничего от здоровья как такового, а моча называется здоровой потому, что обозначает то численно тождественное здоровье, которое пребывает в живом существе, подобно тому, как венчик [на двери таверны] обозначает вино, хотя не имеет в себе ничего от вина»²⁸⁹. Пример виноградного венка, этого условного знака, указывающего на то, что в таверне или в бочке имеется вино на продажу²⁹⁰, подчеркивает к тому же чисто категориальный характер аналогии атрибуции у Майстера Экхарта. В длинном рассуждении о природе утвердительных предложений, относящихся к Богу²⁹¹, Экхарт специально отмечает²⁹² необходимость проводить различие в речи и в мысли

²⁸⁸ См. выше, с. 120–122.

²⁸⁹ *Exp. in Eccl.*, Den. 588, C, f° 82^{rb}, ll. 38–45, LW II, p. 280, n. 52: «Sanitas una eademque quae est in animali ipsa est, non alia, in dieta et urina; ita quod sanitas, ut sanitas, nihil prorsus est in dieta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet» [«Одно и то же здоровье, которое заключено в живом существе, — оно же, не иное, заключено в диете и в моче. Так что в диете и в моче вовсе нет никакого здоровья — не больше, чем в камне; но моча называется здоровой лишь потому, что обозначает численно то же самое здоровье, какое заключено в живом существе, подобно тому, как венчик обозначает вино, хотя в нем нет ничего от вина»]. — См. похожее место, извлеченное из первой защитной речи Майстера Экхарта: *Archives.*, I, p. 169. — Ср. *Utrum in Deo.*, LW V, p. 46, n. 11.

²⁹⁰ Н. Hof, *op. cit.*, p. 90, говорит о «соломенном венке» (Strohkrantz). Этот пример часто встречается у Экхарта.

²⁹¹ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 40–82, nn. 34–78.

²⁹² *Ibidem*, pp. 58–60, n. 54.

между тем, что относится к «сущим, или к вещам», взятым в их *esse*, и тем, что конституирует категории вещей исключительно в плане предикации. Поэтому, если мы хотим избежать всевозможной путаницы, нужно помнить, что категории Аристотеля — не десять первых сущих (*entia*), или вещей (*res*), а десять первых родов, через которые в порядке бытия познается лишь одно сущее: субстанция. Она представляет собой сущее в собственном смысле, прямо (*in recto*) обозначенное первой категорией. Что до остальных категорий, они образуют девять «предикаментов», которые суть не *entia* [сущие], а *entis* [принадлежности сущего]: то, что может быть атрибуировано сущему. «Сущими» они называются исключительно в косвенном смысле (*in obliquo*), по аналогии с единственным сущим — субстанцией. Два примера аналогии атрибуции (моча, именуемая здоровой, и «винный веноч»), со всеми свойственными им отрицаниями реального бытия, приводятся здесь у Майстера Экхарта для того, чтобы показать: предикаментальная истина, когда ее соотносят с реальным порядком *esse*, может быть только аналогической. Будучи унивокальными в качестве десяти логических родов предикации (где первая категория означает «вторую сущность»), категории не являются таковыми, когда речь идет о реальном сущем — о субстанции, с которой разделенные на десять категориальных родов акциденции соотносятся по аналогии: «*analogice ad unum ens absolute*» [«аналогично единственному сущему в абсолютном смысле»].

Метафизическое обоснование, к которому здесь обращается Майстер Экхарт, — это обоснование аристотелевское и томистское: только субстанциальная форма сообщает бытие; акциденции не наделяют бытием, *esse*, но принимают бытие от субъекта; они всего лишь модифицируют единое бытие субстанции в аспектах качества, количества и других предикаментальных родов, чтобы сделать ее *ens quale, quantum* [сущим, определенным качественно, количественно] и т. д. Вспомним, однако, что св. Фома, чтобы отличить аналогию пропорциональности от аналогии атрибуции, приводил пример именно субстанции и акциденций: термин *ens* подобает тому и другому реально, хотя и по-разному, «*secundum rationem maioris vel minoris perfectionis*» [«с точки зрения большего или меньшего совершенства»]²⁹³. Хотя акциденция представляет собой *ens entis* [сущее сущего], она обладает реальным бытием, так как в субъекте причастна тому же акту *esse*, в силу которого существует субстанция. Акциденция не есть «сущее через себя», ибо, в отличие от субстанциального *ens*, не выполняет собственного акта существования; вот почему акциденция есть несовершенное *ens* и принимает существование в ином. Но и то, и другое — и акциденции, и субстанция, в примере «пропорциональности», приведенном у св. Фомы, — подразумевают реальное отношение к *esse*, которое — разными способами — делает их су-

²⁹³ См. выше, с. 140 и прим. 279 к этой главе.

щими, *ens*. Иное понимание бытия обнаруживается у Экхарта в том, что он стремится приложить к тому же случаю аналогию атрибуции, а это влечет за собой изменение в аналогическом распределении: акциденция именуется *ens* или *res* исключительно в порядке предикации, по отношению к единственному реальному *ens*, то есть к субстанции, которой акциденция «аналогична». Здесь больше нет места тому акту существования, в силу которого не только субстанция в ее актуальном бытии, но и акциденция, в ее *inesse* [бытии в ином], реально являются сущими, причем *ens entis* существует существованием субстанции. Будучи для Майстера Экхарта сущими, *entia*, только в несобственном смысле аналогии атрибуции (как моча или венок по отношению к здоровью или к вину), акциденции, строго говоря, будут даже не «сущими сущих», а просто «*entis*» [«сущих»]²⁹⁴, где родительный падеж обозначает модификации того, что реально «есть». Таким образом, употребление аналогии атрибуции продиктовано здесь онтологией, в которой *esse* означает «быть некоторой вещью». Акциденция потому называется *ens* по аналогии с ее субъектом, что акцидентальная категория, не утверждая реального бытия акциденции в качестве вещи, обозначает способ, каким субстанция есть то, что она есть, будучи *quale* [качественно определенной] благодаря качеству, *quantum* [количественно определенной] благодаря количеству, и т. д. Речь неизменно идет о единственном реальном *ens*, которое есть «вот это нечто» только через свою субстанциальную форму.

Определяя субъект согласно различным модусам, акциденции скорее ограничивают, чем увеличивают или обогащают его как реальное *сущее*. Акциденции потому не присоединяются к форме, в силу которой тварный суппозит является *сущим*, что они «входят» в область низшую, нежели область бытия²⁹⁵. В самом деле, они принадлежат к становлению, к *feri*, которое приводит к порождению формы в материи, но своим переменчивым и преходящим характером противоположно устойчивости *esse*, рожденной форме, сообщающей композиту его сущностную определенность, его бытие в качестве реального *ens*. Эссенциалистская мысль Майстера Экхарта здесь может пребывать в согласии с аристотелизмом определенного толка, но чужда собственно томистскому учению о бытии. Метафизическое основание, на котором бытие приписывается

²⁹⁴ Св. Фома иногда выражается таким образом (см. *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 4), ссылаясь на Аристотеля (*Метаф.*, VII, 1028 а).

²⁹⁵ В *Exp. in Io.*, противопоставляя акциденции субстанциальной форме, Майстер Экхарт говорит следующее: «Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter et incident sive cadunt in naturam contrarii quidem, alterantis et corrumpentis» [«Акциденции, то есть качества, поскольку они отделяются и отпадают от субстанциальной формы, не наделяют составное сущее бытием в абсолютном смысле, но запечатлеваются и укореняются в природе противоположного, изменяющего и уничтожающего»] (С, f° 120^{va}, ll. 4–8). — Последний трактат *Opus propositionum* должен был быть посвящен двум противоположностям: субстанции и акциденции (LW I, p. 151, n. 4).

акциденциям по аналогии с единственным реальным *ens*, заключается не в их собственном модусе «существования-в» субъекте (*in-esse*), а единственно в том способе, каким они определяют индивидуальное *quod est*, оставаясь по сю сторону всего того, чем это *quod est* конституируется в качестве реального *ens*. Стало быть, как «сущие» по аналогии, акциденции некоторым образом внеположны реальному сущему, то есть субстанции: *«sunt ergo omnia huius modi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia»*²⁹⁶. Различные определения, выраженные предикаментами, принадлежат индивидуальной субстанции как ее способу быть сущим, но это не позволяет приписывать акциденциям ни малейшей «существенности»: быть по аналогии с реальным сущим означает быть не чем иным, как иным модусом той же реальности. Бытие, которое акциденция принимает в субъекте, есть то же самое бытие, та же единственная вещь, но взятая в ином аспекте — не в аспекте субстанции. *Ens quantum* или *ens quale* численно — всегда одно, а его количественные или качественные акциденции — всего лишь модусы, согласно которым некоторое сущее является «протяженным, длинным или коротким, белым или черным». Ибо акциденция, «будь то количество или качество», не наделяет субстанцию бытием и «не есть *ens*»²⁹⁷. Это учение об акциденциях, в соответствии с которым они лишены реального бытия «в качестве акциденций»²⁹⁸, представляет собой частный случай аналогии атрибуции, прилагаемой Майстером Экхартом к проблемам бытия.

В конце пассажа, посвященного реальному бытию вещей и интенциональному бытию их предикаментов, Майстер Экхарт дает определение «аналогическому» по отношению к «эквивокальному» и «унивокальному»²⁹⁹: эквивокальное предполагает различие между разными вещами, несобственным образом обозначенными одним и тем же

²⁹⁶ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 59, n. 54.

²⁹⁷ *Utrum in deo.*, LW V, p. 47, n. 11.

²⁹⁸ Комментируя «Парижские вопросы» Майстера Экхарта, М. Грабман замечает в связи с этим: «Нет нужды подчеркивать, что когда Экхарт оспаривает всякую реальность акциденций, он удаляется от аристотелевско-томистской метафизики акиденции. Насколько Фома, вслед за Аристотелем, акцентирует сущностную направленность акциденции на субстанцию, настолько же он сохраняет, при всем том, реальное различие между субстанцией и акциденциями, о чем свидетельствует уже его учение о реальном различии между субстанцией и способностями души» (*Neuaufgefundene Quaestiones.*, p. 62).

²⁹⁹ *Exp. in Ex.*, LW III, p. 60, n. 54: «*Sciendum ergo quod haec est differentia aequivoci, univoci et analogici, quod aequivocum distinguitur per res diversas, univocum per rei eiusdem differentias, analogum autem nec sic nec sic, sed solum per modos unius rei numero, constitutae iam in rerum natura et in esse per formam, quae est substantia*» [«Итак, надлежит знать, что различие между эквивокальным, унивокальным и аналогическим таково: эквивокальное различается через разные вещи, унивокальное — через различия одной и той же вещи, аналогическое же — не так и не эдак, а исключительно модусами одной и той же, численно тождественной вещи, то есть субстанции, уже конституированной в реальности и в бытии посредством формы». — Ср. Thomas Aquinas, *Sup. I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 2^m.

термином; унивокальное охватывает различия в лоне одной и той же реальности. Что же касается аналогического, оно обозначает не разные вещи и не различия в единой реальности, а то единственное различие, которое маркирует отношение к разным модусам «одной и той же, численно тождественной вещи, то есть к субстанции, конституированной в реальности и в бытии посредством формы». Такое определение аналогии атрибуции весьма ограничено: оно не только не приложимо к отношению, выходящему за рамки тварного сущего, но вообще действительно только для акцидентальных атрибутов и для формального бытия численно тождественной субстанции. Если бы мы захотели распространить сформулированный таким образом принцип аналогического отношения на уровень аналогии между тварными сущими и божественным *Ens*³⁰⁰, то могли бы спокойно приписать тюрингскому мистика пантеизм абсолютной и единственной субстанции, сравнимый с пантеизмом Спинозы. Однако ничто не позволяет нам совершить этот «переход в иной род», которого сам Майстер Экхарт никогда не совершал.

Когда Экхарт связывает реальный смысл *ens* с формальным бытием тварной субстанции, как в только что приведенном определении аналогии, то Бог, будучи превыше субстанциальных форм, оказывается «вторичным аналогом» по отношению к формальному бытию творений, и с этой точки зрения прямой смысл *ens* к Нему не приложим, как не приложим он и к другому «вторичному аналогу» — к акциденции, которая ниже формы³⁰¹. «*Sic etiam dico quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius esse*» [«Итак, я говорю, что Богу не подобает бытие, и Он не есть сущее, но есть нечто превыше бытия»]³⁰². Способ быть, или, вернее, способ не быть реально некоторым *ens* различен у акциденций и у Бога, как различен он у мочи (знак) и пищевого режима (причина) в примере со здоровьем. Привходящий момент причинности позволяет здесь, как и в приведенном выше примере с благостью³⁰³, соотносить реальный смысл понятия *esse* или *ens* то с тварным следствием, то с божественной причиной, причем эта перемена перспективы не обязательно предполагает изменение в метафизическом учении о бытии. Отрицание бытия в Боге в «Парижских вопросах» Майстера Экхарта никоим образом не

³⁰⁰ Именно это Гальвано дела Вольпе считал возможным сделать.

³⁰¹ *Utrum in deo...*, LW V, p. 47, n. 11.

³⁰² *Ibidem*, p. 47, n. 12. Эта фраза, в которой в Боге отрицается бытие, есть заключение, соответствующее началу пассажа об акциденциях, не имеющих формального бытия: *Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicuntur in habitudine ad substantiam... sic etiam dico, etc.* [Поэтому, как я уже сказал в другом месте, поскольку об акциденциях говорится по отношению к субстанции... так я утверждаю и то, и т.д.]. Здесь отчетливо сформулирован принцип аналогии атрибуции: *in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in ipso analogatorum formaliter, non est in alio* [в том, что сказывается по аналогии, формально пребывающее в одном из членов аналогии не пребывает в другом]. Это подтверждается классическими примерами здоровья, диеты и мочи.

³⁰³ См. выше, с. 142–143.

противоречит первому тезису из «*Opus propositionum*»: «*Esse est Deus*» [«Бытие есть Бог»]. Речь идет не о двух разных фазах в развитии мысли Экхарта, как мы уже сказали выше³⁰⁴, а о двух диалектически противоположных позициях, или, точнее, о двух противоположных способах прилагать аналогию атрибуции к Богу и к твари.

10. «*Qui edunt me, adhuc esurient*»^{*}

Комментарий к некоторым цитатам, извлеченным из главы 24 (стихи 23, 27-31) книги Сираха, должен был иметь для Майстера Экхарта особое доктринальное значение. В самом деле, этот экзегетический текст, составленный из проповедей и чтений (*lectiones*), предложенных капитулу братьев-проповедников³⁰⁵, представляет собой скорее ряд богословских проблем, исследуемых перед компетентной аудиторией. Именно здесь, в комментарии на стих «*Qui edunt me, adhuc esurient*» (24, 29), нужно искать самые точные разъяснения природы аналогии. Сам текст Писания, выбранный Майстером Экхартом для рассмотрения вопроса о божественной Причине и ее тварных следствиях, достаточно красноречив. Есть, никогда не насыщаясь, все больше алкая, — эта метафора точно соответствует состоянию «вторичного члена» в аналогии причинной атрибуции: он *обладает* и *не обладает* реальным содержанием понятия, в собственном смысле атрибутируемого причине. Несомненно, Майстер Экхарт отдавал себя отчет в особом характере своего понятия аналогии (которое одно уже могло спровоцировать некоторых критиков), но с полной доктринальной уверенностью настаивал перед собратьями на необходимости понимать аналогию бытия и совершенств в том смысле, в каком понимает ее он сам: в смысле, истинность которого опирается на свидетельство Писания. «Следует заметить, — говорит он, — что некоторые люди, плохо понявшие и не одобрявшие такой характер аналогии, заблуждаются до настоящего момента. Что касается нас, то мы, понимающие аналогию в ее истинном смысле, как было показано в первой книге *Opus propositionum*³⁰⁶, утверждаем следующее: именно для того, чтобы

³⁰⁴ См. выше, с. 210–217. Ср. критику теории «двух доктринальных фаз»: E. Seeberg, *Eckhartiana I*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), p. 94.

^{*} «Ядущие меня еще будут алкать» (Сир 24, 23).

³⁰⁵ Несомненно, провинциальному капитулу, несмотря на прямое утверждение двух манускриптов, *E* и *C*: *explicunt sermones facti ad fratres predicatorum in capitulo generali* [Излагаются проповеди, прочитанные братьям-проповедникам на генеральном капитуле]. Об этом см. замечания Г. Денифля, *op. cit.*, p. 564, и Йозефа Коха, *LW III, Zur Einführung*, p. XVII s. — М. Reffke помещает эти «чтения на книгу Сираха» между первой редакцией *Exp. in Gen.* и Комментарием на книгу Премудрости (*op. cit.*, p. 80; ср. p. 79). [Рукописи Экхарта, которые здесь комментируются, были опубликованы вскоре после смерти В. Лосского в издании: Stuttgart, *LW II*, p. 270 sq. — прим. франц. изд.]

³⁰⁶ Речь идет, несомненно, о первом трактате *Opus propositionum*, где Экхарт должен был говорить *de esse et ente et eius opposito quod est nihil* [о бытии и сущем и об их противоположности, то есть о ничто] (Общее введение, *LW I*, p. 150, п. 4).

выразить эту истину аналогии всех вещей Богу, было очень хорошо сказано: 'Ядущие меня еще будут алкать'. Они едят, ибо они существуют; и они алкают, ибо существуют через Иное, нежели они сами'³⁰⁷.

В том же месте, чуть выше, различие между унивокальным, эквивокальным и аналогическим выражено в терминах, более близких к определению из *Толкования на книгу Исхода*. Однако здесь аналогия принимает более широкий смысл. Речь идет уже не о модусах бытия, предцизируемых индивидуальной субстанции, реализованной в тварной природе; реальный смысл атрибуции просто приписывается той единственной *res*, модусами которой выступают вторичные члены аналогии³⁰⁸. В следующем ниже примере прежде всего подчеркивается тождество понятийного содержания (*sanitas una eademque... non alia* — «одно и то же... не иное здорье») в членах аналогии³⁰⁹. Но если этим исключается эквивокация, то унивокальность понятия совместима с аналогическим характером атрибуции — в той мере, в какой унивокальное понятие, атрибутируемое «аналогическим» субъектам, подразумевает отрицание экзистенциального момента («*sanitas, ut sanitas, nihil prorsus est in dieta et urina*» — «здоровье, как таковое, в диете и в моче есть вообще ничто»)³¹⁰. Если для св. Фомы аналогия — это способ говорить о Боге и творениях «*non secundum puram aequivocationem*» [«не согласно чистой эквивокации»]³¹¹, то для Майстера Экхарта, видимо, аналогия есть способ предцизировать первой Причине и ее следствиям бытие и совершенства «*non omnino univoce*» [«не вполне унивокально»]. Этот «не вполне унивокальный» способ предикации, свойственный аналогии атрибуции, объясняется ее чисто концептуальным характером: будучи подчинена логическим законам тождества, противоречия и исключенного третьего, аналогия бытия у Экхарта допускает диалектику бытия и небытия. Диалектику, чуждую основанной на экзистенциальном суждении аналогии пропорциональности.

³⁰⁷ Den., 589; C, f° 82^{va}, ll. 8–15; LW II, p. 282, n. 53: «Notandum autem, quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie. Nos autem, secundum veritatem analogiae intelligendo, sicut ex primo libro propositionum declaratur, dicamus quod ad significandam hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum Deum dictum est optime: 'que edunt me, adhuc esuriunt'. 'Edunt' quia sunt, 'esuriunt' quia ab alio sunt».

³⁰⁸ Den., 588; C, f° 82^{vb}, ll. 32–38; LW II, p. 280, n. 52: «Rursus nono, advertendum quod distinguuntur haec tria: univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivova dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogia vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter» [«Далее, в девятых, следует заметить, что различаются эти три: унивокальное, эквивокальное и аналогическое. Причем эквивокальное разделяется через различие обозначенных вещей, унивокальное — через различные отличительные признаки вещи, а аналогическое различается не посредством вещей, но и не посредством отличительных признаков вещей, а посредством модусов одной и той же, в абсолютном смысле, вещи»]. — Примерно такое же определение аналогии (заимствованное из первого ответа Майстера Экхарта) фигурирует в обвинительном акте (éd. Théry, *Archives...*, I, p. 169).

³⁰⁹ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 122, прим. 289.

³¹⁰ См. *ibidem*.

³¹¹ *Contra Gentiles*, I, 33.

Теперь мы можем ответить на вопрос, заданный в начале этой главы³¹²: при каких условиях «аналектическая» мысль может сосуществовать с мыслью диалектической в одном и том же учении о бытии? Подобный союз трудно вообразить в такой онтологии, где резко выраженный момент существования требует на всю глубину использовать аналогию пропорциональности, чтобы выявить реальное отношение подобия, пусть даже член аналогии должен оставаться радикально неподобным. Напротив, согласие или параллелизм аналектических и диалектических выражений совершенно естествен в эссенциалистской онтологии, где употребление исключительно аналогии атрибуции высвечивает негативное отношение, нетождественность субъектов атрибуции, но в то же время тождественность атрибулируемого понятия³¹³. Когда «быть» означает «быть чем-то», понятийное определение того, что реально есть, исключает атрибуцию бытия второстепенному члену аналогии: если *esse* есть формальное бытие тварной субстанции, то Бог не есть бытие; а если бытие означает «Бытие-Бога», то все творения суть «чистое ничто». В обоих случаях задача богослова, желающего говорить аналогически о бытии божественном и бытии тварном, будет заключаться в том, чтобы выявить *модус*, согласно которому второстепенный член аналогии не является, собственно говоря, сущим. Этот «модус небытия» образует в экхартовской аналогии полюс эквивокации, призванный антиномично уравновесить полюс унивокации. Так как в тексте *Толкования на книгу Сираха*, который мы анализируем, бытие и совершенства творений мыслятся аналогически соотношенными с Богом — главным членом атрибуции, свойственный творениям негативный «модус» будет состоять в том, чтобы принимать божественную реальность, по-настоящему ей не владея — в той мере, в какой Первопричина остается внеположной тварным сущим.

³¹² См. выше, с. 77.

³¹³ Об отношении между *analogia entis* и диалектикой см. E. Coreth, *op. cit.* (прим. 42 к настоящей главе). По мнению автора, в «анalogии бытия» негативное отношение — это неподобие, тогда как в диалектике это — противоречие. Вот почему эти два метода никогда не могут применяться вместе: аналогическое мышление Средних веков и диалектическая мысль Гегеля взаимно исключают друг друга. Что касается гегелевской диалектики, мы вполне разделяем вывод преп. отца Корета: она не может быть согласована со средневековым «аналогическим мышлением». Однако причина, которую указывает автор, отрицая любое возможное согласие между аналогией и диалектикой, может быть принята, как нам кажется, только применительно к аналогическому мышлению св. Фомы. В самом деле, соображения преп. отца Корета оправданы лишь в той мере, в какой аналогия, именуемая «аналогией пропорциональности», дает место моменту сходства. В так называемой «аналогии атрибуции», которую только и применяет Майстер Экхарт, говоря о бытии, негативный момент определяется проиворечием, а это открывает путь к диалектике божественного и тварного бытия в мышлении Экхарта. Сказанное остается верным и тогда, когда Экхарт говорит о *dissimilitudo-similitudo*, ибо эти противоположные моменты в конечном счете сводятся, с точки зрения тюрингского мистика, к противоположности между инаковостью и тождеством.

«*Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas, iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab extra, ab aliquo ad quod analogantur, deo scilicet*» [«Но сущее, или бытие, и всякое совершенство, взятые в самом общем смысле, то есть бытие, единое, истинное, благое, свет, справедливость и тому подобное, сказываются о Боге и о творениях по аналогии. Отсюда следует, что благодать, справедливость и тому подобное имеют свою благодать всецело от внешнего, от того, чему они аналогичны, то есть от Бога»]³¹⁴. «Быть аналогичными» Богу означает для творений принимать от Него некое содержание, которое, будучи свойственно Богу в тождественности его совершенства, будет оставаться внешним для тех, кто его принимает. Мы в большей степени сохраним верность мысли Майстера Экхарта, если скажем, что этот тварный субъект, «аналогичный Богу», остается внешним для принимаемого совершенства. Но в любом случае этот внешний характер, этот модус, согласно которому тварный субъект обретает бытие и совершенства «от Иного» (*ab alio*), не принимая в себя никаких условий, гарантирующих устойчивость его тварного бытия, и не имея никакого собственного «акта существования», — этот внешний характер означает для Экхарта тем более тесную зависимость от Первой Причины, непосредственность онтологического отношения, наиболее явную в отношении творений к Творцу. Наделяя сущее абсолютным смыслом *sumtum et summe esse* [наивысшего и наивысшим образом бытия], Майстер Экхарт ссылается на св. Августина, говоря, что «нет другого источника бытия, кроме Бога»³¹⁵. И вновь он ссылается на св. Августина, когда настаивает на неизменном тождестве таких совершенств, как праведность, свет,

³¹⁴ Den., 588; C, f° 82^{rb}, ll. 45–50; LW II, p. 281, n. 52. Ср. соответствующее место в обвинительном акте (извлеченное из первого ответа Майстера Экхарта): «*Et tunc postea addit quod sic per omnia in proposito bonum, sicut et ens, analogice se habent in Deo et in creatura. Ipsa enim bonitas quae in Deo est, et quae Deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni*» [«И тогда следом он добавляет, что таким образом, через все сказанное, благо, как и сущее, аналогически соотносится в Боге и в твари. Ибо сама благодать, которая пребывает в Боге и которая есть Бог, — от нее является благом все благое»] (éd. Théry, *Archives...*, I, p. 168).

³¹⁵ Продолжение приведенного текста из LW II, p. 281: «*Et hoc est quod dicit Augustinus de ipso esse quidem, primo Confessionum circa medium, quod nulla vena trahitur aliunde a quo esse sit, praeterquam a Deo qui est sumtum et summe esse, ut dictum est supra, in secunda expositione*» [«Именно это говорит Августин о самом бытии в первой книге *Исповеди*, примерно в середине, что нет другого источника бытия, кроме Бога: Он есть высшее и в высшей степени бытие, как сказано ранее, во втором Толковании»]. — Эта ссылка, которая асто возникает под пером Экхарта, по памяти, очень приближительна. Св. Августин вводит (Conf. I, 6, 10: éd. «Les Belles-Lettres», I, p. 9): «*An quisquam se faciendi erit artifex? Aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse atque summe vivere id ipsum est?*» [«Разве найдется мастер, который создаст себя сам? Разве из какого-либо другого места вливается в нас бытие и жизнь, кроме как от Тебя, создавшего нас, Господи, для кого бытие и жизнь — не что-либо иное, ибо Ты есть само высшее бытие и высшая жизнь?»].

жизнь, истина: совершенств, коими творения могут обладать лишь от Бога³¹⁶.

Резюмируя все сказанное в краткой формулировке, Майстер Экхарт определяет природу аналогического отношения и делает вывод о способе причастности творений к божественной природе и совершенствам: «*Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur Deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a Deo et in Deo, nec in se ipso, ente creato, esse, vivere, sapere, positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est sed ab alio*» [«Подытожим и кратко сформулируем это рассуждение: члены аналогии не имеют в себе ничего позитивно укорененного от той формы, согласно которой они аналогичны. Но всякое тварное сущее аналогично Богу в бытии, истине и благе. Следовательно, всякое тварное сущее имеет от Бога и в Боге, не в самом себе как тварном сущем, бытие, жизнь, мудрость — позитивно и радикально. И поэтому оно всегда ест, ибо произведено и сотворено, однако всегда алчет, ибо всегда существует не из себя, а от иного»]³¹⁷.

Аналогическое отношение тварных сущих к Богу, которое Майстер Экхарт понимает как «аналогию атрибуции», где *princeps analogatum* [главный член аналогии] — единственный, в ком реализуется понятийное содержание, тогда как *analogata minora* [второстепенные члены аналогии] не могут обладать им внутренним образом, сами по себе³¹⁸, — это отношение получает здесь свое метафизическое выражение. «Истина аналогии» призвана обозначить зависимость аналогических субъектов от формы, через которую они «аналогичны» главному субъекту атрибуции. Но, в противоположность функции любой формы, наделяющей субстанцию определенным бытием в качестве «той или иной вещи» либо придающей субстанции некое акцидентальное свойство (например, бе-

³¹⁶ Продолжение текста: «De iustitia vero dicit idem Augustinus, libro 3^o Confessionum: 'Iustitia ubique et semper, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti sunt omnes laudati ore dei'. De luce autem, vita et veritate frequenter idem dicit, ut patet super illo Io. 1^o: 'lux vera illuminat omnem hominem'» [«О праведности же говорит тот же Августин, в книге 3 *Исповеди*: 'Праведность повсюду и всегда, во всяком месте и во всякое время одна и та же, и по ней праведны все хвалимые учтами Бога'. То же говорит он о свете, жизни и истине, как явствует из Толкования на первую главу Ин: 'Свет истинный просвещает всякого человека'». — О праведности, *Conf.* III, 7, 13 (éd. Les Belles-Lettres, I, p. 55); о свете и истине, несомненно, — следующее место из Толкования св. Августина на св. Иоанна, tr. 2, 9 (PL 35, col. 1391): «Quare additum est 'vera'? Quia et homo illuminatus dicitur lux; sed vera illa est quae illuminat» [«Почему добавлено 'истинный'? Потому что и просвещенный человек называется светом; истинный же (свет) — тот, что просвещает»].

³¹⁷ Мы приводим цитату по тексту: С, f^o 82^{rb}, l. 60 — 82^{va}, l. 8. Den. 588–589, дает вариант: *ut productum et creatum* [«будучи произведенным и сотворенным»]. [Этого текста придерживается Кох, LW II, p; 282, n. 53. *Causatum* — исправление Николая Кузанского в тексте С, где стояло *tantum*].

³¹⁸ См. T.-L. Penido, *op. cit.*, p. 37.

лизну), форма, обозначенная понятием аналогической атрибуции, не образует соединения с зависимым от нее субъектом. Она не «укореняется», но остается независимой и отделенной от субъектов: пронизывает их, не оформляя их, не «прилепляясь» к ним «формально». Нам уже знакома эта не-формальная причинность формы: в самом деле, мы видели, что применительно к аналогическим деятелям Майстер Экхарт приводит пример «формы неба». Она пронизывает прозрачную среду своим «формальным совершенством» (светом), никогда не «укореняясь» в воздухе, который освещается *«semper et continue ab extra»* [«всегда и постоянно извне»]³¹⁹. Мы также знаем, что этот тип причинности, свойственный аналогическим деятелям *in naturalibus* [в природе] (и наблюдаемый прежде всего в среде, освещенной источником света), дает некоторое представление о творящем действии Бога³²⁰. Но цитируемый текст из *Толкования на книгу Сираха* привносит нечто новое: ведь понятие такой формы, «не укорененной позитивно», отныне вводится в определение аналогии атрибуции. Итак, предикация по аналогии обретает свое обоснование в свойствах аналогических деятелей, когда реальное значение понятия (= формы) приписывается единственному субъекту, ведущему себя как причина по отношению к вторичным аналогатам, а в них это же самое понятие не становится реальным. Аналогически соотноситься с причиной означает зависеть от формы, которая укоренена в высшем деятеле и никоим образом не присоединяется к «аналогическим» субъектам — объектам аналогической причинности со стороны высшего деятеля. Таков смысл дефиниции, которую Майстер Экхарт дает причинной аналогии атрибуции.

Эта дефиниция послужит большей посылкой силлогизма, вывод из которого определит природу аналогического отношения творений к Богу. Поэтому в меньшей посылке нужно будет установить, что имеется форма, согласно которой тварные сущие аналогичны Богу. Это совсем нетрудно сделать в рамках учения, где Бог рассматривается как абсолютная Форма всего сущего. Мы уже встречали тексты Экхарта, где божественное *Esse* представало как форма³²¹, или, по меньшей мере, как формальный принцип действия творения³²². В *Толковании на книгу Сираха*, прежде чем приступить к вопросу об аналогии, немецкий доминиканец писал: *«formae per quas agunt secunda agentia, id quod sunt formae et actus a Deo sunt, qui est primus actus formalis»* [«Формы, через которые действуют вторичные деятели, бытие в качестве форм и актов принимают от Бога,

³¹⁹ См. выше, с. 112.

³²⁰ См. выше, с. 115–116.

³²¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, IV, p. 287: «Ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum» [«Он есть актуальность и форма всех актов и форм»]. Ср. *Exp. in Ex.*, цитир. в прим. 177 к главе 2: Бог = Форма — божественная Сущность.

³²² См. выше, БТ. 2004. Вып. 38. С. 225–228, прим. 197: *Esse* = «Форма» «всемогущего» божественного действия, то есть «простирающегося на все, что есть или может быть». Ср. БТ. 2007. Вып. 41. С. 117–118.

который есть первый формальный акт»]³²³. То же самое выражение в *Exp. in Sap.* приписывает формальную Причинность Богу-Премудрости, который «производит праведного», сообщая ему праведность: «*quia ipse est primum movens, et primus actus formalis, et finis ultimus in omni opera artis et naturae*» [«Ибо он (Бог) есть первый двигатель, и первый формальный акт, и конечная цель во всяком деле искусства и природы»]³²⁴. Можно привести и другие фрагменты в том же духе³²⁵. Так как формальный момент может быть усмотрен в Боге, меньшая посылка силлогизма способна логически согласовываться с большей, обозначая в аналогическом отношении творений к Богу то, что должно соответствовать форме, «укоренной» в главном субъекте (причине) и «не укоренной» в младших членах аналогии (следствиях): бытие и его трансцендентальные атрибуты³²⁶. Вывод позволит определить природу аналогии тварных существ Богу: тварное сущее не имеет в себе самом, но получает единственно «от Бога и в Боге» бытие, жизнь, мудрость³²⁷, ибо эти аналогические

³²³ Den., 586–587, сверено с С, f^o 82^{ra}, l. 58 — 82^{rb}, l. 1. LW III, p. 278, n. 50.

³²⁴ *Archives...*, IV, p. 309. — Это выражение показалось двусмысленным преп. отцу Théry (*ibidem*, note 4). Ср. *op. cit.*, III, p. 401: «Principium omnis formalis perfectionis, utpote primus actus formalis qui est esse» [«Начало всякого формального совершенства, а именно, первый формальный акт, то есть бытие»].

³²⁵ Например, все тексты, где отношение *esse-ens* уподобляется отношению *albedo-album* [белизны и белого]. См. несколько ссылок в прим. 275 к главе 3. — М. Muller-Thum, *op. cit.*, p. 80, цитирует Роберта Гроссетеста и Альберта Великого, для которых Бог также есть «Форма», или формальная Причина, но не в гилеморфическом смысле, а в смысле причины-образца (можно также сослаться на представителей Шартрской школы). По мнению американского исследователя, Майстеру Экхарту не понравилось бы это «спасительное решение», если принять во внимание настойчивость, с какой он говорил о «непосредственности» *esse*. Это так, но Экхарт находит «спасительное решение» в аналогическом отношении к абсолютной Форме: здесь коренится различие между отношением *ens* к *esse* и отношением *album* к *albedo*.

³²⁶ См. *Exp. in Gen.* (первая редакция), LW I, p. 74, n. 128 (= С, f^o 13^{rb}, ll. 40–51): «Primo quod bonitas et eius ratio totaliter et se toto (C: *et tota*) consistit in fine solo et est idem cum fine ipso convertibiliter. Propter quod Deus, utpote finis omnium, est et dicitur, Luce 18, 'solus bonus'. Ex fine ergo accipit bonitatem omnem quam habet ens quodlibet citra finem, sicut dieta, medicina et urina nihil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum, sed ab ipsa sola sanitate, quae in animali est formaliter, dicuntur sana, secundum naturam analogiae qua omnia huiusmodi transcendentia se habent ad creaturas, puta ens, unum, verum, bonum» [«Во-первых, благо и его формальная сущность целиком и всецело заключается только в цели и взаимнообратно отождествляется с самой целью. Поэтому Бог, будучи целью всего, является и называется, Лк 18, 'единственным благом'. Итак, именно от цели принимает любое сущее, кроме цели, все то благо, коим обладает. Так, диета, лекарство и моча формально заключаются в себе ничуть не более здоровья, чем камень или бревно, а здоровыми называются лишь от того здоровья, которое формально присутствует в живом существе. В этом они следуют природе аналогии, в силу которой и все указанные трансценденталии, а именно, сущее, единое, истинное, богатое, относятся к творениям»].

³²⁷ *Esse, vivere, sapere* в этом тексте *Exp. in Eccl.*, следует сближать с теми известными местами, в которых Майстер Экхарт, вслед за св. Августином (*De lib. arb.* II, 3, 7: PL 32, coll. 1243–1244) и св. Фомой (*Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 3^m), утверждает редуцируемость, на абстрактному уровне, *intelligere* к *vivere* и к *esse*. Ср., например, *Exp. in Io.*, LW

предикаты обозначают зависимость от Формы-*Esse*, которая остается отделенной от тварного *ens* «как от тварного». *Esse* — общий атрибут всего существующего, *vivere* — всего живущего, и *sapere* — жизнь и, следовательно, бытие всех разумных живых существ — не имеют никакого корня в тварных субъектах. В атрибуции творениям они обозначают в конкретном существе разные способы причастности к абсолютной Форме бытия; но нельзя найти ничего, что было бы позитивно оформлено посредством *Esse* в тварных *entia*, которые его непрестанно «ядят», но никогда не насыщаются.

Рассуждение об «истине аналогии», которое мы только что проанализировали, может быть дополнено другими текстами из того же чтения на «*Qui edunt me, adhuc esurient*», ибо весь этот комментарий рассматривает аналогическое отношение творений к Богу. Мы уже привели фрагмент о не-укорененности *esse*, которое «не закреплено, не прилепляется, не берет начало» в тварных *entia*, но относится к творениям так же, как свет, аффицирующий освещенную среду, не соединяясь с нею³²⁸. Эта обособленность Формы соответствует неравенству Начала и начинаемого: оно обнаруживается везде, где речь идет об общем совершенстве нескольких принимающих его субъектов, или, в случае бытия, об общем атрибуте всех вещей. Чтобы дело обстояло иначе, то есть чтобы начало бытия оказалось на равном уровне с «начинаемым», одно из сущих должно было бы служить «корнем», «истоком», началом самого себя и всего прочего³²⁹. Но мы видели, что деятели универсальной причинности, то есть начала, именуемые сущностными, или изначальными, не унивокальны, а аналогичны³³⁰: «начинаемое» причастно к ним на более низком уровне и никогда не равно своему началу³³¹. Это тем более верно, когда речь идет о Первопричине, главном члене аналогии *par excellence*, откуда творения принимают «желанное всем вещам» бытие. «*Nullum autem ex entibus est, nec in ipso est radix esse*» [«Но ничто из сущего не есть и не имеет в себе корень бытия»]³³². Пе-

III, pp. 51–53, n. 63 (см. *ibidem* примечания, отсылающие к другим латинским или немецким текстам Экхарта).

³²⁸ См. выше, с. 115–117.

³²⁹ *Exp. in Eccl.*, Den., 584; C, f° 81^{vb}, ll. 27–31; LW II, p. 273–274, n. 44: «Ratio est, quia omne commune multis aut omnibus non potest habere aliquod ex multis aut ex omnibus quod sit radix et vena illorum omnium. Iam enim esset radix et principium sui ipsius, nec esset principium superius principatis, sed ex aequo se haberet cum illis» [«Дело в том, что все, что является общим для многого или для всего, не может обладать от многого или от всего чем-то, в силу чего является корнем и истоком этого всего. Ведь в таком случае оно было бы корнем и началом самого себя и не было бы высшим началом в сравнении с начинаемым, но оказалось бы с ним на равных»].

³³⁰ См. выше, с. 89–90, 100.

³³¹ См. выше, с. 99–101.

³³² *Exp. in Eccl.*, Den., 583–584; C, f° 81^{vb}, ll. 14–24; LW II, p. 273, n. 44: «Secundo notandum, quos illud quod sititur, esuritur, quaeritur et appetitur ab omnibus est esse, tam in natura quam in arte. Ad hoc enim et propter hoc laborat ars et natura quod effectus sit et esse habeat. Sine esse enim non plus valet totum universum quam musca, nec plus sol quam carbo, nec sapien-

ред нами вновь небытие творений, предстающее связанным с абсолютной позитивностью Бытия-Формы, к которой стремится все переходящее к бытию от небытия. Это напряжение, возникающее между потенциализированным небытием и божественной формой *Esse*, наполняется деятельными присутствием бытия, неизменно вождедеемого тварью: «*sitiendo igitur accipit esse*» [«Итак, через жажду принимает бытие»], как воздух, в коем свет, активное качество солнца, не имеет другой формальной укорененности, нежели жажда, неутолимое стремление самой прозрачной среды³³³. Итак, тварное сущее всегда испытывает «жажду присутствия Всевышнего; оно постоянно принимает бытие, но не обладая им устойчивым образом, или, в лучшем случае, обладая начатком бытия»³³⁴.

Не обладая бытием, творения «материальны» и «потенциальны», ибо всегда находятся в потенции относительно абсолютной Формы единственного Бытия, «которое есть через себя». «*Sic ergo sitit et appetit esse omne ens, utpote in se et ex se nudum, sicut materia formam et turpe bonum. Et hoc est quod hic dicitur: 'Qui edunt me', qui sum esse, — Exodi 3^o: 'Ego sum qui sum, qui est misit me', — 'adhuc esuriunt', — utpote in se nuda et potentia ad esse, quae potentia appetitus est et sitis ipsius esse*» [«Итак, всякое сущее жаждет и алчет бытия, поскольку в себе и само по себе наго, — как материя жаждет формы, и безобразное — прекрасного. И поэтому сказано: 'Ядущие меня — то есть Бытие, Исх 3 (14): 'Я есмь Сущий... Сущий послал меня к вам', — еще будут алкать', ибо и потенция к бытию сама по себе нага, и

tia plus quam ignorantia. Et hoc est quod dicit Avicenna, 8^o Metaphysicae, capitulo 6^o: 'id quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse, in quantum est esse'. Nullum autem ex entibus est (*E add.*: esse), nec in ipso est radix esse» [«Во-вторых, следует заметить, что предметом жажды, алкания, взыскания и стремления со стороны всех вещей является бытие, как в природе, так и в искусстве. Ибо для того и ради того и трудятся искусство и природа, чтобы результат существовал и обладал бытием. В самом деле, без бытия весь универсум стоит не больше мухи, и солнце не больше угольев, и мудрость не больше невежества. Об этом же говорит Авиценна в книге восьмой *Метафизики*, в главе шестой: 'То, чего желает всякая вещь, есть бытие и совершенство бытия как бытия'. Но ничто из сущего не есть (*E добавляет*: бытие) и не имеет в себе корня бытия»].

³³³ *Idem*, Den., C, f^o 81^{vb}, l. 53 — f^o 82^{ra}, l. 4; LW II, p. 275, n. 46: «...forma solis et sua qualitas formam consequens, lumen scilicet, non mittit radicem, nec aliquo modo inchoatur in ipso medio. Hinc est quod abscedente sole manet calor iam radicans et utcumque inchoatus in aere; secus de lumine quod subito abscedit et deserit aerem, utpote non habens radicem nec in minimo formae quam consequitur, nisi in sola siti, appetitu scilicet. Sitiendo igitur accipit esse. Propter quod semper edit et esurit, quia esuriendo accipit esse quo est et quod edit» [«...форма солнца и его качество, проистекающее из формы, то есть свет, не укореняется и никоим образом не начинается в самой среде. Поэтому после заката солнца остаетя тепло, уже укоренившееся и некоторым образом начавшееся в воздухе; со светом же дело обстоит иначе: он внезапно исчезает и покидает воздух, поскольку ни в малейшей степени не укоренен в форме, из коей проистекает, но только в жажде, то есть в стремлении. Итак, через жажду он принимает бытие. Поэтому всегда вкушает и алчет, ибо, алкая, принимает бытие, через которое существует и которое вкушает»].

³³⁴ *Idem*, Den. 584; C, f^o 81^{vb}, ll. 36–38; LW II, p. 274, n. 45: «Propter hoc semper sitit praesentiam (E: potentiam) sui superioris et potius et proprius accipit continue esse quam habeat fixum aut etiam inchoatum ipsum esse».

эта потенция есть алкание и жажда самого бытия»]³³⁵. Уподобившись материи — субстрату субстанциальной формы, и даже злу, существующему лишь в силу зависимости от благой природы, тварные *entia* жаждут *Esse* — божественной Формы, однако обладают и собственными формами, принятыми от вторичных причин, — или, вернее, именно от вторичных причин они принимают определенное «бытие тем или этим»³³⁶. Но нельзя забывать, что только Бог сообщает «само бытие», будучи Причиной «бытия как такового» в тварях; все прочие причины, кроме Первой, суть скорее причины становления, ибо их действие прекращается, как только следствия достигают своего совершенства. Хотя следствия «пьют и едят» свои причины, они, однако, не являются истинно алчущими и жаждущими. Например, дом, однажды достигнувший своей формы потому, то «пил и ел» искусство архитектуры, больше ее не желает. Иначе обстоит дело с Первопричиной, которая не прекращает воздействовать на произведенные ею следствия: ведь творения не меньше зависят от Бога в своем бытии, чем в своем становлении³³⁷. Можно ли говорить в

³³⁵ О безобразном, которое алчет прекрасного, см. Аристотель, *Физика*, А, 9, 192 а.

³³⁶ *Idem*, Den. 585; С, ф° 82^{ra}, ll. 5–9; LW II, p. 275, n. 46: «Secus de omni alio quod non sitit esse ipsum et causam, sed tale esse. Hoc enim sitiendo et appetendo non acciperet esse, sed hoc esse, nec per ipsum tale esset ens, sed ens hoc. Ait ergo significanter (это слово отсутствует в С): ‘qui edunt me, solum scilicet qui sum esse et causa esse, ‘adhuc esuriunt’» [«Иначе обстоит дело со всем иным, что жаждет не самого бытия и причины, а определенного бытия. В самом деле, такая жажда и алкание стяжали бы не бытие, а определенное бытие, и через него такое (жаждущее) стало бы не сущим, а определенным сущим. Поэтому (Бог) и говорит (многозначительно): ‘Ядущие меня’, то есть единственного, кто есмь бытие и причина бытия, ‘еще будут алкать’»].

³³⁷ *Idem*, Den. 585–586; С, ф° 82^{ra}, ll. 18–41; LW II, p. 276–277, n. 48: «Quinto notandum, quod causae aliae praeter primam causam, non sunt causa ipsius esse rerum nec entis in quantum est ens, sed potius causa fieri. Propter quod, completo et perfecto ipso effectu suo, amplius non influunt super ipsum effectum suum. Propter quod effectus talium causarum bibunt quidem et edunt causas suas, sed ipsas non sitiunt, non quaerunt nec appetunt. Exempli causa, domus bibit et edit formam artis domificatoris sibi impressam (E: sive impressionem) ab artifice, sed ipsa adepta amodo non quaerit nec sitit ipsam artem nec artificem. In natura etiam videmus quod animalia fetus suos nutriunt et foveant materna (конъюнктура Денифля. E: intra. С: mixta) sollicitudine et econverso ipsi fetus matres sitiunt et ad ipsas recurrunt. Sed postquam ad statum perducti fuerint, non plus parentes et proles hinc inde se respiciunt quam alia animalia eiusdem speciei. Causa vero prima, quae Deus est, non minus influit effectum conservando in esse quam influat aut influxerit in ipso fieri, et econverso, effectus, quamvis completus, non minus dependet a causa prima in suo esse quam in suo fieri. Propter quod ipsam causam primam omnis effectus edit et esurit. Propter quod optime dictum est in persona primae causae: ‘qui edunt me, adhuc esuriunt’» [«В-пятых, надлежит заметить, что прочие причины, кроме первой причины, не являются причиной самого бытия вещей, или сущего как сущего, но являются скорее причиной становления. Поэтому по выполнении и завершении своего следствия они более не воздействуют на собственное следствие. Поэтому следствия таких причин хотя и пьют, и едят свои причины, но не жаждут их, не взыскуют и не стремятся к ним. Например, дом пьет и ест форму домостроительного искусства, запечатленную в нем строителем, но, обретя ее, более не ищет и не жаждет ни самого искусства, ни строителя. И в природе мы видим, что животные кормят своих детенышей и проявляют о них материнскую заботу, и сами детеныши жаждут матерей и бегут к ним. Но после того,

собственном смысле о жажде, обращенной на вторичные причины? Не обстоит ли дело так, что именно Первая причина выступает в них предметом желанья со стороны следствий, которых вторичные причины не сумели бы произвести, если бы не побуждались к тому Богом — Первым Движителем и Первым формальным Актом? Божественная сила, которой действуют непосредственные деятели, производя частное бытие той или иной вещи, представлена в следствиях «более непосредственным, более внутренним» способом, чем любая формальная сопряженность вторичных причин: эта сила есть первый акт и последняя цель для всего, что есть³³⁸. «*Propter quod ipsa sititur, esuritur, intenditur et appetitur ab omnibus: bibitur quidem, quia in illis, sititur nihilominus, quia extra illa, utpote non comprehensa ab illis*» [«Поэтому ее жаждут, алчут, тянутся и стремятся к ней все сущие: они пьют ее, ибо она в них, но и жаждут, ибо она вне их, поскольку не объемлется ими»]³³⁹.

как они вырастут, родители и потомство проявляют друг о друге не больше заботы, чем прочие животные того же вида. Напротив, первая причина, то есть Бог, не меньше влияет на свое следствие, сохраняя его в бытии, чем влияет или влияла на его становление; и наоборот, следствие, даже будучи завершенным, не меньше зависит от первой причины в своем бытии, чем в своем становлении. Поэтому всякое следствие ест и алчет саму первопричину. Поэтому превосходно сказано от имени первопричины: «Ядущие меня еще будут алкать»].

³³⁸ *Idem*, Den. 586–587; C, f° 82^{ra}, l. 53 — 82^{rb}, l. 8; LW II, p. 278–279, n. 50: «Rursus septimo, sciendum quod causa prima, Deus, in hoc differt ab omnibus quae sunt post, quod prima causa agit in omnibus aliis et operatur in illis. Adhuc autem, eius actio est prior natura actionibus omnium secundorum et, per consequens, ultima; finis enim ultimus semper respondet primae actioni. Rursus tertio, formae per quas agunt secunda agentia, id quod sunt formae et actus, a Deo sunt, qui est primus actus formalis. Adhuc autem, ipsae formae quo agunt secunda non possunt moveri ad agendum nisi a Deo, utpote a primo motore, sicut, verbi gratia, formae ignis et caloris non possunt facere calidum (E: calefacere) nisi motae a motore caeli. Propter quod effectus agenda secunda bibunt quidem, sed sitiunt proprie causam primam in illis. Virtus enim eius <respectu> agentis mediati est immediatior, intimior, prima et ultima respectu omnium» [«В-седьмых, надлежит знать, что первая причина, Бог, тем отличается от всех последующих, что первая причина действует во всех прочих и в них совершает свою работу. А кроме того, ее действие по природе предшествует действиям всех вторичных деятелей и, следовательно, является последним: ведь конечная цель всегда соответствует первому действию. В-третьих [sic], формы, через которые действуют вторичные деятели, обязаны своим бытием в качестве форм и актов Богу, который есть первый формальный акт. А кроме того, сами формы, через которые действуют вторичные причины, способны побуждаться к действию только Богом как перводвижателем, подобно тому как, например, формы огня и тепла способны делать горячим (E: согревать), лишь будучи приведенными в движение небесным движителем. Ради этого результата вторичные деятели хотя и пьют (вторичные причины), но в действительности жаждут в них первой причины. Ибо ее сила <по отношению к> деятелю-посреднику более непосредственна, более глубока и является первой и последней по отношению ко всему»].

³³⁹ *Idem* (продолжение), Den. 587; C, f° 82^{rb}, ll. 8–12; LW II, p. 279, n. 50. Cp. Den., 589; C, f° 82^{va}, ll. 17–23; LW II, p. 282–283, n. 54: «Deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne ens; est et extinus, quia super omnia et sic extra omnia. Ipsum igitur edunt omnia quia intimus, esuriunt quia extinus. Edunt quia intus totus, esuriunt quia extra totus. Sic anima tota in manu et tota extra. Hoc est igitur quod dicitur: 'qui edunt me, addhuc esuriunt'» [«Бог внутренне пребывает во всех вещах, как бытие; и, таким образом, его вкушает

Динамизм этого аналогического отношения, в котором «*отте ens edit Deum, utpote esse*» [«всякое сущее вкушает Бога, поскольку Он есть бытие»]³⁴⁰, непрестанно Его желая, не позволяет зафиксировать в слишком жесткой дефиниции то, что отличает бытие, «вкушаемое» творениями под действием вторичных причин, от *Ipsium Esse*, которого они алчут всегда. Однако к концу своего толкования Майстер Экхарт позволяет разглядеть контуры подобного различения, говоря о двух возможных интерпретациях комментируемого текста³⁴¹. Неутолимый голод может

всякое сущее. И он — высочайший, ибо превыше всего и, стало быть, вне всего. Итак, его вкушает все, поскольку он внутренне присущ всему, алкают же его потому, что он — высочайший. Вкушают, потому что он всецело внутри, алкают — потому что всецело снаружи. Так душа всецело пребывает в руке и всецело вовне. Потому-то и сказано: ‘Ядущие меня еще будут алкать’»].

³⁴⁰ *Idem*, Den. 585; C, f° 82^{ra}, ll. 15–16; LW II, p. 276, n. 47.

³⁴¹ *Idem*, Den. 591–592; C, f° 82^{vb}, l. 53 — f° 83^{ra}, l. 17; LW II, p. 288–290, n. 60–61: «*Adhuc autem ultimo notandum, quod sitis, esuries vel desiderium sive appetitus dupliciter accipiuntur: uno modo secundum quod importat appetitionem rei non habitae, alio modo secundum quod importat exclusionem fastidii. Cavendum est ergo ne putetur hoc ultimum, scilicet exclusio fastidii, esse principale et per prius. Sic enim multi accipiunt et secundum hoc grosse exponunt quod hic dicitur: ‘qui edunt me, esuriunt’, — quasi sine fastidio edatur (C = edant). Hoc enim parum esset dare vini sapientiae, Deo scilicet, maxime de se ipso loquenti et se ipsum docenti et sui excellentiam commendanti. Patet (C:= propterea): negatione nihil vere docetur et negatio nihil ponit et in ipsa affirmatione figuratur et firmatur, nihil in se ipsa habens perfectionis. Propter quod in ipso Deo nullum prorsus locum habet negatio: est enim qui est, et unus est, quod est negatio negationis. Non ergo accipienda est esuries in divinis prout est exclusio fastidii. Rursus, cum esuries est et dicitur appetitus rei non habitae, id quod est esuries sive appetitus non est, videlicet formaliter, id quod est, ex eo quod non est habitum; hoc enim sola negatio est sive privatio et est materiale. Sed id quod est esuries formaliter est appetitus affirmatus, radix et causa quam consequitur exclusio fastidii et, ut sic, est aliquid rei habitae (E: habente, Den. Вводит конъектуру: [in] habente) et res ipsa aliquid (E: equaliter) positive. Exemplum evidens et verum est in privatione quae est unum ex principis tribus rerum naturalium» [«А еще, наконец, надлежит заметить, что жажда, алкание и желание, или стремление, понимаются двояко: с одной стороны — поскольку подразумевают стремление к вещи, которой не обладают, с другой стороны — поскольку подразумевают исключение пресыщения. Итак, следует остерегаться того, чтобы считать это второе, то есть исключение пресыщения, главным и первостепенным. А ведь именно так многие понимают и сообразно этому грубо толкуют сказанное: ‘Ядущие меня еще будут алкать’, — как если бы это означало, что они будут есть без пресыщения. Этого слишком мало для божественной премудрости, то есть Бога, тем более когда Он говорит о самом себе, и учит о самом себе, и раскрывает свое превосходство. Очевидно, что отрицанием ничему поистине не научить, отрицанием ничего не вложить, и даже в утверждении ничто не укореняется и не утверждается, если не имеет в себе никакого совершенства. Поэтому в самом Боге отрицанию вовсе нет места: ведь Он — тот, кто есть, и кто един, а это — отрицание отрицания. Следовательно, не должно понимать алкание в Боге как исключение пресыщения. С другой стороны, поскольку алкание является и называется стремлением к вещи, которой не обладают, алкание, или стремление формально не есть то, что есть, ибо им не обладают; стало быть, это всего лишь отрицание или лишенность, причем материальная. Но формально алкание есть утвердительное стремление, корень и причина, из коих проистекает исключение пресыщения; и, как таковое, оно есть нечто, чем обладают, и некоторым образом сама реальность в положительном смысле. Очевидный истинный пример тому дан в лишенности, которая представляет собой одно из трех начал природ-*

означать 1) желание чего-то, чем невозможно обладать, или 2) желание чего-то, чем возможно обладать, но невозможно пресытиться. Выбрать второй смысл, принятый большинством теологов и удостоверяемый глоссами³⁴², означает довольствоваться такой экзегезой, которая умаляет значимость комментируемого текста. В самом деле, *exclusio fastidii* [исключения пресыщения] самого по себе недостаточно, чтобы явить превосходство Бога, сказавшего о Себе: «*Qui edunt me, adhuc esuriunt*». В своей чистой негативности «исключение пресыщения» не научило бы нас ничему позитивному о совершенстве Бога, не принимающего никакой негативности, поскольку Он есть «Сущий», Единый, или «отрицание отрицания». Поэтому надлежит интерпретировать наш текст, исходя из первого смысла алкания Бога творениями: это «*appetitus rei non habitae*» [«стремление к вещи, которой не обладают»], чистая потенциальность перед лицом Самого Бытия, божественной Формы, которая и есть *non habitum* [то, чем не обладают], не укорененная в тварном *id quod est* как не могущем иметь ничего формального или позитивного в своем отношении к Богу. Иначе говоря, в такой перспективе тварная сущность есть «отрицание» и «лишенность», она всегда «материальна» по отношению к *Ipsum Esse*. Но об «алкании» творений можно говорить и в формальном смысле — как об «утвердительном стремлении» к чему-то, чем позитивно обладают, к *aliquid rei habitae*: стремлению, соответствующем укорененности формальной причины. В примере с чувственными природами, приведенном у Экхарта, позитивное стремление к форме есть лишенность — одно из трех конститутивных начал материальной субстанции. Когда формальное стремление творений сопровождается *exclusio fastidii*, это происходит именно потому, что, обладая своей собственной формой конечного сущего — вторичной причиной, которая определяет его в качестве сущего, или *ens tale*, — тварное сущее не перестает «вкушать» Бога, *Ipsum Esse*, а оно есть «актуальность всех вещей, и даже форм»³⁴³. Будучи пронизана «самим Бытием», как освещенный воздух пронизан солнцем, тварная форма не вызывает пресыщения в определяемом ею индивидуальном сущем, потому что всегда остается в потенции по отношению к абсолютной Форме, непрестанно желаемой и никогда не обретаемой ничем из существующего. Если *exclusio fastidii* недостаточно, чтобы охарактеризовать аналогическое отношение к Первопричине — отношение, представляющее как *appetitus rei non habitae*, — то оно оказывается вполне на своем месте, когда речь идет о вторичной причине, или

ных вещей)]. — Ср. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^{II}^{ae}, q. 33, a. 2: термины *appetitus rei non habitae* [стремление к вещи, которой не обладают] и *exclusio fastidii* [исключение пресыщения] взяты из этого текста *Суммы теологии*.

³⁴² См. *Glossa ordinaria* Валафрида Страбона (PL 113, col. 1210 a), который ссылается на комментарий Рабана Мавра на книгу Сираха, lib. VI, c. 2 (PL 109, col. 940 bd).

³⁴³ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 111–112, об употреблении Майстером Экхартом этой формулировки св. Фомы.

о тварной форме, ибо эта форма сообщает *esse hoc* [конкретное бытие], будучи омываема животворным потоком *Ipsum Esse*.

Если мы правильно поняли этот текст из *Толкования на книгу Сираха*³⁴⁴, то негативное стремление к «тому, чем не обладают», есть отноше-

³⁴⁴ Этот текст должен быть дополнен предшествующим параграфом, в котором равно говорится о бесконечном алкании и об *exclusio fastidii* (Undecimo notandum...). Приведем это место почти целиком, несмотря на его пространность, чтобы иметь возможность в дальнейшем сослаться на него, не дробя текст на фрагментарные цитаты. — Den., 589–591; С, ф° 82^а, l. 39 — 82^в, l. 53; LW II, p. 284–288, n. 55–59 (в завершение рассуждения о природной жажде Эхкарт говорит: «Sic quidem in corporalibus se habet» — «Но так обстоит дело с телесными вещами»]: «In divinis autem et spiritualibus secus agitur. Ratio est ad praesens una, quia primus actus universaliter primo facit distare a contrario sive opposito, privatione scilicet. Propter quod forma substantialis est perfectior omni alio formali, et materia prima ipsam solam per sui ipsius materiae essentiam appetit et esurit, eo quod ipsa forma sola facit distare a nihilo. Hinc est secundo, quod talem formam recipit sine medio, sine murmure, sine motu et tempore, in instanti, et fit unum simpliciter ex ipsa materia et tali forma. In bibitione igitur corporali maxime sapit bibere, avidius bibitur et dulcius, quia ipse potus primo et in suo principio quo sumitur facit plus distare a siti contraria et molesta. Sequens autem bibitio iam non facit distare a tanta et tota siti, nec a siti simpliciter, sed a minori iam siti et minus contraria et minus gravante, et sic semper deinceps, quousque sitis extinguitur. Et quod ex tunc amplius est, a malo est, malum est et fastidium. In spiritualibus autem et divinis ex utraque parte secus se habet. Primo quidem, quia omnis actus primo facit distare a contrario et amaro. Nihil enim ibi prius aut posterius et propter hoc omnis et quilibet est primus. Processu ergo non recedit a primo, sed accedit ad primum, et sic novissimus est primus (E: et prius). Ratio est, quia procedendo fini fit vicinus; finis autem in divinis est ipsum principium, Apocal. 1° et ultimo: 'Ego principium et finis'. Accessu igitur ad finem semper manet coniunctum cum suo principio, si tamen Deus et divinum pure est quod editur et bibitur; si vero aliquid quocumque, quantumlibet magnum vel modicum, iam secus est, secundum illud Io. 16°: 'modicum, et iam non videbitis me'. Sic ergo in corporalibus edere tandem facit fastidiare; in divinis autem, ut sic, edere facit esurire, et quanto plus et purius edunt, tanto plus et purius esuriunt, et currunt pari passu edere-esurire. Consequenter autem et per accidens, secundario, tollitur et exceditur omne fastidium, secundum illud: 'non habet amaritudinem conversatio illius', Sap. 8°, si tamen 'nihil inquinatum', id est non divinum, 'incurrat', Sap. 7°. Porro, si quid aliud praeter Deum incurrat et intercurrat, secus est. Iam enim, procul dubio, necesse est ut incidat amaritudo, labor, pena et fastidium, quia ut sic Deus non editur. Cuius enim operis finis est quippiam praeter Deum, huius operis Deus non est principium, quia Deus idem finis et principatum. Opus autem divinum non est cuius Deus principium non est. In cuius figura et exemplo dicitur, Io. 14: 'Pater in me manens, ipse facit opera'. Ex praemissis patet quod 'qui edunt' Deum 'adhuc esuriunt'. Patet etiam quod non propter hoc esuriunt quia non fastidiunt ut communiter exponitur, sed e converso: ideo non fastidiunt quia esuriunt et quia esurire est ipsum edere. Qui ergo edit, edendo esurit, quia esuriem edit, et quantum edit tantum esurit: nihil in his maius et minus, prius aut posterius. Et hoc est quod hic dicitur: 'qui edunt me, adhuc esuriunt'. Edendo enim esurit et esuriendo edit et esurire sive esuriem esurit.

Thomas tamen aliter exponit et dupliciter et bene I° II^{ae}, q. 33, a. 2. Bernardus in Epistula de caritate secundum illud Psalmi: 'concupivit anima mea desiderare', sic ait: 'non potuit satiari desiderio, quia non nisi desiderare concupivit; fames enim animae desiderium est. Sic vere amans Deum amore non satiatur, quia Deus amor est, quam qui amat amorem amat. Amare autem amorem circulum facit, ut nullus sit finis amoris'. Et infra 'in desideriis exardescit. Quae, etsi dentur ad plenitudinem, nunquam tamen ad satietatem'. Et hoc est quod hic dicitur: 'qui edunt me, adhuc esuriunt'. Exemplum posset poni, si dicatur aliquis currere propter currere. Hic enim semper edit cursum, currit enim. Tamen semper esurit cursum, quia currit amat, a currere et cursum amat propter cursum. Et hic idem propter se ipsum, quod amat, amat, amo-

rem propter se ipsum amorem. Augustinus, IX De trinitate, capitulo primo, magis autem libro 15, capitulo 2^o, tractat istud psalmi: 'Laetetur cor quaerentium dominum', et iterum: 'quaerite faciem eius semper', et ibi exponitur (E: exponit) quod hic dicitur: 'qui edunt me, adhuc esuriunt'» [«В божественном же и в духовном дело обстоит иначе. Причина тому в данном случае одна: то, что, вообще говоря, первый акт, во-первых, удаляет от противоположного, или от противостоящего, то есть от лишенности. Поэтому субстанциальная форма совершеннее всего прочего формального, и первоматерия, по своей собственной материальной сущности, желает и жаждет только ее: ведь только эта форма удаляет от небытия. Поэтому, во-вторых, она принимает такую форму непосредственно, безропотно, вне движения и вне времени — мгновенно; и из этой материи и этой формы образуется в абсолютном смысле одно. Итак, в телесном питии всего вкуснее, всего жаднее и слаще пить в начале, ибо само питье исходно и в начале питания сильнее удаляет от противоположного и тягостного — от жажды. А последующее питание удаляет уже не от столь сильной жиды и не настолько, и не вообще от жажды, а от жажды меньшей, менее противоположной и менее тягостной, и так умалется дальше, вплоть до полного исчезновения жажды. А что с того времени растет — не от добра: недовольство и пресыщение. Но в духовных и божественных делах с обеих сторон все иначе. Во-первых, всякий акт первично удаляет от противоположного и горького. Ибо здесь нет ничего предыдущего и последующего, и потому все, что угодно, оказывается первым. Следовательно, с продвижением вперед происходит не удаление от первого, а приближение к первому, и, таким образом, самое последнее оказывается первым (E: и самым ранним). Причина в том, что продвижение вперед приближает к концу, но в Боге конец есть само начало, Откр. 1 и посл. глава: 'Я есмь Первый и Последний'. Итак, приближение к концу всегда сопряжено с началом, но только если вкушают и пьют Бога и божественное; если же что-то другое, сколь угодно великое или малое, то дело уже обстоит иначе, согласно сказанному в Ин 16 (16–17): 'Вскоре не увидите Меня'. Итак, телесное вкушение в конце концов приводит к пресыщению; в божественном же, как таковом, вкушение вызывает алкание, и чем больше и чище вкушают, тем больше и чище алкают, так что вкушение и алкание идут рука об руку. А вследствие этого и привходящим образом, во-вторых, исключается и устраняется всякое пресыщение, согласно сказанному: 'В обращении ее нет суровости', Прем. 8 (16) — если, однако, 'ничто оскверненное', то есть не божественное, 'не войдет в нее', Прем 7 (25). Более того, если войдет и вместится нечто иное, кроме Бога, будет иначе. В самом деле, должны будут, несомненно, примешаться горечь, труд, страдание и пресыщение, поскольку вкушаться будет не сам Бог. Ибо если конечная цель дела — иная, нежели Бог, то Бог не будет и началом этого дела, потому что Бог есть Первый и Последний. Но божественное дело не может не иметь Бога началом, образ и пример чему дан в Ин 14 (10): 'Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела'. Из сказанного выше ясно, что 'ядущие' Бога 'еще будут алкать'. Ясно и то, что алкать будут не потому, что не испытывают пресыщения, как обычно объясняют, а наоборот: потому не испытывают пресыщения, что алкают, и потому что алкание и есть само вкушение. Следовательно, кто вкушает, тот, вкушая, алчет, ибо вкушает алкание, и сколько вкушает, столько алчет: здесь нет ничего большего или меньшего, предыдущего и последующего. Именно это означают слова: 'Ядущие меня еще будут алкать'. Ибо ядущий алчет, и, алкая, ест, и вкушает алкание.

Фома, однако, хорошо объясняет это иначе, двояко, в I^a П^ae, q. 33, а. 2. Бернад в *Послани о любви* [в действительности: Ришар Сен-Викторский, De gradibus caritatis, 2, PL 196, 1200], в согласии со сказанным в псалме (118, 20): 'Истомилась душа моя желанием', говорит так: "Желание не может привести к пресыщению, ибо томится желанием желания; в самом деле, душа алчет желания. Так истинно любящая Бога душа не пресыщается любовью: ведь Бог есть любовь, и любящий Его любит любовь. Но любить любовь означает круг, ибо нет конца любви'. И ниже: 'Пламенеет любовь, которая, даже будучи дана в полноте, никогда, однако, не дана до пресыщения'. Это и означает сказанное: 'Ядущие меня еще будут алкать'. Можно было бы привести пример, сказав, что некто бежит ради

ние к Богу, то есть к *Ipsum Esse*, тогда как выражение «*aliquid rei habitae et res ipsa aliquo modo positive*» [«нечто от имеющейся вещи и сама вещь, некоторым позитивным образом»] должно обозначать тварную сущность, «аналогичный» Богу субъект, который всегда пребывает в потенции относительно этого *esse ab alio*, сообщающего ему аналогическое достоинство *ens*. Таким образом, различие между двумя *esse*, божественным и тварным, которое на миг кажется здесь обрисованным, приводит нас к характерному для Экхарта способу различения Бытия и сущности. Однако в тексте об аналогии атрибуции, приложенной к бытию, динамичный характер отношения всего сущего к Богу тотчас стирает намеченное различие между двумя «видами бытия»: Бытие — одно, и если имеются два субъекта, которым оно предидируется по-разному, то тварный субъект существует лишь через отношение к Бытию-Богу. Майстер Экхарт не захотел изменить динамичной природе потока *ipsum esse*, которого «нищая» сущность не в силах удержать; он не попытался запрудить этот поток в сущностях, реально атрибуировать его «тому или иному сущему», дополнив «истину аналогии» всех вещей, «вкушающих Бога», аналогией пропорциональности, придающей «вкушаемому» бытию сущностную устойчивость. Именно непрерывность этого вкушения *esse*, именно ненасытное алкание божественной Формы удерживает сущности в бытии, не позволяя законным образом рассматривать их «в самих себе», в рамках тварного: взятые в их отличии от *esse*, сущности суть чистое ничто. Если нужно отличить тварную сущность от принимаемого ею божественного *esse*, это возможно сделать, только мысля ее как ничто, как «это сущее», которое принимает позитивный смысл только в динамичном контексте акта творения.

11. *A Deo et in Deo [От Бога и в Боге]*

Итак, тварная сущность онтологически следует за «самим бытием», которое она принимает *ab alio*. Она также оказывается позднейшей по отношению ко всем «общим терминам»: «трансценденталиям», взаимно-обратимым с *esse*, и «духовным совершенствам», которые тварный субъект принимает не по способу акцидентальных качеств, что Майстер Экхарт уточняет в общем Прологе к «*Opus tripartitum*»³⁴⁵. Так как *esse*, принимаемое тварной сущностью *ab alio*, есть «Бытие-Бог», оно не может зависеть от чего бы то ни было и не принимается *ab alio* в божественный субъект, с которым тождественно. Напротив, все сущее зависит от него:

бега. Он всегда вкушает бег, ибо бежит. Но всегда от бега алчет бега, ибо любит бег, и любит бег ради бега. И, таким образом, любит то, что любит, ради него самого, любовь ради самой любви. Августин в книге IX *О Троице*, в главе первой, а подробнее в книге XV, главе второй, рассуждая о следующих словах псалма: 'Да веселится сердце ищущих Господа', и еще: 'Ищите лица Его всегда', разъясняет сказанное здесь: 'Ядущие меня еще будут алкать'. См. св. Августин: PL 42, coll. 959–961; 1057–1058.

³⁴⁵ LW I, pp. 152–153, n. 8.

все существует «от Него, через Него и в Нем». Стало быть, «*ipsum esse et quae cum ipso convertibiliter idem sunt*» [«Само бытие и то, что тождественно ему в силу взаимообратимости»]³⁴⁶ имеет начало не в творениях; напротив, творения начинают быть благодаря деятельному присутствию Первопричины: это присутствие некоторым образом предшествует сущности, в коей становится явным *esse ab alio*.

Здесь острее, чем где бы то ни было, чувствуется скудость богословских выразительных средств и недостаточность любого воображения, оказывающегося ложным. Непосредственное присутствие бытия, которое «предшествует» тварной среде, где оно присутствует: вот то, что должно казаться нам абсурдным. Заметим, однако, что привычное нам выражение *creatio ex nihilo* отнюдь не обычно — в той мере, в какой «ничто» наводит на мысль о некоей чужести, предшествовавшей творению. В обоих случаях речь идет о предельных понятиях, о границах, где ресурсы человеческого мышления и языка истощаются. Если христианскому теологу нельзя избежать этих подводных камней умозрения, он все же пытается, чаще всего, не сталкиваться с этими опасными проблемами напрямую. Так, не выходя в своей естественной теологии за рамки тварного сущего, св. Фома Аквинский проводит различие сущности и *esse* в структуре *entia*, а затем позволяет разглядеть на фоне творений присутствие божественного вливания, творческую энергию, которая выводит из небытия как сущности, так и сущетвования. Возможна ли такая осмотрительность для теолога вроде Экхарта, с его интеллектуальным темпераментом, и для целей, преследуемых мистиком? Мысль Майстера Экхарта все время удерживается на пределах постижимого. Вместо того, чтобы избегать рискованных ситуаций, этот сын тюрингского рыцаря устремляется навстречу подстерегающей мышление опасности, преодолевая границы, указанные Аквиноматом человеческому умозрению. Кроме того, нужно отметить, что границы безопасности в умозрении у Мастера Экхарта крайне узки³⁴⁷, потому что в его универсуме, не привязанном к существованию, *ipsum esse* — это Бог. Божественность проявляется в тварных сущностях, пронизывает их, не укореняясь в них, словно свет, который освещает темную среду; и невозможно говорить о бытии творений, не затрагивая в то же время непосредственного присутствия Бога во всем сущем и изначального небытия всех вещей. Чтобы вести об этом речь, приходится обращаться к диалектике или к аналогии атрибуции — этой «диалектизированной» аналогии, которую мы теперь смогли бы опознать и в тех текстах, где отсутствует технический термин *analogia*: в двух латинских прологах и в немецких творениях Майстера Экхарта.

Экхарт именно потому пытается «просверлить» слабую оболочку тварных сущих и найти в них Бога³⁴⁸, что творения суть «конечные

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Ср. выше, с. 135–138.

³⁴⁸ *Die Rede der Unterscheidung*, VI: «...er muoss lernen die ding durchbrechen, und

аналоги, вечно алчущие божественной бесконечности бытия, истины, благодати»³⁴⁹. Творения в той мере становятся препятствиями для познания Бога и любви к Нему, в какой к ним привязываются и хотят рассматривать их сами по себе, как некое благо, которым пользуются. Для человека, отрешенного от собственного ограниченного бытия, творения всегда представляют собой «путь к Богу»³⁵⁰. Равным образом можно было бы сказать: творения представляют собой путь к Богу для того, кто ведаёт «истину аналогии»³⁵¹, так как через нее мы узнаём о бесконечном превосходстве божественных атрибутов и о нищете, более того, о «ничтожности» творений³⁵². Но эта ничтожность второстепенного члена аналогии делает его прозрачным для божественной полноты: «Всякая тварь полна Бога, она — как книга», из которой отрешенный от тварного мира человек мог бы познать Бога, не нуждаясь в наставлении по-

sîn got darinne meinen, und den krefteclich in sich kûnnen verbilden in einer wesentlichen wîse» [«Ему надо научиться прорываться сквозь вещи и в этом обретать своего Бога и уметь запечатлеть Его крепко, существенным образом»]. — Éd. E. Diederich, in *Kleine Texte...*, p. 12, ll. 4–7; rééd. J.A. Bizet, in *Mystiques allemands du XIV^e siècle* (Aubier 1957), p. 131, ll. 13–15.

³⁴⁹ *Exp. in Eccl.*, Den. 583; C, f^o 81^{va}, l. 57 — 81^{vb}, l. 1; LW II, p. 272, n. 43: «Deus autem, cum sit veritas et bonitas infinita et esse infinitum, omnia quae sunt, quae vera sunt, quae bona sunt, ipsum edunt et ipsum esuriunt: edunt quia sunt, quia vera sunt, quia bona sunt: esuriunt quia ipse infinitus est» [«Поскольку Бог есть бесконечная истина и благодать и бесконечное бытие, все сущие, будучи истинными и благами, его вкушают и алкают: вкушают, поскольку суть, поскольку истинны и поскольку благи; алкают, поскольку Он бесконечен»].

³⁵⁰ Pf., *Pr. LXXVI*, 1, p. 238, ll. 30 ss.

³⁵¹ Ср. такое понимание аналогии атрибуции в *Serm. Lat. XLIV*, 2 (Omnia parata. Venite ad nuptias), LW IV, p. 372, n. 446: «Rursus notandum quod omnia parata sunt servire Deo, quia res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis <habens>, sic omnis creatura pari modo servit Deo. Hinc apud Augustinum nutus Dei sunt et indicant amandum esse Deum, qui fecit illas» [«Далее, надлежит заметить, что всё готово (Мф 22, 4) служить Богу, ибо одна и та же вещь заключена в причине и следствии, образующих аналогию, различаясь лишь модусом. Поэтому само имя здесь служит признаком аналогии, то есть того, что и там, и здесь пребывает одно и то же, но как предыдущее и последующее. Следовательно, как веноч служит вину, указывая на него, и как моча служит здоровью живого существа, не заключая в себе вовсе ничего от здоровья, так всякая тварь точно так же служит Богу. У Августина творения суть знаки Бога и указывают на то, что следует возлюбить Бога, их сотворившего»]. — Св. Августин, *Исповедь*, X, 6, 8 и XI, 4, 6.

³⁵² Таков вывод, сделанный в *expositio* на стих *Qui edunt me, esuriunt* (Den. 592; C, fo 83ra, ll. 17–23; LW II, p. 290, n. 61: «Melius est igitur verba praemissa exponere ut supra exposita sunt. Nam illae expositiones fundatur omnes et singulae super aliqua excellentia divinatorum, puta Dei infinitate, simplicitate, puritate, prioritate et huiusmodi, et docent creaturarum infirmitatem respectu Dei, aut potius in se ipsis nullicitatem» [«Итак, лучше толковать приведенные выше слова так, как они истолкованы. Ибо эти выражения опираются все вместе и по отдельности на некое божественное превосходство, а именно, на бесконечность Бога, Его простоту, чистоту, первенство и тому подобное, и учат нищете творений перед Богом, а вернее, их ничтожности как таковых»].

средством проповедей³⁵³. Употребление аналогии пропорциональности искажает это видение мира: утверждая реальность тварного бытия и тварных совершенств — хабитусных и акцидентальных, этот тип аналогии сообщает творениям матовость, непроницаемость для проявления Бога в тварной «среде» и, что еще хуже, позволяет до некоторой степени оправдать эту привязанность к «собственному бытию» творений, которая и является для тюрингского мистика корнем греха. Таким образом, используемая Майстером Эхкартом аналогия атрибуции отвечает не только требованиям его онтологии, его учения о единственном бытии, но и самым основаниям его морали, в частности, учению о духовных совершенствах «праведника» или «мудреца» — сынов нетварной Праведности и Премудрости. Несомненно, именно в таком контексте аналогия атрибуции у Эхкарта привлекла внимание кельнских инквизиторов³⁵⁴.

Осужденный фрагмент³⁵⁵ ясно выражает учение Масйтера Эхкарта об отношении аналогического субъекта к форме-предикату, которая принадлежит лишь Богу, или, вернее, которая и есть сам Бог в его отношении к тварным субъектам. После всего, что мы выяснили, анализируя тексты из *Толкования на книгу Сираха*, мы понимаем, что здесь речь идет о непосредственных сообщениях, идущих от Бога и «не-укорененных» в субъекте, их принимающем. Бытие и его «трансцендентальные» аспекты, равно как и духовные совершенства, суть собственно божественные атрибуты, к которым творения причастны, но не удерживают их в границах своих собственных природ, то есть не обладают ими так, как обладают укорененными в субстанциях сущностными формами или как ацкиденциями, принимающими бытие от своего субъекта. Здесь имеет место обратная ситуация, ибо здесь именно субъект, тварное *id quod est*, содержится в предикате, или в божественном *Quo est*, в *Esse* и в нетварных совершенствах. Субъект всецело зависит от них, начиная быть, быть-единым, быть-истинным, благим, мудрым³⁵⁶ и т. д. в этих определениях, которые не прилепляются к нему, тварному субъекту, но к которым, на-

³⁵³ *Serm. All.* 9, DW I, p. 156, ll. 7–9.

³⁵⁴ См. выше, с. 137–138.

³⁵⁵ Первый обвинительный акт, art. 6 (*Archives.*, I, p. 169): «...qualitates elementares univoce accipiunt esse a subiecto, per subiectum et in subiecto. Analogicae vero, puta iustitia, veritas et huiusmodi, non sic, sed e converso. Non enim accipiunt esse a subiecto sed subiectum accipit ab ipsis et per ipsis et in ipsis esse iustum, verum, bonum et huiusmodi, quae sunt priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis, sicut pulchre docet Augustinus, De trinitate Libro 8°, capitulo 3°» [«...элементарные качества унивокально принимают бытие от субъекта, через субъект и в субъекте. Аналогические же качества, а именно, праведность, истина и тому подобное, не так, а противоположным образом. В самом деле, не они принимают бытие от субъекта, а субъект принимает от них, через них и в них бытие праведным, истинным, благим и тому подобное. Эти качества первее своих субъектов и сохраняются по уничтожении своих субъектов, как прекрасно учит Августин в книге восьмой *О Троице*, в главе третьей)]. — *De trinitate*, I, VII, c. 5: PL 42, col. 942.

³⁵⁶ *Prol. Gener.*, LW I, p. 152, n. 8. См. Procès de Cologhe: обвинение, I, § 3, art. 3–7 (*Archives.*, I, pp. 171–174); ответ Майстера Эхкарта (*ibidem*, pp. 193–194).

против, он прилепляется и на которые «опирается» (*innititur*). Таков аналогический способ бытия твари по отношению к Первопричине: сцепляясь с абсолютным *Quo est*, с божественной формой *Esse*, тварное *quod est* выступает как всего лишь *modus ipsius esse*³⁵⁷, как способ быть причастным к *esse*, не «имея» его формально. В самом деле, бытие этих «аналогических качеств», к которым тварь причастна на правах пользования, не «начинается»³⁵⁸ в тварном и тленном субъекте: будучи нетварными, они онтологически предшествуют ему. «Начинается» как раз субъект, принимая «от них, через них и в них» бытие праведным, истинным, благим и т.д. Пассивность субъекта «аналогична» активности Формы-*Esse*: мир начинается с началом времени, а действие творения остается со-вечным рождению Сына. Парафраз библейского текста: *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* [«Ибо все из Него, Им и к Нему»] (Рим 11, 36) призван обозначить как внешний, так и внутренний характер аналогии творений Богу: сообщение бытия и совершенств *totaliter ab extra* [всцело извне]³⁵⁹, *ab alio*, означает, что субъект не имеет их *in se ipso, ente creato* [в самом себе, тварном сущем]³⁶⁰; а это значит, что тварь обладает ими исключительно от Бога, коего «вкушает», никогда не насыщаясь.

Один отрывок из *Толкования на книгу Сираха* покажет нам, что аналогия атрибуции у Майстера Экхарта предполагает не только трансцендентность Бога, но и момент имманентности тварных следствий Первопричине. Эта имманентность служит основанием инверсии, обнаруженной нами в отношении между тварным субъектом и нетварными атрибутами, которые он принимает по аналогии или, вернее, в которые он принимается. Речь идет о свойстве, отличающем Первую причину от всех прочих причин³⁶¹: «...*omnis causa secundaria producit effectum a se quidem, sed non in se; propter quod effectus talem causam bibit quidem, sed non sitit proprie. Causa vero prima omnem effectum producit ex se et in se. Ratio est, quia extra primam causam nihil est. Quod enim extra causam primam, Deum scilicet, est, extra esse est, quia Deus est esse. Propter [quod] utrumque praemissorum, scilicet quod omne creatum est ab ipso et in ipso, ex se et in se, Deo, bene dictum est: 'Qui edunt me', etc.*» [«...любая вторичная причина производит следствие хотя и от себя, но не в себе; поэтому следствие такую причину хотя и пьет, но не жаждет в собственном смысле. Напротив, Первая причина производит любое следствие из себя и в себе. Это объясняется тем, что вне Первой причины нет ничего. В самом деле, что внеположно Первой причине, то есть Богу, то внеположно бытию, ибо

³⁵⁷ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 28, n. 21: «...singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innititur, ipsi inhaeret... sine ipso esset nihil et non esset» [«...каждое из них (тварных сущих) в себе и из себя, поскольку оно есть, есть модус самого бытия, опирается на него, укореняется в нем... без него оно было бы ничем, и его не было бы»].

³⁵⁸ См. выше, с. 116–117.

³⁵⁹ См. выше, текст, цитированный на с. 152–153.

³⁶⁰ См. выше, цитированный текст, с. 152–153.

³⁶¹ Den. 586; C, f° 82^{ra}, ll. 42–50; LW II, p. 277–278, n. 49.

Бог есть бытие. Поэтому верно сказано об обеих предпосылках, то есть о том, что все тварное от Него и Им, из Него и в Нем, в Боге: 'Ядущие меня', и т.д.». Ссылка на св. Августина дает понять, что творение *ex nihilo* есть перманентный акт, сохраняющий все вещи в бытии, то есть в Боге: «*fecit Deus omnia, non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*» [«Бог создал все вещи: не создал и удалился, но они пребывают из Него в Нем»]³⁶². Если *ex illo* предполагает в качестве внешнего условия двойственность, «различие» тварных сущностей, принимающих *esse ab alio*, то *in illo*, напротив, должно напоминать нам о единстве *ipsum esse*, о его не-инаковости, или «неразличии», в силу чего бытие и духовные совершенства скорее принимают и содержат в себе тварного субъекта, нежели принимаются им и содержатся в нем, вне Бога. Цитата из книги Сираха, в которой Экхарт усматривает «истину аналогии», отвечает этому двойному условию: 1) быть вне Первой причины означать «быть чистым ничто», в соответствии с сущностью твари, в той мере, в какой производящая причинность предполагает внешний характер следствия; 2) быть в Первой причине означает быть в Боге причастным полноте бытия и духовных совершенств, поскольку «быть-одним-с-Богом» есть высшая цель, к которой стремятся все творения: цель, осуществленная раз и навсегда в божественной вечности. Таким образом, производящая причинность Первопричины немыслима без целевой причинности, пробуждающей во всем сущем неутолимое алкание *Ipsum Esse* и открывающей перед наделенными интеллектом сущими путь неограниченного уподобления Богу³⁶³. Нельзя отделить производящую причинность от причинности целевой *in spiritualibus et divinis* [в духовных сущих и в Боге], где нет промежутка между «прежде» и «после», где начало и конец творения совпадают. Стремясь к своей конечной цели, творения не удаляются от производящей Первопричины, а все более прилепляются к своему началу, «*si tamen Deus et divinum pure est quod editur et bibitur*» [«если только едят и пьют одного лишь Бога и божественное»]³⁶⁴.

Заметим, однако, что цель, несмотря на ее превосходство над производящей причинностью («вхождение» творений более совершенно, чем их «исхождение»)³⁶⁵, все же остается внешней причиной, которая влечет все сущее к Богу, побуждая его прилепляться к Нему в неутолимом желании божественной полноты. Истинная интериорность, принадлежащая формальной Причине, не знает противопоставления «внешнего»

³⁶² *Ibidem*, ll. 52–53. — *Conf.*, IV, 11–12 (nn. 17–18): «*Sed longe his melior qui fecit omnia, et ipse est Deus noster, et non discedit, quia nec succeditur ei... Hunc amemus: ipse fecit haec et non est longe. Non enim fecit et abiit, sed ex illo in illo sunt*» [«Насколько же лучше их тот, кто создал все, — Бог наш; и Он не уходит, ибо нет Ему смены... Возлюбим Его: Он создал это, и Он недалеко. Ибо Он не создал творения и удалился, но они пребывают из Него и в Нем»] (éd. Les Belles-Lettres, I, p. 79).

³⁶³ О пути уподобления Богу см. начало предыдущей главы.

³⁶⁴ См. выше, прим. 344 к настоящей главе.

³⁶⁵ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 213–215

и «внутреннего»³⁶⁶, «исхождения» и «вхождения». Стало быть, она за-предельна производящей и целевой причинности, обозначающих в творениях действие божественной Формы; запредельна она и пути бесконечного уподобления творений Богу, ибо бесконечность трансцендентна подобию. Это «бытие-одним-с-Богом» — запредельно ли оно аналогии тварей Богу? Да, потому что аналогия предполагает внешнюю соотнесенность тварного субъекта с Первопричиной, коей он не соприсроден³⁶⁷; нет, благодаря вневременному отношению конкретного к абстрактному, праведного к Праведности, Сына к Отцу, вечно рождающему Сына. Чтобы понять это тайное основание аналогии у Майстера Экхарта, мы должны исследовать его теорию тройной причинности — производящей, формальной и целевой — в свете тринитарной теологии.

Глава шестая

Imago in speculo [Образ в зеркале]

1. Божественность как форма и божественное 'Quo est'

Рассмотрев различные стороны отрицательного и положительного богопознания у Майстера Экхарта, мы в итоге замечаем, что его динамичная мысль, не сводимая к доктринальной устойчивости жесткой системы, сохраняет верность самой себе несмотря на принимаемые ею изменчивые перспективы: она всегда остается прежде всего «аналогической». Аналогия в мысли Майстера Экхарта — не новый доктринальный элемент, который мы внезапно обнаружили в предыдущей главе, чтобы присоединить его к другим моментам, более или менее существенным для понимания философии бытия. В самом деле, речь идет не просто о предикации бытия и совершенств, приписываемых Богу и творениям, а в первую очередь о духовной установке перед лицом божественного и тварного: установке изначальной, определяющей все доктринальные решения тюрингского мистика.

Говорить о том, что Майстер Экхарт практиковал «аналогию атрибуции», означает прилагать к его философии технический термин, изобретенный почти через два столетия после его смерти и обозначающий в наследии св. Фомы Аквинского, которое было инвентаризировано Каэтано, определенный тип аналогической предикации. Тем не менее, если мы хотим *grosso modo* [в общих чертах] охарактеризовать принцип

³⁶⁶ См. выше, с. 68–69.

³⁶⁷ См. выше, с. 104–106.

аналогии, как его мыслил Майстер Экхарт, следует принять этот лингвистический анахронизм: он употребляется как условное обозначение отношения, в коем второстепенные члены аналогии зависят от субъекта — единственного, кто реально обладает некоторым формальным содержанием. Хотя сам термин чужд Экхарту³⁶⁸, тип отношения, им обозначаемый, вполне соответствует той «*veritas analogiae rerum omnium ad ipsum Deum*» [«истине аналогии всех вещей самому Богу»]³⁶⁹, которой немецкий доминиканец хранил верность во всех своих трудах, не заботясь, как правило, об «аналогическом» оформлении своей мысли. Разве множество других христианских богословов задолго до Экхарта не «практиковали аналогию», не замечая этого, никогда не формулируя учения об аналогии и даже не упоминая этого термина?

Было верно замечено, что аналогия атрибуции лучше всего согласуется с умозрением мистиков³⁷⁰. Если признать, что чрезвычайно требовательный Бог мистиков не допускает в мысли желающих достигнуть Его в Нем самых никаких соображений относительно тварных сущих, которые не были бы непосредственно подчинены высшей цели единения, то придется согласиться с тем, что единственной «аналогией», способной удовлетворить мистика (который в то же время является философом, размышляющим о проблеме бытия), будет так называемая аналогия «атрибуции». В самом деле, только аналогия, не оставляющая места какой бы то ни было автономии тварного порядка, сможет поистине служить достижению Бога на пути единения, ибо она выявляет ничтожность всего именуемого собственным бытием творений и в то же время выявляет единство бытия с Богом, или, вернее, единственность Бытия, которое есть Бог, причастуемый всеми сущими. «*Ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius*» [«На это указывает само имя аналогии, то есть присутствия одного в обоих, но как предыдущего и последующего»].

Механизм экхартовской аналогии (если можно так выразиться) включает в себя три элемента, определяемых в терминах логики как два разных субъекта и один-единственный предикат. Вряд ли можно претендовать на то, что этот единственный предикат — общий тем двум субъектам, которым он атрибутируется. Ибо собственно и безусловно он атрибутируется лишь первому из них; второй же получает его при определенных условиях: постольку, поскольку зависит от первого в самом своем бытии субъекта атрибуции, никогда не подобающем ему в собственном смысле. Если добавить, что оба субъекта конкретны, тогда как предикат чаще

³⁶⁸ Как чужд он и св. Фоме, который называет «аналогию атрибуции» *convenientia proportionis* [отношением пропорции, отношением соразмерности], разделяя ее на два класса: *ab uno principio* [от одного начала] и *ad unum finem* [к одному завершению] (*De veritate*, q. 2 а. 11; *In I Eth.* Lectio 7). См. Penido, *op. cit.*, p. 31.

³⁶⁹ См. выше, гл. 5, прим. 307.

³⁷⁰ Penido: «аналогия атрибуции подобает мистикам». *Op. cit.*, p. 40.

всего принимает абстрактное выражение, мы увидим, что введенное Боэцием различие между *id quod est* и *quo est* может без труда прилагаться к обоим аналогическим субъектам и к предикату — *analogon*'у. Оставив язык логики, определим тогда этот *analogon* в терминах метафизики: это форма, которая в собственном смысле принадлежит главному члену аналогии и ведет себя как *quo est* по отношению к меньшему ее члену. В философии бытия эта форма-*analogon* будет самим бытием — *ipsum esse*, тождественным сущности первого субъекта. Она отлична от сущности второго субъекта, начинающего быть сущим, *ens*, только через принятие *esse ab alio*, подобно тому, как воздух освещается лишь через присутствие солнечного света. Отсюда ясно, насколько тесно различие между *esse* и сущностями творений связано у Майстера Экхарта с его пониманием аналогического отношения творений к Богу. Только Бог есть Бытие в собственном смысле, ибо только в Нем субъект и предикат, *quod est* и *quo est*, сущность и *esse* тождественны. Стало быть, Он есть единственное *Ens* Парменида и Мелисса³⁷¹, тогда как творения, множественные *entia*, будучи всегда отличными от божественной Формы *esse*, не являются ни сущими через себя, ни даже сущими в себе, ибо *Esse*-форма, присутствующая во всем сущем, формально не прилепляется ни к чему. Следовательно, «быть» в собственном смысле этого слова означает «быть-Богом», то есть обладать тем же формальным началом *esse*, которое служит предикатом в рефлексивном утверждении божественного субъекта: «*Ego sum qui sum*». Коль скоро это так, мы ни в чем не погрешим против традиции Боэция и мысли Майстера Экхарта, если отождествим божественную форму *esse* с общей Божественностью трех Лиц.

Но здесь нас подстерегает новая трудность: если Божественность-форма есть объект неутолимого желания со стороны «аналогичных» Богу творений, то, видимо, творениям навсегда должно быть отказано в состоянии «обожения»³⁷², если только единение с Богом не произойдет за пределами аналогии, на уровне унивокации между субъектом и формой, конкретным и абстрактным³⁷³. Но разве обожение, упраздняющее аналогическое отношение к Богу, не оказалось бы с необходимостью упразднением твари как таковой? Можно ли впустить эту унивокацию в формальную причинность, осуществляемую божественной Сущностью, не распахнув дверь мистическому пантеизму в доктрине единения? Прежде чем ответить на этот вопрос, указав на роль, которую призвана играть Божественность-форма в окончательном «обожении», рассмотрим аналогическое отношение творений к Богу *in via* [в земной жизни].

³⁷¹ *Serm lat.* XLIV, 2 (цит. выше, прим. 351 к главе 5).

³⁷² См. выражения *deiformis*, *deiformatio*, *deiformitas* в *Exp. in Io.*, LW III, p. 104, n. 119; p. 105, n. 120; и в *rationes Equardi*, цитированных Гонсалве (LW V, p. 60, n. 9; p. 63, n. 18).

³⁷³ Можно было бы истолковать это в смысле пассажа из *Exp. in Io.*, LW III, p. 104, n. 119, если бы мы хотели понять унивокальность праведных (между собой и с человеческой природой Христа) в смысле унивокального отношения к праведности.

Это позволит понять, не подразумевает ли сама зависимость тварного *quod est* от божественного *Quo est* своего рода формальной причинности, несмотря на все сказанное выше о «не-укорененности» аналогической Причины бытия в тварных *entia*.

Вводя понятие абсолютной формы *esse*, божественного *quo est* тварных сущих, Майстер Эхкарт примыкает к традиции платонизирующего аристотелизма, представленной Боэцием³⁷⁴, развитой Гильбертом Порретанским и обогащенной, начиная с середины XII в., идеями Авиценны³⁷⁵. Мы вправе задаться вопросом, не пытался ли тюрингский доминиканец различать в Боге, как это делал Гильберт, абстрактный предикат, или *forma qua est Deus* [форму, через которую существует Бог], и конкретный субъект, то есть божественное *quod est*. Латинские труды Эхкарта не позволяют ответить на этот вопрос утвердительно. Напротив, мы видим, что он вслед за Моисеем Маймонидом решительно настаивает на абсолютном тождестве сущности-субъекта с *esse*-предикатом, или формой, в этой божественной «Достаточности», не приемлющей никакого различия³⁷⁶. Субъект высказывания, отличный от предиката, никогда не бывает совершенным: «*Imperfectionem habet enim subiectum iuxta nomen suum imperfectum, sicut materia*» [«Субъект, например, материя, согласно своему несовершенному имени характеризуется несовершенством»]³⁷⁷. Напротив, предикат всегда выступает формальным дополнением — «*semper se habet ut forma*», — от которого субъект принимает собственное совершенство. В учении о бытии *quod est* становится у Эхкарта эквивален-

³⁷⁴ *De Trinitate*, 2 (PL 64, col. 1250 B): «...sed potius oportebit ipsam inspicere formam, quae vera forma nec imago est, et quae esse ipsum est et ex qua esse est; omne namque esse ex forma est» [«...но вернее следовало бы рассмотреть саму форму, которая есть истинная форма, а не образ, и которая есть само бытие, и от которой бытие: ведь всякое бытие — от формы»]. — Ср. у Майстера Эхкарта следующее место из *Exp. in Io.* (С, ф° 108^{va}, ll. 2–8): «Esse autem omne est a forma, vel forma est in ipso et per ipsam solam res habet esse. Ipsa principium formaliter essendi, cognoscendi, amandi et operandi. Unde homo divinus, amator formae divinae, nescit nec amat ipsum Deum ut efficiens sive creator, nec ut finem, nisi in quantum efficiens et finis sunt in ipso Deo ipsa forma et esse Dei et unum cum illo» [«Но всякое бытие — от формы, то есть форма пребывает в нем, и только через нее вещь обладает бытием. Она есть формальное начало бытия, познания, любви и действия. Поэтому божественный человек, любящий божественную форму, лишь постольку знает и любит самого Бога как производящую и творящую причину, а также как цель, поскольку производящая и целевая причины суть в самом Боге сама форма и бытие Бога и составляют с ним одно»].

³⁷⁵ М. Н. Vicaire, *Les porrétaïns et l'avicennisme avant 1215*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XVI (1937), pp. 449–482. Что касается текста Боэция, приведенного в предыдущем примечании, автор этого важного исследования напоминает, что «форма», о которой здесь идет речь, — это божественность (р. 454).

³⁷⁶ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 25–26, nn. 19–20. См. сказанное выше о «достаточности»: гл. 3, прим. 22–32.

³⁷⁷ Конрад Вайс в своем издании *Exp. in Ex.* предлагает другую конъектуру, исправляя поврежденный текст этого места в двух рукописях: «[Imperfectum] habet enim <se> subiectum iuxta nomen suum imperfectum sicut materia» [«Ибо несовершенен субъект, согласно своему несовершенному имени, например, материя»].

том «нищей» (*mendica, egena*) сущности, которая не самодостаточна для того, чтобы реально быть, но зависит «от иного» (*eget alio*), в то время как *quo est* получает смысл божественной Формы. Именно это *Esse*, взятое в абсолютном смысле, Гильберт Порретанский отличал от *esse aliquid* [бытия чем-то] твари в боэциевском *id quod est*: отличал для того, чтобы не изолировать его вовсе от Бога³⁷⁸. Та же забота свойственна и Майстеру Экхарту, который стремится сохранить «непосредственность» Бога и «неразличность» *ipsum esse*, принятого творениями. Но логические схемы Порретанца обретают у тюрингского доминиканца метафизическую плоть: *esse aliquid* становится субстанциальной формой, началом определенного *hoc esse*, коим тварные вещи обладают сами по себе, в собственных природах. Тварное *id quod est* Боэция и Гильберта становится конкретным субъектом, субстанцией. Имя *ens* подобает ей по аналогии, в той мере, в какой она причастна абсолютной форме *Esse*, атрибутируемой Богу — единственному *Ens* в собственном смысле³⁷⁹.

Твердо отстаивая совпадение в Боге *quo est* и *quod est*, которые различаются лишь в тварных сущих, Майстер Экхарт, видимо, не выполнял (по крайней мере, в латинских сочинениях) той аналитической процедуры, которую выполнил Порретанец: она требует различать в божественном Бытии конкретное *Ens* и абстрактное *Esse*, благодаря которому Бог есть то, что Он есть. Хотя в некоторых немецких проповедях³⁸⁰ Экхарт противопоставляет Божественность (*gotheit*) Богу (*got*), превознося «одиначество Божественности» превыше «Троицы, ее являющей», это различие, сколь бы тревожным и причудливым оно ни казалось, имеет лишь отдаленное родство с аналогичным различием у Гильберта, осужденным на Реймском соборе 1143 г. Не входя пока в подробное рассмотрение этого пункта в мистической доктрине Майстера Экхарта, ограничимся в данный момент несколькими замечаниями: 1) различие между Богом и Божественностью затрагивает два аспекта — внешний и внутренний, в которых творения *in via* мыслят одну и ту же простую реальность, тем самым противопоставляя друг другу два уровня оптической ошибки, которая в земной жизни неизбежна³⁸¹; 2) представление о действующем Боге, противостоящем пассивности тварного, соответствует внешнему характеру первой Причины по отношению к тварным следствиям, тогда как Божественность, в коей вовсе нет действия, предстает перед творениями как высший термин единения, по ту сторону всякого отношения следствия к Причине; 3) недействующая Бо-

³⁷⁸ М. Н. Vicaire, *op. cit.*, pp. 461–462. — См. Комментарий Гильберта Порретанского на *De Hebdomadibus* Боэция, PL 64, col. 1325 c.

³⁷⁹ «...Solutus Deus proprie est ens» [«...только Бог в собственном смысле есть сущее»]. *Prologue à l'op. propos.* Bd. I, pp. 168–169, n. 5. См. выше, гл. 3, прим. 280.

³⁸⁰ Pf., *serm.* 56, p. 181, ll. 3–18. Aubier, p. 246. J. Quint, *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, München 1955, pp. 272–273. Pf. *serm.* 76, p. 241, l. 38 — p. 242, l. 5. Aubier, 241–242. Cp. Pf. *Serm.* 87, p. 281, ll. 20–35 (Aubier, 255–256; Quint, 304–305).

³⁸¹ См. выше, гл. 2 и гл. 4.

жественность — не абстрактная Сущность Гильберта, формальное начало конкретного Бога, а внутренний покой «Бога в себе», *Deus absconditus* [«сокрытый Бог», см. «Тearхию» Дионисия], непознаваемый вне его сущностного единства; 4) будучи явленным в Троице, то самое «Божество»³⁸², которое остается неотличным от «Бога» во внутрибожественной жизни (где оно никогда не выступает «формой» *quo est* абсолютного *Ens*), предстает как формальное основание нераздельного действия Троицы в творениях³⁸³. Это — *Esse*, «начало всякого божественного действия», абсолютная форма действия, простирающаяся на все, что есть или может быть³⁸⁴. «Порретанизм» Майстера Экхарта в латинских сочинениях сводится к этой внешней функции божественности: в той мере, в какой аналогическое отношение творений к Богу предполагает форму, «*secundum quam analogantur*» [«согласно которой они аналогичны»]³⁸⁵, форму *Esse* надлежит отличать от абсолютного *Ens* Бога. Это божественное *Quo est* обращено к тварному *quod est*, к «нищим сущностям» творений, которые «едят» *Esse*, будучи *entia*, но всегда алчут еще, ибо их *quod est*, недостаточное, чтобы быть через себя, всегда остается отличным от *Esse*-формы, от божественного *Quo est*, тождественного *Quod est* в нетварном, абсолютном и единственном *Ens*.

Есть резон говорить о том, что понятие бытия у Гильберта Порретанского, противостоящее десяти категориям, остается унивокальным: речь идет об «*essentia quae principium est*» [«сущности, которая есть начало»], о Божественности, которой извне причастны тварные сущие³⁸⁶, «ибо у Гильберта еще нет идеи *аналогической* причастности божественному Бытию со стороны творений»³⁸⁷. Равным образом можно было бы найти у Экхарта определенную унивокальность понятия бытия — в той мере, в какой бытие принимает у него абсолютный смысл, связанный

³⁸² Мы сохраняем термин «Божество» для обозначения *gotheit*, «Божества», о котором идет речь в немецких сочинениях и которое «превыше» Бога. Для обозначения активной формы, действующей *ad extra* [вовне], мы будем использовать термин «божественность».

³⁸³ «*Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipsum esse et sub ratione esse. Propter quod indivisa sunt opera trinitatis, in creaturis quidem, quia trium personarum est unum esse. Secus in increatis, ubi Pater generat, non Filius, Spiritus Sanctus spiratur et non spirat notionaliter*» [«Бог всецело есть бытие и действует в творениях через само бытие и в качестве бытия. Поэтому в творениях дела Троицы нераздельны, ибо у трех Лиц одно бытие. Иначе в нетварном, где Отец рождает, не Сын; Святой Дух исходит, а не дает исходить»]. — *Exp. in Sap. Archives.*, III, 344.

³⁸⁴ *Exp. in Ex.*, Cus. 21, f° 43^{ra}, l. 56 — 43^{rb}, l. 2: «*Omne agens potest naturaliter, et omnia illa et sola illa quae continetur sub forma quae in ipso est principium actionis. Sed esse est principium omnis actionis divinae. Igitur Deus potest omnia quae sunt et esse possunt*» [«Любой деятель может по природе то, причем все то, и только то, что подлежит форме, которая в нем есть начало действия. Но бытие есть начало всякого божественного действия. Следовательно, Бог может осуществить все, что есть и может быть»].

³⁸⁵ См. выше, гл. 5, прим. 317.

³⁸⁶ *De Trinitate*, PL 64, col. 1268 D — 1269 A. Цит. в работе: А. Hayen, *Le concile de Reims...*, p. 81.

³⁸⁷ А. Hayen, *ibidem*.

исключительно с божественной Формой. Следовательно, это понятие не может одновременно предикцироваться Богу и творениям и обладать в обоих случаях реально различным смыслом. Вот почему Майстер Экхарт пользуется исключительно аналогией атрибуции. В самом деле, *esse ab alio* творений всегда остается тем же *esse*, которое в Боге тождественно абсолютному *Ens*, Бытию через себя. *Esse*, которое есть Бог, именно потому принимает по отношению к творению характер абсолютной Формы, универсального *Quo est*, что творческое действие Бога предполагает чуждость, коей не может быть *in divinis*. Майстер Экхарт никогда не разрабатывал теологически учения, позволяющего различать *Esse = Ens* и *Esse =* Форму божественного действия *ad extra*: он утверждал их тождество в простом Бытии Бога. Тем не менее, это различие, сопоставимое с различием οὐσία и ἐνέργεια в византийском богословии, предполагается экхартовской теологией в целом: Бог (Божественность) как *Quo est*, присутствующее в творениях, есть реальный аспект, отличный от Бога-*Ens* в себе, непознаваемого в своей неотличимой от *Esse* Сущности, хотя речь идет всегда об одном и том же Боге-Бытии, тождественном самому Себе. В доктрине Экхарта динамичный характер *Esse* как Формы действия, обращенного *ad extra*, представляет собой элемент, отличающий эту доктрину от порретанской традиции. Аналогическая причастность творений «бытию, которое есть Бог», мыслится в терминах энергийного присутствия, «по примеру света в среде»³⁸⁸.

Будучи запредельным оппозиции *Quod est* и *Quo est*, субъекта и предиката, материи и формы, потенции и акта, сущности и *esse*, Бог-Первопричина так относится к своим тварным следствиям, как если бы Он был только чистой Формой, Бытием без сущности, ничем иным, как абсолютным *Quo est*. Именно в этом смысле Майстер Экхарт широко использовал тексты Авиценны³⁸⁹. В отношении к творениям Бог есть *ipsum quo est* (выражение, соответствующее здесь *ipsum esse*), и никогда — *id quod est*, нечто материальное и потенциальное; никогда не субъект, но всегда — предикат: «*De ordine praedicatorum est*», — говорит, играя словами, провинциальный настоятель ордена Проповедников Германии³⁹⁰. По отношению к этому божественному Предикату тварные субъекты всегда остаются всего лишь «материальными» и «потенциальными»: бесконечная Форма *esse* не вступает в соединение с их конечными сущностями,

³⁸⁸ [В рукописи указано только следующее: «Дать сноску об этом 'примере'. Быть может — см. выше, сближение со св. Григорием Паламой». Речь идет о параллели, проведенной несколькими строками выше, между экхартовским различием *Esse = Ens* и *Esse =* Формой божественного действия *ad extra*, и паламитским различием οὐσία и ἐνέργεια]. — Прим. изд.

³⁸⁹ См. выше, гл. 3.

³⁹⁰ *Serm. Lat.* XXV, 1: «*Gratia Dei sum id quod sum*» [«Милостью Божией я есмь то, что есмь»]. (В основном тексте — игра слов: «*de ordine praedicatorum*» можно понять как «принадлежащий к порядку предикатов» или как «из ордена проповедников». — Прим. пер.).

хотя и пронизывает их своим деятельным присутствием. Именно это отличает, помимо прочего, аналогическую причинность: форма неба не становится формой четырех элементов, которую аффицирует; божественная Форма никогда не становится формой тварных сущих, ибо остается «не смешанной» с творениями, отделенной от всего, что к ней прилепляется. Можно ли при таких условиях ожидать, что Бог Майстера Экхарта будет формальной Причиной тварных сущих, «оформляющей» их посредством *Esse* и Его трансцендентальных атрибутов или посредством свойственных Ему «духовных совершенств»? Не должно ли аналогическое отношение исключать формальную причинность и затрагивать только внешние причины — производящую и целевую?

2. Формальная причинность и божественная образцовая причинность

Достаточно обратиться к текстам Майстера Экхарта, чтобы тотчас констатировать: наши соображения, казавшиеся логически вытекающими из всего сказанного в предыдущей главе, не могут выдержать столкновения с некоторыми совершенно ясными текстами, в которых немецкий доминиканец приписывает деятельному присутствию Божественности в творениях функцию, аналогичную функции сущностной формы, «облекающей и оформляющей» материю. Единственной цитаты будет достаточно, чтобы это показать. В Прологе к «*Opus propositionum*» Экхарт говорит:

«Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est. Similiter quidquid ab uno non attingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est. Similiter de vero et bono... Est autem hoc ipsum videre in omni essentielle. Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum se tota sine medio. Similiter forma ignis totam essentiam materiae suae se tota sine medio totam simul investit et format penetrando... Igitur si forma omnis essentialis totam materiam essentiali penetratione immediate totam se tota investit et informat, potissime hoc verum erit de ipso esse, quod est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentiae» [«То в любой вещи, что не достигается, не пронизывается и не оформляется непосредственно самим бытием, есть ничто. Сходным образом, все то, что не достигается и не пронизывается, оформляясь, единым, не есть единое. Сходным образом в отношении истинного и благого... Но то же самое явствует и во всем сущностном. В самом деле, душа целиком непосредственно присутствует во всем одушевленном теле и оформляет его всецело и непосредственно. Сходным образом форма огня целиком, непосредственно и одновременно облекает и оформляет, пронизывая ее, всецелую сущность своей материи... Таким образом, если всякая сущностная форма непосредственно и всецело, пронизывая ее, облекает и оформляет всецелую сущностную материю, это будет тем более истин-

ным применительно к самому бытию, которое есть формальная актуальность любой сущности и любой формы вообще]³⁹¹.

Итак, аналогичные Богу творения, не имея в самих себе, в качестве тварных сущих, «позитивной укорененности» формы Бытия, Единства, Истины и Блага, тем не менее, «оформлены» *Esse* и его трансцендентальными атрибутами, подобно тому как одушевленное тело оформлено душой или материя огня — формой огня. Разумеется, этот последний пример не применим в собственном смысле к формальной причинности, осуществляемой Богом: ведь порождение формы огня в материи объясняется действием унивокальной причины. Между тем форма *esse* и его «взаимообратимых» атрибутов должна быть независимой в своем действии, никоим образом не прилепляться к «материи», или к пассивному субъекту, как мы это видим на примере аналогической причинности, осуществляемой природным деятелем (небом). Более того, материальность, или потенциальность субъекта, а именно, сама его способность приходить к существованию должна быть обусловлена абсолютной Формой, к которой прилепляется субъект, принимая бытие после небытия³⁹². Следовательно, пример огня, оформляющего горючую материю, затрагивает лишь один аспект формальной причинности, свойственной Богу: он соответствует моменту непосредственного и всецелого охватывания тварного *quod est* божественной формой *esse*, оставляя в стороне уникальный характер этого «оформления», не вовлекающего Форму в те субъекты, которые благодаря ей начинают существовать.

Пример души и одушевленного тела дает более точное представление о формальной причинности, приписываемой Богу: ведь человеческая душа, взятая сама по себе, есть субстанция, которая способна существовать и вне композита. Оформляя телесную материю, она, тем не менее, остается независимой в своем бытии формы. Одушевленное тело, напротив, всецело зависит от души, которая через оформление наделяет его бытием. Вот почему, вопреки нашему обиходному способу выражения, согласно которому душа пребывает в теле, следовало бы говорить, что тело пребывает в душе³⁹³. Это должно напомнить нам о том, что отношение оформленного субъекта к форме будет обратным, если речь идет об «аналогических качествах»: не они принимают бытие в субъекте, как это происходит с унивокальными «элементарными качествами», а, наоборот, субъект в них принимает бытие, содержится в них, ибо они

³⁹¹ *Prol. In Op. propos.*, LW I, pp. 173–175, nn. 13–14.

³⁹² См. *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

³⁹³ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III, p. 367. Ср. *Serm. All.* 11, DW I, p. 161, ll. 5–6; Pf., Pr. XXI, p. 90, ll. 8–11: «Dar umbe sprechent unser nâtiurlichem meister, daz der lîchame vil mê sî in der sêle denne diu sêle in dem libe. Als daz vaz den wîn mê enthaltet denne der wîn daz vaz, also haltet diu sêle den lîp mê in ir denne der lîp die sêle» [«Поэтому и говорят наши испытатели естества, что тело в гораздо большей мере обретается в душе, чем душа в теле. Как сосуд в большей мере содержит вино, чем вино — сосуд, так и душа содержит в себе тело больше, нежели тело — душу»].

«*priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis*» [«предшествуют своим субъектам и сохраняются по уничтожении своих субъектов»]³⁹⁴. Тот же пример души, содержащей в себе тело, вместо того, чтобы содержаться в нем, приводится для того, чтобы показать, каким образом можно «пребывать в любви» (1 Ин. 4, 16): если *in corporalibus* [в телесных вещах] белизна (акцидентальная форма) пребывает в теле, то *in spiritualibus* [в духовных вещах] праведник (конкретный субъект) пребывает в праведности. Следовательно, по отношению к любви или к другим духовным совершенствам, в коих «пребывает» субстанция души, она ведет себя подобно акциденции³⁹⁵. На языке Эххарта это означает, что духовные совершенства — мудрость, праведность и т. д. — не прилепляются к оформляемым субъектам; скорее наоборот, субъект «приводит» к совершенствам, чтобы «формироваться и оформляться»³⁹⁶. Приведенная в связи с этим цитата из Писания: «*In caritate radicati et fundati*» (Еф. 3, 17 [в синод. пер. «укорененные и утвержденные в любви»]) — дает понять, что не форма, наделяющая субъект бытием в качестве праведного, укоренена в субъекте, но сам субъект «укоренен» в праведности³⁹⁷. Характер этой укорененности тварного субъекта в формальной Причине Майстер Эххарт раскрывает в следующих словах: «*Iustus praeest in ipsa iustitia, utpote concretum in abstracto et participans in participato*» [«Праведный предсуществует в самой праведности, как конкретное в абстрактном и причастное в причастуемом»]³⁹⁸. И ниже уточняет: «*Iustitia habet in se ipsa exemplar, quod est similitudo sive ratio, in qua et ad quam format et informat sive vestit omnem et omne iustum*» [«Праведность имеет в самой себе образец, то есть подобие, или формальную сущность, в которой и по которой она формирует и оформляет, то есть облакает всякого праведника и всякое праведное»]³⁹⁹.

³⁹⁴ См. выше: с. 167 и прим. 356 к главе 5. Ср. в *Exp. in Sap.* похожее место об *accidentia corporalia* и *perfectiones spirituales*, где приведен тот же пример тела, пребывающего в душе (*Archives*, III, pp. 364 ss.).

³⁹⁵ *Serm. Lat.* VI, 3 (*qui manet in caritate*), LW IV, pp. 60–61, n. 62.

³⁹⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives*., III, p. 396: «*Notandum breviter quod quia perfectiones spirituales, puta sapientia, iustitia et huiusmodi, non accipiunt esse a subiectis, sed habent causam extra, efficient et dant esse formaliter ipsis subiectis suis, proprie non accedunt, nec accidunt per consequens subiectis; sed potius e converso, subiecta formantur et informantur accedendo ad perfectiones huiusmodi, secundum illud Psalmi [XXXIII, 6]: 'accedite ad eum, et illuminamini'*» [«Надлежит коротко заметить, что, поскольку духовные совершенства, а именно, мудрость, праведность и тому подобные, не принимают бытие от субъектов, но имеют внешнюю причину, производят сами свои субъекты и наделяют их бытием, они в собственном смысле не приводят в них и не являются, следовательно, акциденциями субъектов, но скорее наоборот, субъекты формируются и оформляются, приводя в подобные совершенства, как сказано в Псалме (33, 6): 'Приступите к нему и просветитесь'»].

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 366.

³⁹⁸ *Exp. in Io.*, LW III, p. 13, n. 14.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 14, n. 15.

Как мы видели⁴⁰⁰, отношение конкретного к абстрактному, *productum* [произведенного] к *exemplar* [причине-образцу], различно, когда речь идет о божественном Слове или о твари: она тоже «слово», но внешнее, «произнесенное безлично» в иной природе. В Троице личность Сына, соприродная Отцу, не отличается, будучи «Логосом», от рождающего ее Интеллекта Отца. Хотя она отличается в качестве конкретного *Imago*, рожденного Лица, оформленного Образа, она, тем не менее, остается сводимой к своему началу — абстрактному *Exemplar*. В творениях, напротив, произведенное божественной действующей причинностью слово, то есть конкретное *quod est* в его собственном «суппозите», или природе, не соприродно своему началу-образцу; поэтому здесь невозможно сведение конкретного к абстрактному в порядке бытия, но только в определенном порядке познания, который тюрингский доминиканец желает зарезервировать за метафизикой. В самом деле, экхартовский «метафизик» абстрагируется от внешних причин, чтобы достигнуть, на уровне их внутреннего формирования, нетварных понятий творений в «жизни» божественного Интеллекта, где вещи суть сами по себе и не имеют иного *quo est*, кроме их собственного *quo est*, то есть чтойности. Это — внутреннее творение, творение *in principio* [в начале], в тринитарном исхождении, на уровне вечного рождения Слова-Образа: скорее жизненное «кипение», «формальное истечение»⁴⁰¹, нежели творение. Для того, чтобы могло иметь место творение в собственном смысле слова, необходимо, чтобы бытие и сущность различались и располагались на двух неравных уровнях эссенциальности⁴⁰²; необходимо, чтобы «само бытие», единство, истина и благо, а также «духовные совершенства», не соприродные тварным субъектам, были приняты *ab alio* нищими сущностями на уровне низшем, нежели их «первобытие», виртуальное и интеллектуальное. В этом режиме действия внешних причин — производящей и целевой, из которых одна наделяет бытием и совершенствами, а другая заставляет их неутолимо желать, — возможно ли найти место для формальной причинности, которая вывела бы конкретное из абстрактного в некоем исхождении, аналогичном рождению Слова-Образа *in divinis*? Тварное конкретное — это всегда некая индивидуальная субстанция, принимающая форму определенного бытия, бытия в качестве *ens hoc aut illud* [того или иного сущего], в качестве *suppositum* = «стоящего под» теми умопостигаемыми началами, в которых тварь может быть познана и определена. Но хотя эти «начала», «*qualia sunt genus et differentia quae speciem sive naturam et essentiam fundant et constituunt*» [«то есть род и видовое отличие, которые образуют и утверждают вид, или природу и сущность»], могут быть постигнуты только в «области интеллекта», они, тем не менее, не могут

⁴⁰⁰ См. выше, прим. 155 к главе 5.

⁴⁰¹ *Serm. Lat.* XLIX, 3, LW IV, pp. 425–426, n. 511; *Exp. in Sap.*, in *Archives*, IV, pp. 371–372; *Exp. in Io.*, LW III, p. 20, n. 25.

⁴⁰² См. выше: «два уровня эссенциальности», гл. 3, § 11.

не быть причастуемы (на разных уровнях интериорности) всем тем, что в своем порождении зависит от «семенной силы» божественного Слова, присутствующей «*in obstruis abditissimorum principiorum cuiuslibet rei*» [«в тайниках сокровеннейших начал всякой вещи»]⁴⁰³. Семенные логосы, которые «образуют и утверждают» сущности творений, и *semina scientiarum* [семена наук], которые действующий интеллект обнаруживает, согласно Майстеру Экхарту, *in abdito mentis* [в тайнике умной души], сводятся, как мы видели⁴⁰⁴, к «Логосу», к тому единственному «Семену», каковым является Слово Божье — начало и образец творения, светоносный источник познаваемости всех вещей. Стало быть, «образование» тварных вещей Первой Причиной должно быть приписано образцовой причинности, действующей изнутри творческой производящей причинности: Бог мог бы произвести лишь неподобное, если бы творения, пред-оформленные в божественном Слове, не были выведены из своих формальных причин-образцов, или «подобий», дабы стать причастными к ним в «области неподобия» — там, где конкретные субъекты уже не равны и не тождественны абстрактным началам, лежащим в основании их сущностей. Но эта причастность позволяет, тем не менее, установить отношение подобия между тварным и нетварным: подобия, основанного в конечном счете на тождестве причастного причастуемому, в коем это причастное предсуществует, как Слово предсуществует в Начале своего рождения. Вспомним о том, что в диалектическом исследовании «неподобия» и «подобия» именно ссылка на момент образцовой причинности позволила Майстеру Экхарту обосновать финальную антиномию: «*nihil tam dissimile et simile coniunctim alteri... quam Deus et creatura*» [«нет ничего столь неподобного и вместе с тем столь подобного другому... чем Бог и тварь»]⁴⁰⁵.

Хотя Бог у Майстера Экхарта может рассматриваться как «формальная Причина» творений, это выражение, думается, свободно от любых аристотелевских импликаций, делающих его неприемлемым для христианской теологии. В самом деле, это причинное отношение формулируется в терминах причастности конкретного такому «абстрактному», которое богаче причастных ему вещей: оно представляет собой отношение к Причине-образцу, мыслимой в духе христианского платонизма. Один фрагмент из *Exp. in Io.*⁴⁰⁶, где Майстер Экхарт различает формальную и образцовую причины, поможет нам понять, в каком смысле он объединяет их, говоря об осуществляемой Богом «формальной» причинности. Ссылаясь на Боэция⁴⁰⁷, Экхарт хочет показать, что Слово, этот *exemplar rerum creaturarum* [образец тварных вещей], — не внешняя

⁴⁰³ *Exp. in Gen.*, LW I, p. 67, n. 98. Cp. Cod. Cus., f^o 11^{rb}, l. 52 — 11^{va}, l. 1.

⁴⁰⁴ См. выше, прим. 289 к главе 4.

⁴⁰⁵ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 112, n. 117.

⁴⁰⁶ LW III, pp. 34–35, n. 41. Cp. pp. 30–31, nn. 36–37.

⁴⁰⁷ *Phil. Consol.*, l. III, m. IX.

модель, воспроизводимая Богом при сотворении мира, подобно тому, как художник воспроизводит, глядя на нее, фигуру, нарисованную на стене. К тому же этот художник не выполнил бы свою работу надлежащим образом, если бы модель (*exemplar extra inspectum* — созерцаемый извне образец) осталась для него внешней и не сделалась самим принципом художественного произведения. То, что пребывало вовне — ‘*apud*’, ‘*extra*’, ‘*supra*’ [‘при’, ‘вне’, ‘над’], — должно интериоризоваться, стать ‘*in*’ [‘в’], принять характер «внутренне укорененной формы», которая «оформляет» художника при создании произведения искусства. Разумеется, нельзя говорить о форме, внутренне укорененной в Боге, и менее того — о модели, которая оставалась бы внеположной Его творящему действию. Но поскольку Майстер Экхарт признает различие между Словом *in principio* (= *logos*, абстрактная *ratio*, тождественная сущности Отца), и тем же Словом *apud Deum* [у Бога] (= конкретным Образом, рожденной Личностью, равной Отцу)⁴⁰⁸, постольку он находит способ различить также формальную и образцовую причины, приписывая их Слову, взятому в двух разных аспектах — *in principio* и *apud Deum*: «*primum pro causa formali, ut ‘in’ patre, secundum pro forma vel causa exemplari, ‘apud’ patrem*» [«в первом — в качестве формальной причины, ‘в’ Отце; во втором — в качестве формы, или причины-образца, ‘у’ Отца»]. В первом аспекте Слово *in principio* есть формальное основание собственного рождения и внутреннего, имманентного произведения творений в божественном Интеллекте; во втором аспекте, как отличная от Отца рожденная Личность, Слово есть «образец», ибо — начало произведения вовне; оно есть «Подобие», через которое первая Причина являет себя в своих следствиях⁴⁰⁹. Таким образом, Слово сравнимо с *ars apud artificem* [искусством у художника]⁴¹⁰: «искусством», которое остается *in mente artificis* [в уме художника], даже когда исходит вовне в произведении⁴¹¹. В самом деле, так как формальной причиной статуи служит искусство ваяния, следовало бы сказать, что Поликлет является причиной статуи лишь «привходящим образом», постольку, поскольку искусство ваяния применил именно он, а не Петр, Мартин, некий человек или конь⁴¹². Следовательно, Бог является формальной Причиной творений потому, что обладает Словом — *тем, посредством чего он действует*: «*Id quo formaliter et per se ipsum efficiens est causa effectus*» [«тем, посредством чего производящее служит формально и само по себе причиной произведенного следствия»]⁴¹³. Характер формальной

⁴⁰⁸ См. выше, гл. 5, прим. 134–136. Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 115, n. 135; p. 116, n. 137.

⁴⁰⁹ См. текст *Lib. parab. Genes.*, приведенный выше: с. 99–101, и прим. 112–113 к главе 5.

⁴¹⁰ *Exp. in Io.*, LW III, p. 32, n. 37.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 33, n. 40. Ср. p. 8, n. 7.

⁴¹² *Ibidem*, p. 54, n. 66. См. ссылку на Аристотеля (*ibidem*, notes 7–10): Майстер Экхарт совершает некоторое насилие над текстом «Философа». Ср. *ibidem*, pp. 31–32, n. 37.

⁴¹³ *Ibidem*. Экхарт комментирует здесь Ин. 1, 3–4: «*...quod factum est. In ipso vita erat*» [«...что начало быть. В Нем была жизнь»]. Если бы произведенное следствие не было

причины здесь принимает не что иное, как образцовая причинность Слова, заключенная в производящей причине творения: «*rota in medio rotae*». Мы обнаруживаем ее всякий раз, когда творения познаются в их «сущностных», или «порождающих» началах, посредством которых в тварных природах развертывается семенное действие Слова: действие, утверждающее логическую структуру сущностей всех вещей.

3. *Бытие, Жизнь, Ум*

Семенное развитие, в собственном смысле свойственное «истинному бытию», которое превышает «природы», не может привести к выведению конкретного из абстрактного, так как прекращается на уровне видов и, стало быть, остается в области универсалий, не доходя до порождения индивидуальных форм. Но эти тварные формы «*id quod sunt, formae et actus, a Deo sunt, qui est primus actus formalis*» [«тем, что они суть формы и акты, обязаны Богу, который есть первый формальный акт»]⁴¹⁴, и объясняется это тем, что они причастны мощи высшей, интеллектуальной причинности — той причинности, которая полагает основание чуждым тварным сущим⁴¹⁵. Чтобы обнаружить эту причастность, нужно абстрагироваться от творящего Деятеля и от тварного субъекта, от Бога — производящей Причины и от «реального бытия» творений, и сосредоточиться исключительно на Слове — «Искусстве» Творца, взятом в божественном интеллекте и в его внешнем проявлении. Другими словами, нужно рассмотреть творение в его трансцендентном начале, где оно пребывает «само по себе», и в умопостигаемой структуре космического «целого». Так мы придем, с одной стороны, к «конкретному», которое сопряжено своему абстрактному образцу и формируется в Слове-Образе через «возвращение» к сущности Отца в замкнутом круге тринитарного движения, а с другой стороны — к такому конкретному, которое не равно абстрактному и только *причастно* ему на разных уровнях совершенства, таких как бытие, жизнь или ум.

Эти три определения — *esse, vivere, intelligere* — кратко представляют логическое древо Порфирия (сущие, одушевленные сущие, одушевленные разумные сущие) и «исчерпывают во всей полноте совокупность сущего» (*ens totum*)⁴¹⁶. Следует отметить, однако, что *in abstracto* у них иной порядок, нежели *in concreto*: в своем абстрактном выражении бытие (*esse*) получает высший ранг, «благороднейший» по отношению к рангам *vivere* и *intelligere*, «ибо никакой модус и никакое совершенство бытия (*perfectio essendi*) не может отсутствовать в самом Бытии». Напро-

«жизнью» в производящем, то производящая причинность не была бы производением подобного подобным.

⁴¹⁴ См. выше, прим. 338 к главе 5. Ср. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 401.

⁴¹⁵ [В рукописи имеется лишь следующее указание: вставить примечание о *rememoratio* Темистия]. — *Прим. изд.*

⁴¹⁶ *Exp. in Io.*, LW III, p. 51, n. 63.

тив, в порядке конкретного существу отводится последнее место, тогда как *intelligere* занимает высшую ступень совершенства, ибо включает в себя *vivens* [живое] и *ens*. Майстер Экхарт уточняет, что здесь речь идет о сущностном порядке, в котором низшее содержится в непосредственно высшем *nobilius et perfectiori modo* [благороднее и более совершенным образом]: так, *ens* будет «жизнью» в «живом», а живое будет «умом» в мыслящем, *intelligens*⁴¹⁷. Это и есть «золотая цепь Гомера», иерархия видов (*rerum species*)⁴¹⁸, или «чистых и нагих природ» (*lûter blôze natûre*)⁴¹⁹, которая определяет в отношении тварных сущих различный порядок их достоинства в мире как целом⁴²⁰. Разными уровнями причастности абстрактному определяются сущности конкретных причастников. Будучи взятым в самом себе, каждый причастник остается «нагим и несовершенным» в сущностном порядке⁴²¹, *in potentia sola passiva* [в чисто пассивной возможности]⁴²²; но вне своей «нагой природы», созданной для познания, ангел познавал бы не более, чем «это дерево» (из плоти) или чем мошка⁴²³, то есть чем природы, причастные только бытию или бытию и жизни. Таким образом, в сущностной структуре универсума

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 53, nn. 63–64. Ср. *Lib. de causis*, prop. 30 (Steele, p. 108; Bard., prop. 29, p. 188).

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 219, n. 265.

⁴¹⁹ *Serm. All.* 13, DW I, pp. 211–212. Ср., в *Lib. parab. Gen.* (С, f° 39^{va}, ll. 53–58), сравнение лестницы Иакова с *цепью Гомера*: «Notandum autem quod id quod hic dicitur scala in terra stare et caelis attingere ipsum est quod Homerus dixit: catherenam auream de caelo in terram pendentem dimitti, eo scilicet quod suprema inferiorum attingunt et connectuntur infimis superiorum sicut videmus in ansis cathenarum contingere» [«Следует заметить, однако, что именуемое здесь лестницей, стоящей на земле и достигающей неба, есть то самое, о чем говорил Гомер: золотая цепь, свесившаяся с неба на землю. Ибо высшие (ступени) низшего достигают низших (ступеней) высшего и соединяются с ними, подобно тому, как мы это наблюдаем у звеньев цепи»]. Майстер Экхарт мог узнать о «золотой цепи» — аллегории, к которой часто обращались неоплатоники (см. *σείρα* у Прокла, *Elem. theol.*, pp. 21–30, Dodds, pp. 24–34), — из сочинения Макробия: *In somnium Scipionis* I, c. 14, n. 15 (2^e éd. Eyssenhardt, p. 542): «Cumque omnia continuis succesionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi: invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una multis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio et haec est Homeri catena aurea...» [«И так как все следует друг за другом в непрерывной последовательности, вырождаясь по мере движения вплоть до самого низа, внимательному наблюдателю откроется единая, сопрягающая многими узлами и нигде не прерывающаяся связь, идущая от высшего Бога и до последнего остатка вещей; и это и есть золотая цепь Гомера...»].

⁴²⁰ *Exp. in Io.*, LW III, p. 71, n. 83: Экхарт различает здесь «*quattuor gradus entium in universo*» [«четыре ступени сущих в мире»], ставя над человеческими интеллектом «*intellectus angelicus, et si quis sit alius a materia et phantasmate liber, separatus*» [«ангельский интеллект и любой другой отделенный интеллект, свободный от материи и представления»].

⁴²¹ *Ibidem*, p. 52, n. 63.

⁴²² *Ibidem*, p. 91, n. 106.

⁴²³ *Serm. All.* 13, DW I, pp. 212–213. — *Entwahren* [вырастать], посредством которого достигается ядро (*kern*) творений в Отцовстве, есть прерогатива природы, наделенной интеллектом, «*diu dû niht suochet weder diz noch daz, sonder si entwahset allem andern unde luofet alleine zuo der êrsten lûterkeit*» [«Те, кто не ищет ни этого, ни того, но вырос из всего много и устремляется лишь к первой чистоте»] (Pf., Pr. CII, p. 334, ll. 8–11).

тварь, причастная только бытию, «*participat ex sui imperfectione in imperfectiori gradu participationis*» [«причастна, в силу своего несовершенства, наиболее несовершенной степенью причастности»]⁴²⁴, ибо причастуемое бытие, о котором здесь идет речь, — это не *ipsum esse*, а универсальный атрибут всего сущего, *ens commune*, которое, как таковое, представляет собой лишь низший способ получения *esse* в аналогическом уподоблении Богу. Такое *ens* есть «пассивная возможность» бытия в качестве определенного нечто, более ограниченная в неодушевленных сущностях, более широкая в сущностях живых существ, расширяющаяся до бесконечности в сущностях, способных к умпостижению. Итак, это причастуемое бытие, разделяемое согласно различным модусам сущностей, принадлежит к логической структуре тварного: оно представляет собой сущностную определенность, которая принимает достоинство «бытия» лишь в общении с «самим бытием» — не причастуемым, но заключающим в себе всё, что существует благодаря ему. «Без бытия целый мир сто́ит не больше мухи, солнце — не больше уголька, мудрость — не больше невежества»⁴²⁵.

Сколь бы совершенными ни были тварные сущности как части тварного универсума, без *esse*, полученного *ab alio* (от производящей Причины), они всего лишь «тени», лишенности; они все равны между собой в «небытии в качестве творений». Они не могут явить то, что они суть, свое *id quod est*, сообразное «искусству» Творца, Слову-Образцу, явленному в творении, если не получают бытия: «*Per ipsum autem esse formantur, lucent et placent*» [«Через само бытие они оформляются, высвечиваются и являют себя»]⁴²⁶. Итак, сущности «оформлены» самим бытием, *ipsum esse*, без которого они не смогли бы стать сущими, *entia*, и участвовать в сущностных началах, коими определяются в качестве сущих неодушевленных, одушевленных или разумных. То же самое касается трансцендентальных атрибутов бытия — единого, истинного и благого, равно необходимых для сущностного оформления⁴²⁷. Иначе и быть не могло, ибо, по словам св. Августина, именно *esse*, «более внутреннее, чем сущность», дает субстанции имя *essentia*⁴²⁸. Что касается потенциальности вещей, «*quia nondum sunt entia*» [«поскольку они еще не стали сущими»], она тоже идет от Бога, «называющего несуществующее, как существующее» (Рим. 4, 17)⁴²⁹.

⁴²⁴ *Exp. in Io.*, LW III, p. 52, n. 63.

⁴²⁵ *Exp. in Eccl.*, текст, приведенный выше, прим. 332, гл. 5.

⁴²⁶ *Exp. in Gen.*, LW I, p. 211, n. 33 (ср. *ibidem*, p. 59).

⁴²⁷ См. выше, с. 345 (франц. текста). Ср. *Exp. in Io.*, 128^{vb}, ll. 32–35: «Notandum quod generaliter 'id quod est' ab alio, ut sit quod est, et omne quod perfectionis est in ipso est ipsi ab alio. Et sic ipsum se toto clarificat, honorificat, praedicat et laudat» [«Надлежит заметить, что, вообще говоря, 'то, что есть' от иного, является тем, что оно есть, и обладает всеми своими совершенствами от иного, и таким образом всем собой его являет, почитает, возвещает и восхваляет»].

⁴²⁸ *De moribus ecclesiae*, lib. II, c. 2, n. 2 (PL 32, col. 1346).

⁴²⁹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

Способы получения *ipsum esse*, непосредственно подаваемого каждой сущности, не одинаковы, но различаются в зависимости от степени их богоподобия, потому что призыв Бога, Слово, Коим Он говорит к тварям и «речет Себя» в творении⁴³⁰, по-разному слышится всеми сущими: «*Loquitur, inquam, omnibus et omnia, sed alia ipsum audiunt, ipsi respondent sub proprietate esse, qua scilicet Deus est esse et ab ipso esse omnium; alia vero ipsum audiunt et suscipiunt verbum Dei ut est vita prima et vera, et ista sunt viventia omnia; suprema vero in entibus ipsum audiunt Deum non solum per esse aut per vivere et in vivere, sed per intelligere et in ipso intelligere; intellectio enim locutio illic idem*» [«Он речет, говоря я, ко всему и всё, но одни слышат Его и отвечают Ему со стороны бытия, то есть постольку, поскольку Бог есть бытие, и от него происходит бытие всяческих; другие же слышат Его и принимают слово Божье как изначальную и истинную жизнь, и таковы все живые существа. А высшие из сущих слышат самого Бога не только через бытие или через жизнь и в жизни, но и через умопостижение и в самом умопостижении, ибо здесь умопостижение и речь суть одно и то же»]⁴³¹. Речь Бога и ответ творения — эта внутренняя беседа, которую Майстер Экхарт сравнивает со зрительной формой, *species*, порожденной формой объекта и отраженной зеркалом⁴³², — выражает отношение образцовой причинности между божественным Словом и тварными сущностями, которые причастны Слову, являя себя сообразными своим вечным чтойностям. В самом деле, тварное *id quod est* соединяется со своей чтойностью в интимном объятии, в непосредственном общении высшего с низшим. Его не выразить внешним языком тварных вещей, который представляет собой лишь несовершенный след, аналогическое чувственное уподобление внутренней умопостигаемой беседе — един-

⁴³⁰ См. выше, гл. 2, БТ. 2003. Вып. 38. С. 190–193; гл. 4, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 219–220; гл. 5, с. 118–120.

⁴³¹ *Lib. Parab. Genes.*, С, f^o 35^{va}, ll. 36–45. Ср. *Exp. in Io.*, С, f^o 117^{va}, ll. 6–12: «*Omnibus omnia loquitur Deus, sed non omnes audiunt, secundum illud Psalmi: 'semel locutus est Deus duo haec audiui; id est multa duo enim primus numerus et multitudo. Loquitur ergo Deus semel perfecte, simul et omnia, sed non omnes nec omnia audiunt omnia, sed alia ipsum audiunt aliud et aliter, ut vita vel intellectus vel ut iustitia*» [«Бог сказал всем всё, но не все слышали, по словам Псалма (61, 12): 'Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это', то есть множество раз, ибо два — первое число и множество. Следовательно, Бог однажды высказал совершенным образом одновременно всё. Однако не все и не всё слышат всё, но разные (сущие) слышат разное и по-разному: как жизнь, или как ум, или как праведность»].

⁴³² *Ibidem*, ll. 24–33: «*Exemplum est de speculo respondente et repercutiente speciem et formam obiecti visibilis, ubi ipsa irradiatio sive gignitio imaginis est visibilis locutio, speculi vero repercussio est ipsius responsio sive locutio. Et haec sibi invicem loquuntur voce consona, in ipsa imagine, hinc inde genita, tamquam prole, ut sint duo in prole una spiritualiter et veraciter, sicut mas et femina duo in carne una corporaliter*» [«Пример тому — зеркало, отражающее в ответ образ и форму видимого объекта, где само излучение, или рождение, образа есть видимая речь, а зеркальное отражение — ответ, или речь зеркала. И так они согласно беседуют друг с другом в самом отраженном образе, рожденном, подобно потомству, от того и другого, дабы в потомстве двое поистине стали одним духовно, как мужчина и женщина становятся одним во плоти телесно»].

ственному истинному языку вещей, познаваемых в своем сущностном начале⁴³³.

Возникает некоторое замешательство перед новой загадкой этой внутренней беседы, которая, казалось бы, замещает аналогию унивокацией в тайной глубине творений, где их сущности оформлены в непосредственной соотнесенности с божественной образцовой причинностью. Однако это затруднение легко устраняется, если обратиться к «когнитивному бытию», столь тесно связанному у Майстера Экхарта с образцовой причинностью⁴³⁴, и, в частности, к интенциональным формам (*species*), которые он рассматривает как «слова» или как «сынов», рожденных в познавательных способностях формами реальных объектов⁴³⁵. Прежде всего, напомним, что для тюрингского доминиканца умопостигаемые формы, принятые от единичных субстанций, по своему когнитивному содержанию не отличаются от «первых начал», или *semina scientiarum* [семян наук], в коих интеллект познает все вещи, обнаруживая их логосы-образцы *in abdito mentis* [в тайнике души]⁴³⁶. Но эти логосы излучаются из того единственного «Логоса», или «Семени», каковым является Слово Божье⁴³⁷ — начало причинности, которая формирует сущности творений, определяя их неизменные виды. Это и есть «внутренняя речь», которую Бог обращает ко всем вещам; их ответ — умопостигаемая форма, которую они посылают на уровень интеллекта, подобно зеркалу, отражающему образ того, кто в него смотрит. Обращенная речь Бога и ответ твари, форма (*species*) как семенной логос, коим Слово полагает основание природе реальной вещи, и умопостигаемая форма, через которую вещь дает познать свою чтойность на уровне интеллекта, — все они равно принадлежат интенциональному бытию, первому *ut in transitu* [как преходящему], то есть когнитивной интенциональности⁴³⁸. Так вот,

⁴³³ *Ibidem*, С, f° 35^{rb}, ll. 29–39: «Haec autem locutio et collocutio, qua id quod est et quod quid est rerum quidditates sibi locuntur se osculantur et uniuntur suis intimis et intime, verissima, naturalis et dulcissima locutio est... Loquela enim et sermo exterior vestigium quoddam solum est et imperfectio et qualiscumque assimilatio analogice tantum, illius verae locutionis et allocutionis qua sibi locuntur et collocuntur superius et inferius immediate» [«Эта речь и беседа, посредством коей то, что есть, и чтойности вещей беседуют, соприкасаются и тесно и интимно соединяются друг с другом, есть подлиннейшая, природная и сладчайшая речь... А внешние говор и речь — всего лишь след, и несовершенство, и некое аналогическое уподобление той подлинной речи и беседе, которой между собой непосредственно беседуют и разговаривают высшее и низшее»].

⁴³⁴ См. выше, гл. 4, прим. 211–304.

⁴³⁵ См. выше, гл. 5, прим. 89–98.

⁴³⁶ См. выше, гл. 4, прим. 273–278.

⁴³⁷ См. выше, гл. 4, прим. 286–289.

⁴³⁸ Лестница Иоакова, *Lib. parab. Genes.*, p. 39^{va}, ll. 17–42: «Adhuc autem, quod angeli dicuntur distincti et binos, duos scilicet ascendentes et duos descendentes, videtur parabola esse quia causa descendit in effectum et e converso, effectus quasi ascendens in sua causa est dupliciter: secundum esse reale scilicet et secundum esse spirituale. Iterum etiam, utrumque istorum duobus modis. Quantum ad esse naturale quidem dupliciter: puta, vel secundum eandem rationem, ut in causis univocis, de quibus supra exposui, super illo: *Relinquet homo patrem et*

интенциональная форма, *procedens et genita* [исходящая и рожденная], чтобы репрезентировать посылающий ее объект, должна быть *idem in natura, differens in modo essendi* [той же по природе, отличной по способу бытия], что и реальная вещь, ее рождающая: «*hinc genita, illinc gignens*» [«с одной стороны, рожденная, с другой — рождающая»]⁴³⁹. Точно так же и Сын — Образ Отца, чрез Которого «всё начало быть», «Искусство» божественного Художника, — есть *unum, sed non unus* [одно, но не один] с Творцом мира⁴⁴⁰. Стало быть, во внутренней беседе Бога с творениями с обеих сторон имеется различие в способе бытия: божественная речь и тварный ответ отличны от реального бытия обоих собеседников. Вот почему они способны совпадать, соответствовать друг другу в беседе высшего с низшим, аналогической Причины с ее следствием, — беседе, которая ведется «*voce consona, in ipsa imagine, hinc inde genita, tamquam prole, ut sint duo in prole una spiritualiter et veraciter*» [«согласно... в самом отраженном образе, рожденном, подобно потомству, от того и другого,

matrem et adheret uxori suae; vel non secundum eandem rationem, sicut in causis analogicis, de quibus notavi prius, super illo: creavit deus caelum et terram. Quantum vero ad esse spirituale, similiter duobus modis, proportionaliter valde respondentibus activis in natura analogicis et univocis, suo siquidem modo causa descendit in effectum et effectus quasi ascendens est in causa sua secundum esse spirituale, per modum quiescentis, sicut archa in artifice. Et iste modus respondet directe agenti univoce in naturalibus. Secundo modo effectus est in causa et causa descendit in ipsum secundum omne spirituale non fixum neque per modum qualitatis passibilis haerendo et inhaerendo, sed tantum ut passio, in quonam scilicet fluxu fieri et transitu, puta in instrumentis artificis, ut forma arcae in dolabra. Et iste modus manifeste sapit naturam activorum et passivorum analogicorum in naturalibus. Hoc est ergo quod angeli traduntur quidem quatuor fuisse, sed tamen bini et bini» [«А сказанное об ангелах, что их четыре, причем попарно, то есть два восходящих и два нисходящих, представляется иносказанием. В самом деле, причина нисходит в следствие, и наоборот, следствие как бы восходит к своей причине двояко, а именно, согласно реальному бытию и согласно духовному бытию. И каждое из этих движений опять-таки осуществляется двумя способами. Что касается движения согласно природному бытию, оно двойственно: либо оно совершается согласно одной и той же формальной сущности, как в унивокальных причинах, о коих я говорил выше, толкуя слова: *Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей* (Быт. 2, 24); либо согласно разным формальным сущностям, как в аналогических причинах, о коих я высказался выше, толкуя слова: *Сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). Что же касается духовного бытия, это движение тоже осуществляется двумя способами, вполне соответствующими тем, что работают в природе аналогического и унивокального. Ибо одним способом причина нисходит в следствие согласно духовному бытию, а следствие как бы восходит к своей причине как покоящееся, подобно тому, как покоится ковчег в мастере. И такой способ прямо соответствует унивокальному деятелю в природных вещах. Вторым способом следствие пребывает в причине, и причина нисходит в следствие согласно всякому нефиксированному духовному бытию: не как пассивное качество, зависимое и укорененное, а как чистое претерпевание, в некоем текущем и переходящем становлении, словно в орудии матера — так, как форма ковчега присутствует в резце. И такой способ явно соответствует природе активных и пассивных членов аналогии в природных вещах. Итак, вот что означает переданное о том, что ангелов четыре, но они разделены попарно»].

⁴³⁹ *Exp. in Io.*, С, f^o 110^{ra} (текст приведен в прим. 97 к гл. 5).

⁴⁴⁰ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 162–163, n. 194.

дабы в потомстве двое поистине стали духовно одним»]⁴⁴¹. Это уникальное «потомство», рожденное двумя собеседниками разного уровня, есть чтойность, оформленная Богом в Слове и явленная тварной вещью в ее *species intelligibilis*.

Совпадение, или тождество двух умопостигаемых содержаний — содержания призыва и содержания ответа, может иметь место лишь на одном и том же уровне, то есть в «сверхприродной» области интеллекта, доступной лишь тем сущим, которые наделены способностью умопостижения: единственным сущим, которые могут порождать «внутреннюю беседу» тварных вещей с Богом, постигая их чтойности⁴⁴². На уровнях причастности, низших в сравнении с интеллектом, творения остаются чуждыми, «внешними» их внутренней беседе с Богом, коей человек внимает вместо них. Бог «одинаково близок камню или куску дерева, но они об этом не знают. Если бы кусок дерева знал, насколько близок к нему Бог, как знает это ангел высшего чина, он был бы столь же блажен, что и ангел высшего чина. Человек блаженнее куска дерева... не потому, что Бог пребывает в нем, что он так близок к Богу и имеет Его в себе, но потому, что знает, насколько близок к нему Бог, и знает, что знает Бога»⁴⁴³. Коль скоро блаженство зависит от познания, можно предугадать, насколько важное место должно занимать двойное рождение образа в ду-

⁴⁴¹ См. выше, прим. 66.

⁴⁴² В том месте из *Lib. Parab. Gen.* о «внутренней беседе», из которого мы привели несколько фрагментов (см. текст, процитированный на с. 352 франц. текста и в прим. 64–67), Майстер Экхарт обращается к св. Августину, придавая словам *species, intentio* значение технических терминов, которого они не могли иметь у гиппонского епископа. Экхарт говорит (С, ф° 35^в, ll. 16–24): «Et hoc quod Augustinus X Confessionum dicit: 'interrogavi terram, mare, abyssos, caelum, solem, lunam, stellas,' etc., et *ifra*: 'interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum'. Vocem suam non mutant, id est speciem suam. Si tamen alius videat et videns interrogat, eodem modo omnibus apparens illi muta est, huic loquitur. Illi intelligunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Exemplum est de speculo...» [«Именно это говорит Августин в книге X *Исповеди* (VI, 9): 'Я спросил землю, море, бездны, небо, солнце, луну, звезды' и т. д.; и ниже: 'Моим вопросом была моя интенция, а их ответом — их интенциональная форма' (при употреблении указанных слов в нетерминологическом значении получаем обычный перевод этой фразы Августина: 'Моим вопросом было мое созерцание, а их ответом — их красота'. — *Прим. пер.*). Они не изменяют своего слова, то есть своей формы. Если же один ее видит, а другой, видя, спрашивает, она является всем одинаково, но для одного нема, а другому говорит. Постигают ее те, кто, приняв ее слово извне, вместе с истиной сводит его внутрь. Пример тому — отражение в зеркале...»]. Ср. *Исповедь*, X, 5, nn. 9–10. Внешняя речь, или «слово», адресованное чувствам, не выдерживает никакого сравнения с подлинной речью, которая остается тайной для сущих, не наделенных интеллектом (ll. 8–10): «Et haec est propriissima et dulcissima locutio, sermo vel verbum, cuius exterior locutio, sermo et verbum ignobile est» [«И это самая настоящая и сладчайшая речь, язык или слово, а внешняя речь, язык или слово низменны»].

⁴⁴³ Pf. *Serm. LXIX*, p. 221, ll. 11–20. Цитируя это место (исправленное в издании: Quint, *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, 1955, p. 503) во французском переводе, мы изменили последнюю фразу: человек знает, *wie nâhe er im* (Богу) *ist und daz er* (человек) *got wissende* [und minnende, удалено Квинтом] *ist* [«сколько он Ему (Богу) близок и что он (человек) Бога знает [и любит]»].

ховной доктрине Майстера Экхарта, когда речь идет о единении человека с Богом.

Если и можно говорить об «унивокации» в тайной беседе высшего с низшим, она должна ограничиваться «когнитивным бытием», где «реальные» беседующие субъекты не встречаются лицом к лицу напрямую. Нельзя смешивать модусы постижения и обозначения вещей с модусом бытия, который им присущ⁴⁴⁴. В интенциональном порядке, то есть в порядке когнитивного бытия, понятие остается унивокальным, и это тождество понятийного содержания сохраняется в аналогии, которая, по словам Майстера Экхарта, есть «*id ipsum utrobique per prius tamen et posterius*» [«одно и то же в обоих, но как предыдущее и последующее»]⁴⁴⁵. В самом деле, мы видели, что отрицание собственного модуса атрибуции *per posterius* позволяет уклониться от унивокации, но не упразднить ее. Стало быть, он составляет необходимый элемент аналогии атрибуции, где одно и то же понятие принимает реальный смысл формы в главном «аналогате» и, «не становясь «эквивокальным» во второстепенных членах аналогии, придается им интенционально, по отношению к реальному субъекту атрибуции⁴⁴⁶. Всякий раз, когда *id ipsum* рассматривается не в его голом понятийном содержании, независимо от действия творения, то есть всякий раз, когда речь идет о Боге и твари, Экхарт прибегает к так называемой «аналогии атрибуции», чтобы отразить опасность унивокальной предикации. Стало быть, формальная или образцовая причинность, полагающая основание тварным сущностям, должна быть помещена в ту же аналогическую перспективу, так как она нигде не может быть изолирована от творческой производящей причинности, кроме как в плане «когнитивного бытия». С того момента, как речь заходит о конкретном тварном сущем, оно неизбежно оказывается принадлежащим к низшему уровню, нежели его абстрактный образец и его Образ (рожденный Сын), придающий сущностному образцу конкретность *in divinis* [в Боге]. Так, тварный «праведник», поскольку он тварный, не единосущен Праведности, к коей аналогически причастен, не равен ей, как равен нетварный «Праведник» — *Unigenitus* [Единородный] в Троице. Чтобы свести конкретного тварного причастника к его нетварному абстрактному началу, нужно совершить прыжок в область «когнитивной» унивокации, выполнив логическую операцию *in quantum* [«поскольку»], то есть удвоения, «редупликации», которая позволит отсечь, изолировать сущностные содержания от их реальных субъектов. Тогда можно будет сказать: «Праведник (тварный), поскольку он праведен (поскольку он есть сущность, независимая от “сотворимости” или “несотворимости”), есть сама праведность» (нетварный образец). «*Iustus enim, verbum iustitiae, est ipsa iustitia, infra Joh. 10: ‘ego et pater unum sumus’*»

⁴⁴⁴ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 60, n. 55; ср. p. 87, n. 84. См. выше, прим. 292 к главе 5.

⁴⁴⁵ См. выше, прим. 351 к главе 5.

⁴⁴⁶ См. выше, гл 5, прим. 309–311.

[«Ибо 'праведный', от слова 'праведность', есть сама праведность, как сказано ниже, Ин. 10 (30): 'Я и Отец — одно'»]⁴⁴⁷. Так мы приходим к тринитарным отношениям, встречаясь с Сыном, Который «возвращается» к сущности Отца в Святом Духе⁴⁴⁸. Здесь мы узнаем первое, унивокальное «оформление», которое есть выведение конкретного из абстрактного и его сведение к абстрактному: божественное оформление, «преамбулу» изведения тварного бытия вовне. Это бытие рождается в аналогической соотнесенности конкретных причастников с абстрактным началом *esse, vivere, intelligere*.

Esse в порядке божественного абстрактного, заключающее в себе все модусы бытия, есть наиболее богатый аспект, первенствующий в совершенстве. Напротив, в порядке конкретного, в порядке тварных причастников, *ens commune* оказывается самым бедным понятием и занимает последнее место, уступая первенство мышлению, *intelligere*⁴⁴⁹. Но если перевернуть аналогию атрибуции, если собственный смысл бытия приписать творению, как мы это видели в «Парижских вопросах»⁴⁵⁰ и в немецкой проповеди «*Quasi stella matutina*»⁴⁵¹, то *intelligere* займет первое место не только *in comparatione ad participantem* [в отношении к причастному], но и *secundum se* [само по себе], как наиболее совершенная сторона чисто интеллектуальной Причины всего сущего: «*In principium enim erat verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse*» [«В начале было слово»: это относится к интеллекту вообще. Таким образом, самому мышлению отдается высшая степень в совершенствах, а затем идет сущее или бытие»]⁴⁵². В этой перспективе, в апофазе противопоставления, невозможно приписывать Богу бытие формально или реально, но только интенционально и виртуально⁴⁵³, постольку, поскольку Бог есть интеллект, который превышает бытия и содержит в своем Слове логосы-образцы тварных сущностей: «*Si in Deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*»⁴⁵⁴: если Бог, чистое *Intelligere*, содержит в себе *esse*, Он содержит его только в качестве «когнитивного бытия». Бытие в собственном смысле будет здесь «реальным бытием», которое принадлежит только твари — главному члену аналогии. Но этот путь восхождения к

⁴⁴⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 41, n. 50.

⁴⁴⁸ См. выше, гл. 2.

⁴⁴⁹ См. выше, с. 184.

⁴⁵⁰ *Парижские вопросы*, см. выше, гл. 4, § 5.

⁴⁵¹ *Quasi stella matutina*, см. выше, *ibidem*.

⁴⁵² *Utrum in deo...*, LW V, pp. 42–43, n. 6.

⁴⁵³ *Ibidem*, pp. 40–41, n. 4. Ср. *ibidem*, p. 41, note 6, ссылку на Готфрида Фонтенского, который цитирует Генриха Гентского: «*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 в качестве двойной причины, а именно, формально-образцовой и производящей; но первое соотносится с сущностями вещей, а второе — с существованиями вещей»].

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 45, n. 8.

всегда неподобному Богу соответствует, как мы видели⁴⁵⁵, ущербной точке зрения творений. Переворачивание этой аналогической перспективы окажется в то же время упразднением апофазы: если Бог реально есть полнота бытия, то нет такого *modus essendi*, в котором можно было бы отказать самому Бытию — *Ipsum Esse*: Единое Бытие невозможно было бы противопоставить ничему, даже Ничто, ибо в Ничто утверждается отрицание бытия. Стало быть, путь отрицательного богопознания не-существом с того момента, как Бог занимает место главного члена в аналогии атрибуции.

Реальное *esse* Бога, тождественное *vivere* и *intelligere*, которые оно неразлично содержит в себе, в своем единственном совершенстве, превосходит модусы причастного бытия, от *ens commune*, простирающегося на все *entia*, до рода живых существ, включающего в себя растения и животных; равным образом превосходит оно все виды разумных живых существ, то есть людей и ангелов, хотя они способны его познавать. В немецкой проповеди «*In occisione gladii mortui sunt*»⁴⁵⁶, посвященной мученикам, «потерявшим жизнь, но обретшим бытие», Экхарт сначала говорит о бытии в порядке сущностной причастности, где «*познание выше жизни или бытия*», а затем обращается к «Бытию в нем самом»: «*Если рассматривать его в чистоте, оно превыше познания или жизни, ибо в силу одного того, что оно обладает бытием, оно также обладает познанием и жизнью. Мученики потеряли жизнь, но обрели бытие*». Обрести бытие, которое богаче жизни и постижения, означает отказать от своей «собственной природы» причастника, ограниченной особой сущностью и сведенной к определенному способу принятия бытия; означает отделиться от нее, чтобы принять Бытие в его полноте. Нужно «умереть» для себя, уничтожиться в своей сущностной определенности к «тому или этому»⁴⁵⁷ и прилепиться только к «неразличному» *ipsum esse*, приняв его в абсолютной Форме *esse*, коей взыскует все сущее: в форме «безмодусной» Божественности. Обрести Бытие означает оказаться единым с Богом во Христе, Который, восприняв человеческое естество, дает принявшим Его «власть быть чадами Божиими» [Ин. 1, 12]. Чадами, не ведающими ничего, кроме Бога, и принимающими бытие-одним с единственным предметом своего познания⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ См. выше, гл. 4.

⁴⁵⁶ Pr. 8 (Pf., Pr. LXXXII), DW I, pp. 129–130.

⁴⁵⁷ *Serm. Lat.* XXV, 2, LW IV, p. 242, n. 266: «*Abnegatio propriae est abnegatio creaturae sive huius et huius. Hoc enim et hoc proprium est creaturae*» [«Отказ от собственного есть отказ от твари, или от того или этого. Ибо тварь есть то или это собственное»].

⁴⁵⁸ *Exp. in Io.*, p. 94–95, n. 110; p. 92, n. 107.

4. Богословие Образа и обоживающие трансформации

Бог действует в творениях «*per ipsum esse et sub ratione esse*» [«через само бытие и в качестве бытия»]; Его творящее и сохраняющее действие есть «нераздельное дело Троицы», ибо *esse* у трех Лиц одно⁴⁵⁹. Стало быть, *Esse* как форма творящего действия — это Божественность, общая всем трем Лицам. Хотя Божественность представлена во всех сущностях, которые получают *esse*⁴⁶⁰, «способность к Богу» дана лишь умным творениям, сотворенным по Его образу, «*ad ymaginem totius substantie Dei*» [«по образу всецелой субстанции Бога»], а не только по подобию «чему-либо в Боге», «*in idea alicuius in Deo*»⁴⁶¹ [«идее чего-либо в Боге»]. «*De ratione enim ymaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius ymago est, non expressiva alicuius determinati in illo*» [«Образу же свойственно целиком выражать все то, образом чего он является, а не что-то определенное в нем»]⁴⁶². Будучи сотворен «по образу», а не по одному лишь «подобию» Бога, и призван к единению, человек должен преодолеть то отношение следствия к идеальной причине, которое служит основанием его чуждости в Слове и его природы в мире, где человеческий вид занимает определенное место в иерархии *entia*. Он должен стремиться к более высокой оформленности, чем та, которой определяется его естество в тварном мире: к «сверхестественной» трансформации, по ту сторону «начал» (вида, рода, *ens commune* — общего сущего), конституирующих его сущность здесь, на земле. Чтобы стать «обоженным», человек должен преобразиться «в тот же образ» (2 Кор. 3, 18), в каком Христос есть Сын Божий. В самом деле, один и тот же «образ», или один и тот же «сын», делает Христа Сыном Божиим по природе и наделяет «человека праведного и обоженного» богосыновством по усыновлению⁴⁶³. Как мы видели, пример образа в зеркале, призванный проиллюстрировать идеальное отношение тварных сущностей к божественному искусству, или Слову, которое они являют,

⁴⁵⁹ *Exp. in in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 344.

⁴⁶⁰ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: «*Deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentis*» [«Бог же есть бытие, и от Него непосредственно берет начало всякое бытие. Поэтому Он один проникает в сущности вещей»]. Ср. *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 264, n. 296.

⁴⁶¹ *Exp. in Gen.*, 2 редакция, С, f. 12^{va}, ll. 12–16: «*Creavit Deus hominem ad ymaginem suam, non alicuius sui, ad ymaginem Dei, non alicuius in Deo. Et Augustinus dicit quod anima eo ymago est, quo capax Deo est, capax perfectionum substantialium propriarum divine substantiae...*» [«Сотворил Бог человека по образу Своему, не чего-либо в Себе; по образу Бога, не чего-либо в Боге. И Августин говорит, что душа постольку есть образ, поскольку способна к Богу, способна к субстанциальным совершенствам, присущим Божественной субстанции...»]. Ср. *Exp. in Io.* Ср. 121^{rb}, ll. 21–39.

⁴⁶² *Ibidem*, С, f. 12^{va}, ll. 20–23. Ср. *ibidem*, f. 12^{rb}, ll. 54–56: «*Natura vero intellectualis, ut sic, potius habet ipsum Deum similitudinem quam aliquid quod in Deo sit ydeale*» [«Умная природа, как таковая, скорее обладает подобием самому Богу, нежели чему-то идеальному, что пребывает в Боге»].

⁴⁶³ *Exp. in I.*, LW III, p. 104, n. 119. Ср. *ibidem.*, pp. 90–91, n. 106; pp. 101–102, n. 117.

когда дают себя познать⁴⁶⁴, нагружается здесь новым смыслом. Теперь речь идет уже не о формировании сущностей через причастность к семенной причине-образцу в Слове, но об обоживающей трансформации, которая есть первый плод воплощения Сына Божия: «*Quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam*»⁴⁶⁵. «Подобно тому как зеркала, в наиболее возможном количестве помещенные перед лицом человека, все принимают нумерически тождественную форму одного и того же лица, так все праведные, и каждый из них, праведны одной и той же праведностью, будучи вполне и абсолютно сформированы, оформлены и трансформированы в одну и ту же праведность. Они (все) не смогли бы быть унивокально праведными, ни каждый из праведников не был бы поистине праведным, если бы в самой себе праведность была одной, а в праведном — другой»⁴⁶⁶.

Выражение *univoce iusti* [унивокально праведные] не должно нас смущать⁴⁶⁷, так как оно относится не к отношению между праведниками и праведностью. Речь идет об унивокальности праведных между собой и с «первым Праведником», то есть Христом, ибо Сын Божий сделался соприродным людям через восприятие их естества⁴⁶⁸. Отношение праведника к праведности (конкретного Бога к абстрактному Божеству, как можно было бы сказать, если воспользоваться рискованной терминологией Гильберта Порретанского), может быть унивокальным только применительно к Сыну Божию⁴⁶⁹. Это отношение остается унивокальным в

⁴⁶⁴ См. выше, прим. 66 настоящей главы.

⁴⁶⁵ «Чем человек является по благодати усыновления, тем Он является по природе». *Exp. in Io.*, LW III, p. 90, n. 106.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 104, n. 119.

⁴⁶⁷ См. выше, прим. 98 к настоящей главе.

⁴⁶⁸ *Ibidem*. Ср. 105^{va}, ll. 39–44: «Secundo notandum quod Deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque. Primo quidem, quod natura est nobis omnibus equaliter communis cum Christo univoce, ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso sic et in quolibet nostrum, propter 'verbum caro factum est' et habitare in nobis» [«Во-вторых, следует заметить, что Бог Слово воспринял человеческую природу, не личность. Относительно чего надлежит сделать пять замечаний. И первое — то, что природа является равно и соименно общей всем нам и Христу, на основании чего мы верим, что, какова она в Нем, такова и в каждом из нас, по той причине, что 'Слово стало плотью' [Ин. 1, 14] и обитало в нас»]. Ср. *Pròces de Cologne*, in *Archives...*, I, p. 180: «Filius assumpsit non personam humanam, sed naturam. Ex quo igitur natura humana communis est», etc. [«Сын воспринял не личность человека, а природу. Отсюда следует, что человеческая природа является общей» и т. д., как было сказано выше (с. 179 франц. текста)]. Ср. *ibidem*, p. 231: «Humanam naturam assumpsit verbum ex intentione prima, hanc tamen naturam, scilicet in Christo, propter totam speciem humanam. Assumendo igitur ipsam naturam, in ipso et per ipsum contulit gratiam filiationis et adoptionis omnibus hominibus, mihi tibi et quilibet participantibus univoce et equaliter ipsam naturam» [«Слово восприняло человеческую природу как единичное сущее, но восприняло ее, то есть природу во Христе, ради всего человеческого рода. Итак, восприняв эту природу, Слово в ней и через нее сообщило всем людям благодать сыновства и усыновления: мне, тебе и кому угодно, кто соименно и равно причастен к самой природе»].

⁴⁶⁹ Ср. *Pròces de Cologne*, in *Archives...*, I, p. 186: «Haec tamen, bonus et bonitas sunt in filio,

воплощении, потому что Сын воспринял не личность, но природу человека⁴⁷⁰: Христос есть божественная личность в двух природах, единосущная Отцу по своему божеству (= праведности) и единосущная нам по своему человечеству (как таковому, лишенному праведности). Как видим, Мастер Экхарт здесь строго хранит верность халкидонскому догмату⁴⁷¹. Хотя человеческие личности унивокальны Сыну Божию (= Праведнику) в отношении воспринятого Им человечества, они не унивокальны Ему в отношении Его божества. Стало быть, вследствие факта воплощения люди не становятся унивокально «божественными» (или «сынами», соименными праведности)⁴⁷², но обретают «власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, 12) в новом — аналогическом — отношении, которое уже не является отношением творения. В самом деле, речь идет уже не о «формировании» человеческой сущности по «подобию» причине-образцу — «некоей определенной вещи в Боге», а о «реформации» или «трансформации» «в тот же образ» (2 Кор. 3, 18), не имеющий иного образца, кроме всецелого божественного Бытия, то есть самой Сущности Бога. Сын есть природный образ Отца, потому что Его рождение — это «простая» «формальная» «эманация», «переливание целостной Сущности»⁴⁷³; человек же пребывает «по образу Божию», «по образу всецелой Троицы», ибо должен достигнуть «природного подобия» с Богом через «второе рождение»⁴⁷⁴. Естественное рождение единственного Сына и второе рождение — по благодати — приемных сынов имеют одно и то же формальное начало: всецелое Бытие Бога, или божественную Сущность, ставшую действительной, рождающей, в лице Отца. Но «второе рождение» человека не имеет той простоты естественного рождения, которую имеет «Сын по природе»: оно подразумевает обитание Христа в душе и освящение от Святого Духа⁴⁷⁵, то есть согласное действие двух

spiritu sancto et patre unum univoce. In Deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum [«Но эти 'благой' и 'благость' пребываю в Сне, Святом Духе и Отце как соименно единое. В Боге же и в нас, благих, они пребывают как единое по аналогии»]. Ср. *ibidem*, p. 240, n. 36: «*Homini iusti, in quantum iustus, totum esse est ab esse Dei, analogice tamen. Constat enim quod nemo iustus est nisi a iustitia, sicut nec album nisi ab albedine, secundum illud: 'michi vivere Christus est' (Philip. 1, 21); et iterum: 'vivo ego, iam non ego, vivit in me Christus' (Gal. 2, 20)*» [«В праведном человеке, поскольку он праведен, все бытие — от Божественного бытия, но по аналогии. Ибо известно, что никто не праведен, кроме как от праведности, подобно тому как ничто не бело, кроме как от белизны, согласно сказанному: 'Для меня жизнь — Христос' (Флп. 1, 21), и еще: 'И уже не я живу, но живет во мне Христос' (Гал. 1, 20)»].

⁴⁷⁰ См. тексты, приведенные в примечании 102.

⁴⁷¹ [В рукописи стоят только следующие слова: критика о. Тери...]. — Прим. изд.

⁴⁷² *Prôces de Cologne, in Archives...*, I, p. 219: «*Constat etiam quod eodem quo Deus est Deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine Deo, sicut nec album sine albedine*» [«Известно также, что человек является божественным по аналогии с тем, через что Бог является Богом. Ибо никто не божествен без Бога, как ничто не бело без белизны»].

⁴⁷³ *Serm. lat.*, XLIX, 3, LW IV, p. 511, p. 425, n. 511.

⁴⁷⁴ *Exp. in Io.*, LW III, p. 107, n. 123.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 105, n. 120.

божественных Лиц, посланных в мир. Именно в таком смысле, вне всякого сомнения, надлежит понимать то место, где Экхарт противопоставляет «Образ Отца» и второе рождение «по образу всецелой Троицы»⁴⁷⁶.

Заново рожденные люди хотя и являются «сынами Божиими» по благодати, однако они не унивокально тождественны *Unigenitus* [Единородному], рожденному от одного лишь Отца: они суть *quasi unigeniti* [как бы единородные]⁴⁷⁷. Это никоим образом не исключает ни «преобразования в тот же образ», ни неразрывного единства сынов по усыновлению с Сыном по природе; просто мы обязаны рассматривать отношение человеческих личностей к божественному Лицу единственного Сына по правилам аналогии атрибуции. После Кельнского процесса Майстер Экхарт должен был высказываться по этому вопросу с абсолютной ясностью⁴⁷⁸.

«*Non putandum est quod alio et alio filio Dei iusti quique sint filii Dei, sed sicut omnes boni ab una et eadem bonitate analogice boni sunt, et sicut unus est Deus in omnibus per essentiam, sic unus est filius Deus in omnibus filiis adoptionis, et illi per ipsum et in ipso sunt filii analogice, sicut supra frequenter ostensum est. Exemplum est in ymaginibus genitis in multis speculis ab una facie intuentis, ubi omnes ymagine ille, secundum quod ymagine, sunt ab ipsa una ymagine que est facies intuentis*» [«Не следует думать, что всевозможные праведники являются сынами Божиими через разных Сынов Божиих, но как все благие называются благими по аналогии от одной и той же благодати, и как один Бог во всем по сущности, так во всех сынах по усыновлению пребывает один Сын Божий, и через Него и в Нем они суть сыны по аналогии, как было неоднократно показано выше. Пример тому можно увидеть в образах, возникающих во многих зеркалах от одного лица смотрящегося: все эти образы, как таковые, происходят от того единого образа, каковым является лицо смотрящегося»].

Но пример с образом перед зеркалом, как представляется, заключает в себе еще одну идею — внешнего отношения, которое не подобает новой аналогической связи человека с Богом во Христе. Поэтому Майстер Экхарт вносит сюда поправку, добавляя последнее замечание к своей защите:

«*Nec est putandum quasi ipse filius Dei, Deus, sit aliquid extrinsecum sive distans a nobis ad quod analogemur, sicut est ymago obiecta speculis, sed ipse utpote Deus indivisus et unicus per essentiam intimus est et proximus unicuique nostrum, 'in ipso vivimus, movemur et sumus', Act. 17 (28)*» [«И не следует думать, будто сам Сын Божий и Бог, с Которым мы связаны по аналогии,

⁴⁷⁶ *Serm. lat.*, XLIX, 3, LW IV, p. 427, n. 512: «Patet iterum quod filius, imago, est in patre et pater in ipso... Patet septimo quomodo 'imago', filius, 'primogenitus', est 'omnis creaturae' unum cum patre et spiritu sancto principium» [«Во-вторых, ясно, что Сын, образ, пребывает в Отце, и Отце в Нем... В-седьмых, ясно, как именно 'образ', Сын, 'первородный' есть начало 'всей твари', единое с Отцом и Святым Духом»].

⁴⁷⁷ *Exp. in Io.*, p. 107, n. 123.

⁴⁷⁸ *Ed. Théry, in Archives...*, I, p. 267. Мы изменили пунктуацию о. Тери, убрав запятую после *filio Dei* и, наоборот, вставив запятую после *bonni sunt*.

есть нечто внешнее, отделенное от нас, словно образ, помещенный перед зеркалом; но, как нераздельный и единый по сущности Бог, Он близок каждому из нас и пребывает внутри нас, 'ибо мы Им живем и движемся и существуем', Деян. 17, 28»]⁴⁷⁹.

Тема «Образца Отца» (божественного Лица Сына) и «сотворенного по образу Божьему» (тварной личности человека) превосходит доступный всем прочим творениям уровень «подобия» и подражания Слову как образцу⁴⁸⁰. Так что это отношение может быть помещено только на «сверхъестественный» уровень интеллекта⁴⁸¹, на уровень «единства» и единения с Богом: уровень, доступный человеку, сотворенному «по образу всецелой субстанции Бога», «*et sic non ad simile sed ad unum*» [«и, стало быть, не по подобному, а по единому»]⁴⁸². Но Единое при-

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 268.

⁴⁸⁰ *Serm. lat.* XLIX, I, LW IV, p. 422, n. 506: «'Primogenitus omnium creaturae' id est propositus omni creaturae ut exemplar, qui se assimilet, sicut pictor imaginem proponit discipulo, cui similem operetur. Unde similitudo secundum Augustinum est in omni creatura, imago vero solum in intellectuali» [«Первородный из всякой твари» означает предложенный всякой твари как образец для подражания, точно так же, как живописец предлагает ученику образ, дабы тот нарисовал ему подобный. Поэтому подобие, согласно Августину, присутствует во всякой твари, тогда как образ — только в наделенной интеллектом»). Ср. св. Августин, *De Trinitate* XI, с. 5, n. 8 (PL 42, 991): «Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est, sed sola qua superior ipse solus est» [«В самом деле, не все из творений, что некоторым образом подобно Богу, следует называть также Его образом, но только то творение, выше которого — лишь сам Бог»].

⁴⁸¹ О «сверхъестественном» интеллекте см. гл. III, § 12.

⁴⁸² *Exp. in Io.* (ср. 121^b, ll. 21–39): «Unum, ut iam sepe dictum est, appropriatur patri. Scindum igitur quod omnis creatura citra hominem facta est ad similitudinem Dei, in ydea alicuius in Deo. Homo autem creatus ad ymaginem totius substantie Dei, et sic non ad simile sed ad unum; 'Deus' autem 'unus est', Deuteron. 6 et Galat. 3, ydee vero plures sunt, etiam simile semper plurium est. Tunc sic: 'ad loca unde exeunt flumina revertuntur', Eccles. I, et, sicut ait Boetius 3, De Consolatione <metr. II> 'reditu<que> suo singula gaudient'. Sed omnia creatura citra hominem exit producta in esse sub ratione similitudinis et propter hoc repetitit Deum et sufficit ipsi esse 'similem Deo' homini autem, cum sit factus ad ymaginem totius unius substantie Dei et sit in esse productus sub ratione unius totius, non sufficit recursus ad simile, sed recurrit ad unum unde exivit, et sic solum sibi sufficit. Et hoc est quod hic dicitur: 'ostende nobis patrem', — id est unum — 'et sufficit nobis' (Io. 14, 8). Infra, 17: 'exivi a patre et vado ad patrem'; Psalmus (18, 7): 'a summo celo egressio eius et occursum eius usque ad summum eius'» [«Единое, как уже неоднократно было сказано, есть свойство Отца. Итак, надлежит знать, что всякое творение, кроме человека, сотворено по подобию Бога, в подражание идее чего-либо в Боге. Человек же сотворен по образу всецелой субстанции Бога и, таким образом, не по подобному, а по единому; 'Бог' же 'един есть', Втор. 6, 4 и Гал. 3, 20, а идеи множественны, и подобное всегда множественно. Далее, сказано: 'К тому месту, откуда реки текут, они возвращаются', Еккл. 1, 7; и, как говорит Боэций в третьей книге «Об утешении философией», и возвращением, которому радуются единичные' творения. Но всякое творение, кроме человека, было произведено к бытию с точки зрения подобия и поэтому повторяет Бога, и ему достаточно быть «подобным Богу»; человеку же, поскольку он был создан по образу всецелой единой субстанции Бога и произведен к бытию с точки зрения единого целого, недостаточно обращения к подобию, но он обращается к единому, из которого вышел, и только так довлеет себе. Именно это имеется в виду, когда говорится: 'Покажи нам Отца', то есть единое, 'и довольно для нас', Ин. 14, 8. И ниже, 16, 28: 'Я исшел от

писывается Отцу, Который рождает Образ-Сына и творит человека «по образу», дабы подчинить его единству, а не только подобию, как все прочие творения, лишённые интеллекта. Следовательно, в сотворении человека присутствует момент, делающий его, так сказать, естественно сверхъестественным: не только потому, что интеллектуальная способность позволяет человеку выходить за пределы природного бытия универсума, но также — и прежде всего — потому, что только наделенные интеллектом сущие способны принимать «вторичную», в собственном смысле сверхъестественную благодать. Эта *gratia gratum faciens* [освящающая благодать] не принадлежит к внешнему действию, общему всем трем божественным Лицам, ибо она «происходит от Бога со стороны личностных и ноциональных* свойств»⁴⁸³. Поскольку эта благодать призвана привести человека «к Единому» Отца, она есть «благодать возвращения» в Бога: «*consistit in quodam refluxu sive regressu in ipsum Deum*» [«состоит в некоем обратном течении, или возвращении, в самого Бога»]⁴⁸⁴. Ее «ноциональное» происхождение связывает ее с «внутренней глубиной Отца» («*radicem habens in ipso patris pectore intimo*»), откуда она изливается вместе с рождением Сына-«Образа» («*gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii*»)⁴⁸⁵, чтобы «в тот же образ» преобразить сотворенных «по образу» людей. Стало быть, по отношению к человеческим личностям, принимающим эту благодать, она оказывается «подтверждением, уподоблением или, лучше сказать, преобразованием души в Боге и с Богом»⁴⁸⁶. Она есть *confirmatio* [подтверждение], потому что творение «по образу Божию» обретает свой истинный смысл в принятии благодати; она есть *configuratio* [уподобление], по-

Отца... и иду к Отцу»; и Пс. 18, 7: 'От края небес исход его, и шествие его до края их'»].

* Ноциональное свойство (*proprietas notionalis = notio*) — схоластический термин для обозначения свойства, принадлежащего не всем Лицам Троицы, а лишь одному или двум (*прим. перев.*).

⁴⁸³ *Serm. lat. XXV, 1 (Gratia Dei sum id quod sum)*, LW IV, pp. 233–234, n. 258. — «Первичная благодать» (*gratia data*), то есть благодать творения, «*procedit a Deo sub ratione et proprietate entis sive boni potius*» [«происходит от Бога со стороны свойства сущего, или, скорее, блага»]. В самом деле, Экхарт полагал, что Сущность — а именно, божественная Сущность, как таковая — «*non generat, sed nec creat nisi in supposito*» [«не рождает и не творит, кроме как в суппозитуме»] [Суппозитум; лат. *suppositum* — здесь: индивидуальный носитель общей сущности. — *Прим. перев.*]. Благо считается свойством третьего Лица Троицы; однако, поскольку *bonum* [благо] представляет собой последний из «трансцендентальных атрибутов», определяющих Бытие, благодатный акт творения представляет собой не ноциональное свойство Святого Духа как последнего «суппозитума», а общее действие трех Лиц, в коих Сущность одновременно действует как единое, истинное и благое. Напротив, *ratio unius* [свойство единого] или *ratio veri* [свойство истинного] сами по себе нельзя было бы отнести к «нераздельному действию» Троицы, хотя «Единое» Отца и является первоначалом всякого внутреннего и внешнего продуцирования.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 237, n. 259.

⁴⁸⁵ *Serm. lat. XXV, 2* (о том же авторитетном высказывании), *ibidem*, p. 239, n. 263. Ср. *Serm. all. LXIV, Pf. p. 201, ll. 8–11*.

⁴⁸⁶ *Ibidem*,

тому что «праведность и прочие добродетели», которые можно назвать хабитусами, представлены прежде всего в душе, которая принимает благодать как «своего рода актуальное уподобление» в праведность и в Бога, не будучи «чем-то оформленным и постоянным». Подобное расположение, *habitus*, «утверждено и укоренено в добродетельных»⁴⁸⁷. Наконец, благодать есть, прежде всего, «*transfiguratio animae in Deum et cum Deo*» [«преображение души в Бога и с Богом»], ибо она наделяет душу *esse divinum* [божественным бытием]⁴⁸⁸. Выражение «с Богом»⁴⁸⁹ остановится понятным из текстов, в которых Майстер Экхарт сближает «преображение души в Бога» с человеческой природой Христа, преобразенной на горе Фавор (Мф. 17, 1–8; Мк. 9, 1–8; Лк. 9, 27–36). Вместе с Христом человек переходит от подобия к единству «того же образа»: «*Similis est Deo, qui nullo creato assimilatur, qui nulli habenti simile vel similitudinem assimilatur, scilicet qui reliquit omnia, qui transfiguratur in monte cum Christo. Dei enim proprium est non habere similem aut simile. Cor. 3: 'nos autem revelata facie (in eandem imaginem transformatur)'*» [«Подобен Богу тот, кто не уподобляется ничему тварному, кто не принимает сходства ни с чем, что имеет подобное или подобие, то есть совлекаясь всего; кто преобразается на горе со Христом. Ибо Богу свойственно не иметь подобного или подобия, 2 Кор. 3, 18: 'Мы же все, открытым лицом...' (преобразаемся в тот же образ)»]⁴⁹⁰. Благодать именно потому наделяет нас «*esse unum cum Deo, quod est plus assimilatione*» [«единым бытием с Богом, которое больше подобия»], что во Христе, воспринявшем общее всем нам человеческое естество, нет другого бытия, *esse*, кроме *esse divinum* [божественного бытия]⁴⁹¹, «через которое Он есть

⁴⁸⁷ *Exp. in Sap.*, in *Archives*, III, p. 369.

⁴⁸⁸ *Exp. in Io.*, C. f. 119^{va}, ll. 15–20: «...*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 (1) Corinthiorum (15, 10) 'gratia Dei sum id quod sum', et Rom. 6: 'gratia Dei vita' vivere autem viventibus est esse. Gratia igitur per se dat esse divinum*» [«...благодать, пребывая в сущности души, а не в потенции, согласно лучшим учителям, сама по себе, непосредственно и в собственном смысле, не производит чудес или внешних дел, но дает божественное бытие, согласно сказанному (1 Кор. 15, 10): 'Благодатью Божию есмь то, что есмь', и в Рим. 6, 23: 'Дар Божий — жизнь', а жизнь в живых существах и есть бытие. Итак, благодать сама по себе дает божественное бытие»].

⁴⁸⁹ Эрнст Бенц, смущенный этим выражением, перевел это место из *Serm. lat. XXV, 2*, связав *cum Deo* с *configuratio*: «Für den, der sie empfängt, ist die Gnade eine Festigung, eine Gleichgestaltung der Seele mit Gott oder vielmehr deren Umgestaltung in Gott [«Для того, кто принимает благодать, она служит укреплению, уподоблением души Богу или, вернее, ее преобразованием в Бога»]. Чтобы убедиться в том, что такая трансформация грамматически не оправдана, достаточно обратиться к латинскому тексту: «*in respectu suspicientis gratiam gratia est conformatio, configuratio sive potius transfiguratio animae in Deum et cum Deo*». *LW IV*, p. 240, n. 263.

⁴⁹⁰ *Serm. lat. XL–IV, 1*, *LW IV*, p. 367, n. 437. Ср. *Serm. lat. XLIX, 2*, *ibid.*, p. 424, n. 509.

⁴⁹¹ *Serm. lat. XXV, 2*, *LW IV*, p. 240, n. 263. В наброске к проповеди это кратко выражено так: «*Secundo dat esse unum cum Deo, quod est plus assimilatione. Nota quomodo verbum assumpsit naturam, quae est aequaliter ad omnem hominem. In Christo autem non est aliud*

Сын Божий»⁴⁹². Так сотворенный по образу Божию человек, совлекишись всего и отрехшись от «своего собственного естества», становится по благодати усыновления тем, чем Христос, Сын Божий, является по Своей божественной природе⁴⁹³.

Утверждение Майстера Экхарта: «*in ipso Christo homine non est aliud esse praeter esse divinum quo est Filius Dei*» [«в самом Христе-человеке нет другого бытия, кроме божественного бытия, через которое Он есть Сын Божий»] — не монофизитский тезис, как могло бы показаться. Здесь тюрингский доминиканец опять-таки рассуждает в духе халкидонского догмата, который велит признать в воплощенном Сыне Божьем не только двойственность природ, но и единство ипостаси. В том же духе св. Фома Аквинский утвердительно отвечал на вопрос: «*Utrum in Christo sit tantum unum esse*» [«Одно ли бытие во Христе»]: так как во Христе лишь одна ипостась, Он есть *ens subsistens* [субсистентное сущее], выполняющее единый акт существования, которое может быть только *esse divinum* [божественным бытием]⁴⁹⁴. Таким образом, эту богословскую проблему оба доминиканца решают одинаково, несмотря на заметное различие в их философии бытия: для Экхарта чисто божественное *esse* в человеке Христе — не акт существования единого *ens* [сущего], а скорее *quo est* [«то, через что»] Сына Божьего, коим оформляется воспринятая божественным Лицом человеческая природа. Речь идет о Сущности: она совершает свое действие в «суппозите»^{*} Отца, который вечно рождает Сына. Будучи причиной-образцом для *gignitio imaginis* [рождения образа] (тем «образцом», от которого Образ получает свое бытие)⁴⁹⁵, Сущность и есть божественное сыновство, в силу которого Христос рождается как единственный Сын Божий — и в божественном, и в человеческом естестве. Поскольку Христос-человек не является другой личностью, отличной от Слова, через коего все «начало быть» [Ин. 1, 3], постольку Бытие и все божественные совершенства будут равным образом подобать «воспринятому человеку». Так что можно было бы сказать, что этот отрок сотворил и творит светила⁴⁹⁶. Итак, единое бытие со Христом является для

esse quam esse divinum] [«Во-вторых, она (благодать) дает единое с Богом бытие, которое больше подобия. Заметь, каким образом Слово восприняло природу, которая равно пребывает во всяком человеке. Во Христе же она не есть другое бытие, нежели бытие божественное»].

⁴⁹² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 370: «Et iterum quod in ipso Christo homine non est aliud esse praeter esse divinum quo est filius Dei. Unde Joh. cap. 5: 'Pater meus usque modo operatur et ego operor'» [«Во-вторых, в самом Христе-человеке нет другого бытия, помимо божественного бытия, через которое Он есть Сын Божий. Поэтому сказано в Ин. 5, 17: 'Отец Мой доныне делает, и Я делаю'»]. Ср. *Exp. in Io.*, C. f. 112^{vb}, ll. 19–28.

⁴⁹³ См. выше, прим. 99. Ср. Pf., *Pred. LVIII*, p. 184, l. 36 — p. 185, l. 9.

⁴⁹⁴ *Super Sent.*, III, d. 6, q. 2, a. 2 (éd. Mandonnet-Noos, t. III, pp. 237–240); *Sum. theol.*, III, q. 17, a. 2.

^{*} См. прим. 117.

⁴⁹⁵ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 19–20, nn. 23–25.

⁴⁹⁶ *Exp. in Io.*, C. f. 112^{vb}, ll. 19–28: «Sic ergo verba premissa exponuntur de patre et filio

Майстера Экхарта тем божественным *quo est*, которое придает Христу форму Сына Божьего. Это вновь напоминает нам о попытке Гильберта Порретанского различить в Боге абстрактную форму, или Божество, *qua est Deus* [через которое существует Бог], и конкретные Лица Троицы. В самом деле, что такое эта «формальная эманация», как не сообщение формы, помимо действия производящей или целевой причинности; не чистое оформление, в силу которого Сын рожден как тот же самый Бог, субстанциально тождественный Отцу⁴⁹⁷? Тем не менее, Экхарт избегает опасностей порретанизма, ибо эта «форма», это «*esse divinum quo est Filius Dei*» [«божественное бытие, через которое есть Сын Божий»], отличается от *quod est* [того, что есть], или, вернее, от *qui est* [того, кто есть] Сын, лишь по отношению к воспринятому человечеству. Отличается в той мере, в какой человеческая природа принимает в личностном единстве Христа то же самое божественное *esse*, которое свойственно второму Лицу Троицы *in divinis* [в Боге]. С точки зрения эссенциалистской философии, где «быть» означает «быть чем-то» или «кем-то», ипостасное единство предстает как оформление человечества Христа божественным

secundum divinitatem. Possunt tamen exponi et de filio quantum ad eius humanitatem. Tanta est enim unio divinitatis et humanitatis in Christo, ut ea que divinitatis sunt competant homini assumpto. Dicimus enim quod ille puer stellas creavit et creat. Nam, sicut Bernardus dicit 5 De Consideratione: 'Inter omnia que unum recte dicuntur arcem tenet unitas trinitatis, qua tres persone una substantia sunt; secundo loco illa precellit, qua e converso tres (*sic*) substantie una, in Christo persona sunt'» [«Итак, сказанные выше слова прилагаются к Отцу и Сыну по божеству. Однако их можно отнести и к Сыну в отношении Его человечества. Ибо единство божества и человечества во Христе таково, что принадлежащее божеству подобает и воспринятому человеку. Говорим же мы, что этот отрок сотворил и творит светила. Ибо, по слову Бернара, 5. «О рассмотрении...», 'среди всего того, что по праву называется единым, первое место занимает единство Троицы, через которое три Лица суть одна субстанция; второе же место принадлежит тому единству, через которое, наоборот, три субстанции (*sic*) суть одно Лицо во Христе'». Ср. *ibidem*, f. III^a, ll. 5–12: «Homo assumptus a verbo creavit celos a principio, ut dicunt doctores. Et licet homo assumptus sit a verbo novissimus hiis diebus, Heb. 1, 2, dicunt tamen doctores quod ille homo celos creavit, quia homo est una persona cum verbo, ipso quod celos creavit. Communicant enim sua ydiomata verbum et homo assumptus, ut quod verbum fecit ab inicio dicatur fecisse et ipse homo dudum assumptus postea» [«Человек, воспринятый Словом, в начале сотворил небо, как говорят учителя. И хотя человек был воспринят Словом в последние дни сии, Евр. 1, 2, тем не менее, учителя говорят, что это человек сотворил небо, так как человек есть одно лицо с тем самым Словом, которое сотворило небо. Ибо Слово и воспринятый человек общаются своими существенными свойствами, так что то, что сделало Слово в начале, сделал, как говорится, и сам человек, прежде чем был воспринят позднее»].

⁴⁹⁷ *Ibidem*, f. 108^b, ll. 29–34: «Rursus, forma ipsa ex sui proprietate se totam communicat et est principium sive causa totius esse in producto. Et propter hoc iterum in formali emanatione producens et productum sunt unum in substantia, similiter in esse, vivere et intelligere et operari secus autem se habet de productione creaturarum, sive a Deo sive inter se ab invicem» [«Опять-таки, сама форма, в силу собственных свойств, сообщает себя целиком и является началом, или причиной, всецелого бытия того, что произведено. И поэтому при формальной эманации производящее и произведенное суть одно по субстанции, а также по бытию, жизни, мышлению и действию. Иначе, однако, обстоит дело при произведении творений, будь от Бога или творений друг от друга»].

бытием воплощенного Сына. Таким образом, это единое бытие Бога, ставшего человеком, есть Божественная природа, взятая со стороны богосыновства. Она сообщает свои сущностные свойства [*idiomata*]⁴⁹⁸ воспринятой человеческой природе, по отношению к которой предстает как *quo est Filius Dei* [то, через что есть Сын Божий]: Христос-человек есть тот же самый сын, что и *Unigenitus*, вечно рождаемый Отцом.

Но возможно ли различить у Майстера Экхарта «форму», или *quo est*, в самом исхождении божественных Лиц? Несколько сгущая краски, можно, пожалуй, констатировать наличие скрытого порретанизма в различении между Словом-«Логосом» *in principio* [в начале], тождественным Отцу в единой сущности, и конкретным Словом-Образом *apud Deum* [у Бога] — отличным от Отца, но равным Ему Лицом⁴⁹⁹. Тем не менее, хотя Экхарт и отмечает в божественном Лице Сына аспект «абстрактного логоса», начала Его сыновства, он никогда не называет его «формой»⁵⁰⁰, как и не противопоставляет «конкретному Сыну». Стало быть, Майстер Экхарт более или менее верно следует здесь линии учения о ноциональных свойствах, хотя настойчивее, нежели св. Фома, подчеркивает тождество *paternitas* [отцовства] и *filiatio* [сыновства] в единстве сущности⁵⁰¹. Такая настойчивость понятна у богослова, который не признает никакого, даже чисто «мысленного» различия в абсолютном единстве Бога⁵⁰². Кроме того, «лишенная различий» Сущность, о которой говорит Экхарт, не может быть названа «абстрактной» или «конкретной» ни сама по себе, ни в божественных Лицах, в которые она «всецело перелита». Будучи определено «Единым», этим свойством Отца и началом «формальной эманации», исхождение Лиц в Троице, как оно представлено у Майстера Экхарта, остается подчиненным Единству. Это исхождение есть динамичное проявление тождества Бога-Монады, который рождает равную самому себе Монаду и приводит ее к первоначальному единству в «Любви», исходящей от обеих Монад и являющей их сущностное тождество⁵⁰³.

⁴⁹⁸ Христологическая доктрина *communicatio idiomatum* [общения сущностных свойств] была не чужда Майстеру Экхарту (см. выше, прим. 35). Он усвоил ее от св. Иоанна Дамаскина, которого мог прочитать в латинском переводе Бургондио Пизанского. Ср. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, III, cap. 3 и 4, PG 94, 993–999.

⁴⁹⁹ См. выше, гл. 5, прим. 134–136, гл. 6, прим. 41–43.

⁵⁰⁰ Напротив, рожденный Сын (*apud Deum* — «у Бога») называется «формой» и «причиной»-образцом по отношению к творениям.

⁵⁰¹ См. выше, гл. 5, с. 92–94 и прим. 93–96.

⁵⁰² См. выше, гл. 2, БТ. 2003. Вып. 38. С. 199–205; гл. 5, с. 122–124.

⁵⁰³ См. выше, гл. 2, с. 68–71 (франц. текста). Ср. *Exp. in Io.*, p. 133–134, n. 162: «Et quia iste amor non procedit aliunde nec ab alio quolibet nisi a patre et filio, et ab his ut unum sunt in natura et substantia, nec sunt nisi substantia pura et mera quam solum pronomen significat — 'ego', inquit, 'et pater unum sumus', — necessarium est, ut amor iste spiritus sanctus sit, pura sicut mera substantia sit, Iob. 4: 'spiritus est Deus'» [«И так как эта любовь происходит не из другого места и не от кого-либо другого, кроме как от Отца и Сына, и от Них постольку, поскольку Они едины по природе и субстанции и суть лишь чистая и простая субстанция, каковую обозначает единственное местоимение: 'Я, — говорит Иисус, — и Отец —

Западная формула *processio ab utroque* [исхождения от Обоих] позволяет Майстеру Экхарту мыслить это «всцелое переливание сущности» в исхождении божественных Лиц как круговое движение «возвращения к самому себе». Тринитарный процесс исхождения у Экхарта слишком напоминал бы троичные циклы у Прокла, с их *μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή* [единством, исхождением, возвращением]⁵⁰⁴, если бы сюда счастливо не вмешивалось богословие Образа и не превращало неоплатоническую схему в динамичное выражение тайны личного Бога, вечно рождающего Сына, этого «иногo, нежели Он»: «*alterum se, non aliud a se*» [«иной, нежели Он; не иное, нежели Он»]⁵⁰⁵. Будучи скорее «формальным выражением», нежели следствием Того, Кто его производит⁵⁰⁶, Образ принадлежит одной лишь «умной природе», в которой «тождественное возвращается к самому себе в полноте возвращения», так что Рождающий и Рождаемый оказываются, соответственно, «*unum idem in se altero*» [«единым тождественным в другом себе»]⁵⁰⁷. Таким образом, исхождение в Троице есть вечное формирование Образа, который одновременно зачинается и рождается Интеллектом Отца в том самом настоящем, в котором Отец и Сын узнают друг друга и являют Свое сущностное тождество в изведении Святого Духа. Три момента, которые Майстер Экхарт выделяет и анализирует в Прологе к Евангелию Иоанна: *verbum (=logos, ratio) in principio* [Слово (=логос, ум) в начале], *verbum apud Deum* [Слово у Бога] и *Deus erat verbum* [Слово было Бог]⁵⁰⁸, — принадлежат Образу в Троице и не могут быть изолированы от кругового исхождения, в котором этот Образ формируется и который сравнивается у тюрингского богослова с внутренним «кипением»⁵⁰⁹. В этой метафоре, встреченной уже неоднократно⁵¹⁰, Экхарт хочет представить божественную «Жизнь» как чисто «формальную» деятельность, не оставляющую места ни различению абстрактного и конкретного, ни оппозиции *quo est* и *quod est*, «формы» и «оформленного»: она есть постоянное формирование, если только можно говорить о постоянстве применительно к вневременному.

одно' [Ин. 10, 30], — необходимо, чтобы эта любовь была Святым Духом, чистой и простой субстанцией, Иов 4, 'Бог есть Дух'». *Ibidem*, p. 135, n. 164, ссылка на Псевдо-Трисмегиста: «*monas monadem gignit et in se suum reflectit ardorem*» [«Монада рождает монаду и преклоняет к себе свой пыл»].

⁵⁰⁴ Прокл, *Первоосновы теологии*, проп. 31–35. См. выше, гл. 2, БТ. 2003. Вып. 38. С. 208–210.

⁵⁰⁵ *Exp. in Io.*, p. 164, n. 195. Ср. p. 133, n. 162.

⁵⁰⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 246.

⁵⁰⁷ *Serm. lat.* XLIX, 2, LW IV, p. 425, n. 510.

⁵⁰⁸ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 6–8, nn. 4–6 (Quarto notandum... quinto... sexto... septimo). Четвертый момент, отмеченный Экхартом: «*verbum sic erat in principio apud Deum*» [«Слово... было в начале у Бога», Ин 1, 1–2), — всего лишь подтверждение первого: Слово остается при своем начале, несмотря на исхождение (*ibidem*, p. 20, n. 7). Образ и образец «совечны» и взаимно обуславливают друг друга (*ibidem*, p. 20, n. 25).

⁵⁰⁹ *Serm. lat.* XLIX, 3, LW IV, pp. 427–428, n. 512 (особенно см. *primo... secundo... sexto*).

⁵¹⁰ О *bullitio* см. выше, гл. 2, гл. 3.

«Внутреннее делание» Бога «всегда ново», потому что в формировании Образа нет промежутка между «началом» и «концом». В самом деле, быть всегда «новым» означает не удаляться от начала по достижении конечной цели. «*Novitas est propria principio, vetustas autem omnis est separatio et distantia ab eodem; veterascit ergo omne recedens et elongatum a principio, renovatur autem et innovatur accedendo et redeundo ad principium*» [«Новизна свойственна началу, а всякая ветхость есть отделение и удаление от него же; следовательно, все отступающее и удаляющееся от начала ветшает, но возобновляется и обновляется, подступая и возвращаясь к началу»]⁵¹¹. Майстер Экхарт обращается к тексту книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (24, 23), говоря: «Цветы мои — плоды мои», чтобы выразить тайну этого формального делания, всегда завершённого и всегда совершаемого, настоящего, актуального, «нового»: «*Ubi Deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit et gignit, semper natus est, semper nascitur: flos est fructus, flos in fructu, fructus in flore*» [«Там, где Бог действует в Самом Себе, если надлежит назвать это деланием, Он всегда родил и рождает Сына, Сын всегда рожден и всегда рождается: цвет есть плод, цвет — в плоде, плод — в цвете»]⁵¹². «Бог не родил бы Своего единственного Сына в вечности, если бы 'родить' не означало 'рождать'. Вот почему святые говорят, что Сын рождается вечно — в том смысле, что Он непрестанно продолжает рождаться и сегодня»⁵¹³. Это постоянное рождение Сына есть чисто божественное *esse* воспринятой человеческой природы Христа; а поскольку «природа равно и соименно общая всем нам со Христом»⁵¹⁴, то же самое вечное рождение Сына будет также божественным *quo est* для обожённых людей: «*In talibus, divinis scilicet, idem est verbum conceptum et verbum natum, flos et fructus, Eccl. 24: 'flores mei fructus', idem 'principium et finis', Apos. 1 (8) et ultimo (22, 13); et propter hoc verbum in talibus semper nascitur et semper natum est*» [«В Нем, то есть в Боге, одно и то же — слово зачатое и слово рожденное, цвет и плод, Сир. 24: 'Цветы мои — плоды...», то есть

⁵¹¹ *Exp. in Sap., in Archives...*, IV, p. 264.

⁵¹² *Exp. in Eccl., LW II*, p. 249, n. 21. См. весь последующий текст, вплоть до комментария на этого «авторитета».

⁵¹³ *Daz buoch der götlichen troestunge*, DW V, pp. 43–44: «got enhaete sinen eingebornen sun in der êwicheit nie geborn, enwaere geborn niht gebern. Dar umbe sprechent die heiligen, daz der sun alsô êwiclîche geborn ist, daz er doch âne underlâz noch wirt geborn» [«Бог никогда в вечности не родил бы Своего едиnorodного Сына, не будь рожденность тем же, что и рождение. Потому святые и говорят, что Сын как извечно рожден, так до сих пор и рождается непрерывно»]. Ср. пер. Aubier, p. 89 (мы изменили первую фразу, чтобы сблизить ее с краткой формулой оригинала). Святоотеческие авторитеты — это, конечно, св. Августин, св. Григорий Великий (*Super Iob.*, lib. XXIX *Moralium*, c. 1) и Ориген (*Sup. Hieremiam*, c. II, hom. IX, 4), цитируется у Петра Ломбардского, I Sent., d. 9, c. 4, n. 94. Майстер Экхарт обращается в первую очередь к Оригену, который особенно настаивал на непрерывности рождения Сына: *In Eccl. LW II*, p. 250, n. 23.

⁵¹⁴ См. выше, прим. 102.

‘начало и конец’, Откр. 1, 8; и поэтому это слово в Боге всегда рождается и всегда рождено»]⁵¹⁵.

Теперь становится понятнее последовательность идей в эллиптическом отрывке из *Exp. in Sap.*⁵¹⁶, где Майстер Экхарт говорит о трансформации *in eandem imaginem* [в тот же образ], объединяя различные темы: 1) добродетели суть «подтверждения» и «уподобления» «первому Праведнику — Сыну Божию»; 2) «цветы-плоды»; 3) непрерывное рождение Сына *in divinis*; 4) чисто божественное бытие во Христе-человеке. Параллельный текст из *Ser. lat.* XXV, 2 напоминает к тому же в не менее отрывистых рассуждениях о формирующей и трансформирующей благодати, что Слово восприняло природу, общую всем людям. Чтобы уловить мысль Майстера Экхарта, собирающего вместе эти разнородные доктринальные элементы, нужно осознать, что тема добродетелей, «не укорененных в добродетельных» и «не сформированных» в виде устойчивых расположений, хабитусов, вписывается в тему рождения Сына в душе. Поскольку Сын есть «сияние славы и образ сущности» Отца (ср.: 2 Кор. 3, 18; 4, 4), постольку добродетели, которые нас актуально *уподобляют* Богу, пребывают «*in continuo fieri, sicut splendor in medio et imago in speculo*» [«в непрерывном становлении, как сияние в среде и образ в зеркале»]. Эта двойная метафора своей первой частью напоминает нам о том, что аналогическая причинность непрерывно осуществляется светом в освещенной среде⁵¹⁷, а второй частью она приписывает ту же непрерывность рождению образа в зеркале. Отсюда создается впечатление, что непрерывное формирование добродетелей, уподобляющих нас Богу, есть не что иное, как «преображение [трансформация] в тот же образ», непрерывно рождаемый в душе, словно в зеркале. Иначе и быть не могло в таком аналогическом отношении, каким его мыслит Экхарт, где меньший член обладает «всецело» или не обладает «вовсе» той формой, согласно которой он является «аналогичным» единственному субъекту реальной атрибуции⁵¹⁸. Так как добродетели формально не укоренены в

⁵¹⁵ *Exp. in Io.*, C. f. 110^{va}, ll. 20–24.

⁵¹⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 360–370. Ср. параллельное место из *Serm. lat.* XXV, 2, процитированное в прим. 24.

⁵¹⁷ См. выше, гл. 5, прим. 172–181.

⁵¹⁸ См. *Exp. in Io.*, LW III, p. 18–19, n. 22: «...Iustitia se tota est in iusto quolibet. Media enim iustitia non est iustitia. Quod si tota est in quolibet iusto, est et tota extra quolibet et quemlibet iustum» [«...Праведность целиком пребывает во всяком праведном. В самом деле, промежуточная праведность — не праведность. А если она целиком пребывает во всяком праведном, то и целиком пребывает вне всего и всякого праведного»]. — *Ibidem*, C. f. 127^{va}, l. 54 — 127^{vb}, l. 3: «Iustitia enim gignens et pariens iustum se tota dat iusto et, se dando, dat et notificat omnia que istitie sunt, quamvis enim iustus habeat magis et minus, ut dicitur in predicamentis. Impium est enim a Deo dimidiam separare iustitiam. Patet ergo quomodo ad litteram filius quemcumque audit a patre nota facit omnibus qui filii sunt. Fiendo enim quis filius, hoc ipso audit et noscit omnia que patris sunt. Sibi fieri audire est, et sibi fieri audire et generari est» [«Праведность, рождающая и производящая праведника, дается праведному целиком и, даваясь, дает и сообщает ему все то, что принадлежит праведности, хотя

добродетельном, не может быть среднего пути между «уподоблением» и рождением самого «Образа» в душе. Это рождение, сообщающее людям божественные добродетели Сына, может быть только мгновенным, а значит, вневременным; а это придает ему, в его отношении к непрестанно принимающей душе, характер постоянного действия во времени. Именно потому, что божественная форма не является в оформляемых ею человеческих субъектах постоянной и фиксированной, как были бы фиксированы хабитусы, рождение есть непрерывный акт: «*eo ipso continue, quia non continue*» [«именно потому постоянно, что непостоянно»]⁵¹⁹. Здесь естественным образом вводится тема «*flores mei fructus*» [«цветы мои — плоды»]: если добродетели суть «плоды», согласно св. Амвросию⁵²⁰, то нужно, чтобы они были также «цветами», потому что божественное рождение Сына совершается непрерывно, как было показано в комментарии на этот текст из книги Иисуса, сына Сирахова⁵²¹. Остается напомнить о том, что это божественное рождение Сына не чуждо человеку Христу: оно есть начало его чисто божественного бытия. Не забудем и о том, что человеческая природа Христа является общей всем людям; следовательно, благодаря факту воплощения люди оказываются аналогичными Богу сообразно этой новой форме — форме божественного сыновства. Таков, как мы видели⁵²², «первый плод воплощения Христа»: Христос «*dedit eis potestatem filios Dei fieri*» [«Дал [принявшим Его] власть быть чадами Божиими»] (Ин. 1, 12), стать по возрождающей благодати тем, чем единственный Сын является по природному рождению.

праведный может быть более или менее праведным, как сказано в «Категориях», — ибо нечестиво отделять от Бога половину праведности. Итак, очевидно, каким образом Сын все то, что слышит от Отца, буквально сообщает всем Его чадам. Ведь когда некто становится сыном, он тем самым слушает и узнает все то, что принадлежит отцу. Становиться означает слушать, и, слушая, рождаться»].

⁵¹⁹ Ср. *ibidem*, p. 15, n. 18: «*Adhuc novo constat quod iustitia, sed nec iustus ut sic non cadunt sub motu et tempore, sicut nec vita nec lux. Et propter hoc iustus sic semper nascitur ab ipsa iustitia, sicut a principio quo iustus natus est, sicut est de generatione luminis in medio et eius conservatione: eo ipso continue quia non continue*» [«Из этого опять-таки явствует, что праведность и праведный как таковые не подлежат движению и времени, как не подлежат им жизнь или свет. И поэтому праведный всегда рождается от самой праведности как от начала, от которого рождается праведный, — точно так же, как это обстоит в отношении рождения и сохранения света в промежуточной среде: именно потому постоянно, что не постоянно»]. — Мы убрали две запятые, которые издатель (Koch) поставил перед и после *quo iustus*. Ср. *Serm. all.* I, DW I, p. 11, 15 — p. 12, 1. 4.

⁵²⁰ *De paradiso*, 13 (PL 14, 325 A). Согласно гипотезе преп. о. Тери, Амвросий, вероятнее всего, упоминается в соответствии со ссылкой св. Фомы в *Super Sent.* III, d. XXXIV, q. 1, a. 5 (éd. Mandonnet — Moos, t. III, pp. 1130–1133).

⁵²¹ *Exp. in Eccl.* LW II, p. 21–22 et *passim*, в том же *expositio*. — Соответствующий текст *Exp. in Sap.* (Archives III, p. 370) не вполне ясен у о. Тери. Изменив пунктуацию, мы читаем: «*Ad premissa facit quod, sicut dictum est super illo, 'flores mei fructus', in divinis filius semper nascitur*» [«Сказанное подтверждается тем, что, как было сказано в комментарии на слова: 'цветы мои — плоды', в Боге Сын рождается всегда»].

⁵²² См. выше, с. 359 (франц. текста) и с. 362–363 (франц. текста).

5. Аналогия в «преображении в тот же Образ»

Будучи приобщен благодатью усыновления к вечному формированию Образа в тринитарном процессе, человек не мог остаться чуждым непрестанному рождению Сына в собственной душе. Той самой силой божественного сыновства, на которой основано личностное единство Богочеловека Христа, человеческие личности претворяются «в тот же Образ»: они, в свою очередь, непрестанно рождаются как сыны Божьи. Но это непрестанное претворение, или второе рождение, не есть простое и чистое отождествление тварных личностей с божественной ипостасью единственного Сына. Мастеру Экхарту пришлось дважды, в Кельне и в Авиньоне, опровергать эту ложную интерпретацию своего учения⁵²³. Утверждение аналогического отношения, определяющего «претворение человека в Бога»⁵²⁴, не было с его стороны уловкой, неуклюжей попыткой защитить незащищаемую позицию от ударов противников. Противникам этим было нетрудно осудить дерзкие высказывания, надерганные из немецких проповедей, где тюрингский мистик говорит о преобразующем единении, прямо не упоминая аналогии. Эти пункты, по словам Майстера Экхарта, «*quasi falsi sunt et erronei, in sensu quo ipsos accipiunt qui ipsos abiiciunt... falsum est et absurdum, secundum imaginationem adversantium, verum est tamen secundum verum intellectum*» [«почти ложны и ошибочны в том смысле, в каком их понимают те, кто их отвергает... Это ложно и абсурдно с точки зрения воображаемого смысла, усматриваемого противниками, но истинно согласно верному пониманию»]⁵²⁵. В самом деле, когда Майстер Экхарт говорит о единении с Богом в терминах отождествления, он имеет в виду не нумерическое и не родовое тождество, поскольку единство рода подразумевает разделение и счетное множество⁵²⁶.

В том месте, которое предшествует только что приведенной эллиптической цитате из *Exp. in Sap.*, Экхарт обратился к примеру праведности и праведных, чтобы задолго до Кельнского процесса утвердить аналогический характер тождества между обоженными людьми и Богом⁵²⁷. Эк-

⁵²³ *Procès de Cologne*, éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 176–177, 4, art. 1, A–E; pp. 197–199; pp. 242–244, art. 39; pp. 264–265, art. 57; pp. 266–268, art. 59. *Procès d'Avignon*, éd. Pelster, *Gutachten...*, art. 17–18.

⁵²⁴ *Procès de Cologne*, *Archives...*, I, p. 219, art. 14: «Constat etiam quod eodem quod Deus est Deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine Deo, sicut nec album sine albedine» [«Очевидно также, что именно в силу того, что Бог есть Бог, человек божествен по аналогии. Но никто не божествен без Бога, как ничто не бело без белизны»]. Ср. выше, прим. 103.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 208; p. 243.

⁵²⁶ См. *ibidem*, pp. 267–268: «Hinc est quod nos, in quantum sumus filii multi sive distincti, non sumus heredes regni, sed in quantum sumus 'ab ipso, per ipsum et in ipso' filii» [«Следовательно, мы не потому наследники Царства, что мы — многие, то есть различные сыны, а постольку, поскольку мы сыны 'от Него, чрез Него и в Нем'»].

⁵²⁷ *Archives...*, III, pp. 368–369.

харт начинает с того, что устраняет ложное представление о разделенной и нумерически различной праведности, укорененной во множестве праведных: представление «тучных» умов («*sicut plerique tardiores estimant*» — «как полагают многие неповоротливые умы»), приписывающих духовным и божественным совершенствам акцидентальную укорененность наподобие той, что свойственна элементарным и телесным качествам. Тогда как, наоборот, следовало бы сказать, что сама праведность, будучи неделимой, неразличной, нумерически единой, делает праведными всех праведных, если бы нумерическое единство можно было приложить к божественному атрибуту, превосходящему счетное единство: «*Sed potius omnes iusti sunt ab una numero iustitia, numero tamen sine numero et una sine unitate, vel proprius loquendo una super unitatem; quapropter omnes iusti, in quantum iusti, unum*⁵²⁸ *sunt, sicut manifeste docet Salvator, Ioh. XVII*» [«Вернее, все праведные суть от численно единой праведности, однако численной без числа и единой без единства, точнее говоря, единой превыше единства. Поэтому все праведные, поскольку они праведны, суть одно, как прямо учит Спаситель, Ин. 17»]⁵²⁹. Ссылаясь на св. Августина⁵³⁰, Экхарт хочет показать, что тождество праведности в праведных разных краев и эпох ускользает от пространственно-временных определений, как ускользает от численных определений. Каково отношение этой нетварной, вневременной и несчислимой праведности к тварным субъектам, которых она делает праведными? Она должна их «овечнить», изъять в качестве «праведных» из счетного множества. Но этим предполагается отношение аналогии, что Экхарт и собирается показать, устранив эквивокацию и унивокацию. Праведность неразлична в самой себе и в праведных, в противном случае люди были бы «праведными» эквивокально. Праведность также не относится к праведным как унивокальное качество, укорененное в каждом оформляемом ею субъекте; скорее наоборот, тварные субъекты должны прилепляться к праведности, содержаться в ней, чтобы стать «праведными», или «сынами праведности»⁵³¹. Форма-праведность должна относиться к оформляемым праведникам «*analogice, exemplariter et per prius*» [«аналогически, как причина-образец и как первейшее»]⁵³². «Аналогически», потому что праведные субъек-

⁵²⁸ Преп. Отец Тери транскрибирует: *unde*; но это слово не имеет никакого смысла. Речь идет о явной ошибке переписчика.

⁵²⁹ *Archives...*, III, p. 368. Мы несколько изменили пунктуацию отца Тери, убрав двоеточие после *loquendo* и поставив точку с запятой перед *quapropter*. Ссылаясь на Ин. 17, Экхарт, видимо, имел в виду следующий текст: «*Ut omnes unum sint, sicut tu pater in mi et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*» [«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»] (Ин. 17, 21).

⁵³⁰ *Исповедь* III, 7, 13–14.

⁵³¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 365–367. См. выше, с. 346–347 (франц. текста) и прим. 27–32.

⁵³² *Ibidem*, p. 369: «*Si enim alia et alia iustitia plures iusti essent, iusti aequivoce essent iusti, aut iustitia se haberet ad iustos univoce, nunc autem se habet analogice, exemplariter et per prius, non cadit sub numero, sicut nec sub tempore. Et hoc est quidem generale omnibus spiri-*

екты, будучи творениями, не имеют в самих себе ничего от нетварной праведности, которая делает их праведными по благодати. «Как причина-образец», потому что праведность, будучи формальной причиной праведных, осуществляет «формальное уподобление» всех праведных единственному Праведнику — главному субъекту аналогии, коему праведность принадлежит в собственном смысле, в силу рождения или вечного «оформления» в тринитарном процессе. «Как первейшее», потому что праведность-форма, согласно которой тварные субъекты аналогичны Богу, остается тождественной в Боге и в праведных людях, «*per prius tamen et posterius*» [«однако как предыдущее и последующее»]⁵³³. В людях, которых праведность делает праведными, она не подвержена условиям числа и времени; и это характерно для всех духовных и божественных совершенств. Так, по словам Псалмопевца, «премудрость не имеет числа» [в синод. пер.: «разум Его неизмерим»] (Пс. 146, 5), а в книге Сираха (1, 5) уточняется, что «Источник премудрости — слово Бога Всевышнего». Именно поэтому Авиценна утверждал, что справедливость и прочие добродетели имеют началом «Подателя форм», и таким образом по происхождению противопоставлял их телесным акциденциям, которые порождаются изменением со стороны активных качеств тела⁵³⁴. Далее, как нам известно, следует та самая цитата, которую мы уже анализировали: о хабитусе обоживающих добродетелей, «цветах и плодах», посредством которых человеческая личность преобразуется в Сына, непрестанно рождаемого в душе «добродетельных».

Ссылаясь на Авиценну⁵³⁵, Мастер Экхарт хочет еще раз продемонстрировать нам не-акцидентальный характер «аналогических качеств»: в противоположность акциденциям, которые принадлежат становлению и подвержены изменениям, оставаясь по сию сторону бытия⁵³⁶ и возникновения, «духовные» и «божественные» добродетели производят второе рождение субъекта, сообщая ему единство бытия с Богом. Как возникновение субстанциальной формы в материи, расположенной к ее принятию, мгновенно полагает конец становлению, точно так же, и с еще бóльшим основанием, сообщение «бытия-одним-с-Богом» производится мгновенно, через вневременное рождение. Аристотелевское учение

tualibus divinis, secundum illud psalmi: 'Sapientiae eius non est numerus', sicut ibidem notavi; 'omnes enim sapientia a domino Deo est'» [«Если бы множество праведников было праведно разной праведностью, праведные были бы праведными эквивокально, или же праведность относилась бы к праведным унивокально. Теперь же она относится к ним по аналогии, как причина-образец и как первейшее, не имея определений ни численных, ни временных. И это свойственно вообще всем духовным божественным качествам, согласно словам Псалма: 'Разум Его неизмерим', как я заметил там же, ибо 'Всякая премудрость — от Господа.' *Sup.*, 1, 1; Ps. CXLVI, 5].

⁵³³ См. определение аналогии в *Serm. Lat.* XLIV, 2 (см. выше, гл. 5, прим. 351).

⁵³⁴ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 369.

⁵³⁵ *Metaphysica* IX, cap. III–IV (éd. de Venise, 1508, fol. 104–105).

⁵³⁶ См. *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 55–56, n. 52.

о «рождении-бытии», в противовес «изменению-становлению», было широко использовано Майстером Экхартом с целью выявить некоторые аспекты рождения Сына в душе того, кто принял боговидное бытие, или *habitus* божественных добродетелей. Чаще всего в этом смысле приводится пример формы огня, рожденной в горячей материи. Но не нужно слишком подчеркивать ограниченность этого сближения: мир Майстера Экхарта совпадает с миром Аристотеля исключительно в плане материальных субстанций, где Бог не является формальной причиной творений, хотя форма, эта внутренняя причина субстанции, имеет «привкус божественного, или Бога», поскольку наделяет композит бытием⁵³⁷. С того момента, как Экхарт решается говорить о формальной причинности, осуществляемой Богом по отношению к совокупности творений, он ставит нас перед динамичным экземпляризмом божественного Слова: оно представляет собой интеллектуальное пред-образование тварных сущностей, семенное развитие чтойностей, или вечных «подобий», не имеющее ничего общего с возникновением аристотелевских форм, кроме того, что эти последние причастны на уровне тварного бытия высшей «формальной» причинности, и это позволяет тварным деятелям производить сущие того же вида. Такое понимание термина «формальная причина», в смысле «причины-образца», когда речь идет о Боге, сближает Майстера Экхарта с шартрским платонизмом⁵³⁸. Знал ли тюрингский мистик космогонию учителей из Шартра? Так или иначе, форма-Божественность выполняет у него при сотворении мира функцию об-

⁵³⁷ *Exp. in Io.*, С, f° 120^{rb}, l. 62 — 120^{va}, l. 8. К тому же на уровне, низшем по отношению к уровню субстанциальной формы, акциденции, в свою очередь, имеют «привкус» формы, а косвенным образом — «привкус» бытия композита, ибо изменение нацелено на порождение. См. продолжение цитаты (С, f° 120^{va}, ll. 8–13): «Sed, cum hoc ipso quod alteratio corrumpit, est in ipsis qualitatibus per accidens, utpote sapientibus virtutem et naturam formae substantialis a qua descendunt, cuius est dare esse et salvare. Et sic alteratio per se respicit et intendit generationem, cuius terminus est esse. Unde et ipsius alterationis terminus est generatio» [«Но наряду с тем, что изменение разрушает, оно акцидентально пребывает в самих качествах как имеющих привкус силы и природы субстанциальной формы, от которой они происходят и которая наделяет бытием и сохраняет. И, таким образом, изменение само по себе соотносится с порождением и направлено на порождение, конечная цель которого — бытие. Следовательно, и конечная цель самого изменения есть порождение»].

⁵³⁸ О Боге как о формальной причине в космогонических учениях Шартрской школы см. разумные замечания N.-M. Haring: *The Creation and Creator of the World according to Therry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, in *Archives...*, XXII (1956), p. 146, note 2; pp. 165-167. Ср. пассажи из двух трактатов о творении (*ibidem*, опубликованны N.-M. Haring) Тьерри (Теодорика) Шартрского (p. 185; pp. 195–196 и 198–200) и Кларенбалда (p. 210). Другие параллелизмы (особенно частые в трактатах Тьерри Шартрского) могут выявить доктринальное родство: всемогущество Единицы (p. 196), первое и второе рождение вещей (*generatio rerum*, p. 197), усвоение *unitas* [единства] и *aequalitas* [равенства] лицам Отца и Сына (p. 197), идеальное «творение» в Слове (p. 210), а также стоические и августиновские «семенные логосы» (*ibidem*). Известно, что Майстер Экхарт использовал эту последнюю тему в начале своей парижской проповеди в честь св. Августина: LW V, pp. 80–91; возможно, он был знаком с некоторыми тестами Тьерри Шартрского.

разцовой, или «формальной» причинности, присущую Слову. Аристотелевская формальная причинность ограничивается у Экхарта низшим уровнем бытия, уровнем «суппозитов», на котором рождение формы — лишь отдаленный отсвет интеллектуального рождения «логосов» в вечно рождаемом Слове. *Naturalia* [природные вещи] у Майстера Экхарта суть образы высших реальностей. Перед нами мир Аристотеля, который утратил свою непрозрачность и, будучи сведен к «вторичному», «формальному» бытию вещей в более обширной доктринальной перспективе, вновь стал прозрачным для богословских аналогий, подобно миру платонизирующих богословов XII в.⁵³⁹ Экзегеза Майстера Экхарта именно потому открывает в текстах Писания «природные» истины о структуре вещей этого мира⁵⁴⁰ — истины о возникновении и изменении, о форме и материи, о субстанции и акциденции, — что низшее объясняется через высшее, от которого зависит, а «духовное» и «божественное», то есть истина о рождении и об исхождении божественных Лиц, отраженная во всей лестнице порождений *naturae et artis* [природы и искусства]⁵⁴¹, иллюстрируется более или менее красноречивыми примерами в низшей области. Например, во всяком действии *naturae, moris et artis* [природы, нрава и искусства] обнаруживается троичность рождающего, рожденного и их взаимной любви. Но рождение субстанциальной формы имеет целью бытие рожденного, в коем рожденный находит свой совершенный образ, по ту сторону становления, в котором деятель всегда видит нечто неподобающее, что устраняется через изменение. Стало быть, «троичность» характеризует принятое бытие, тогда как двоичность деятеля и претерпевающего присуща исключительно становлению, которое предшествует рождению. Исходя из этой «естественной» истины, можно подняться к «божественной» истине о Троице и творении, сопоставляя высшее с низшим: *«Accidentia, proprietates naturales et omnia forinseca habent se <ad generationem formae substantialis> sicut creatio seu creaturarum productio ad trinitatem patris, filii et spiritus sancti, <seu> ad generationem et spirationem in divinis»* [«Акциденции, природные свойства и все, что вовне, так относятся <к рождению субстанциальной формы>, как творение, или произведение тварей, — к троичности Отца, Сына и Святого Духа, <или> к

⁵³⁹ Ср. у Алана Лилльского: Alain de Lille, *Prologue de la Somme «Quoniam homines»* (éd. P. Glorieux, in *Archives...*, XX, 1954, p. 119): «Cum enim termini a naturalibus ad theologica transferantur novas significationes admirantur et antiquas exposcere, videntur. Hoc ignorantes plerique iuxta naturalium semitam de divinis sumentes iudicium celestia terrensia conformant, etc.» [«Так как термины переносятся на богословские вещи от природных, они принимают новые непривычные значения и, как представляется, упорно сохраняют старые. Многие не знающие об этом рассуждают о божественном, следуя пути природных вещей, и уподобляют небесное земному, и т. д.»].

⁵⁴⁰ См. Пролог к *Exp. in Io.*, LW III, p. 4, nn. 2–3.

⁵⁴¹ *Exp. in Io.*, *ibidem*, p. 8, n. 6, об исхождении божественных Лиц, осмысленном в контексте всей лестницы порождений *naturae et artis*.

рождению и к исхождению в Боге»]⁵⁴². Эта метафорическая «аналогия пропорциональности» у Майстера Экхарта предполагает универсальное соответствие, позволяющее всему быть иллюстрацией всего, причем без отождествления различных уровней в плане бытия и даже без подведения их под одну и ту же метафизическую интерпретацию⁵⁴³. В самом деле, философия Аристотеля остается истинной здесь, на земле, где она утверждает закон возникновения и изменения в тварных субстанциях и выявляет их три конститутивных начала⁵⁴⁴. Но эта философия — лишь бледный отсвет божественной истины о том единственном Рождении, которое в Бытии достойно этого имени: истины об этом вечном формировании совершенного Образа в тринитарном процессе, по отношению к которому внешнее произведение и бытие мира — не более чем изменение и становление. Рождение без изменения, бытие без становления принадлежат лишь «внутреннему творению» в Слове, вечно рождаемом Интеллектом Отца. Физическая истина Аристотеля, взятая в той «пропорциональности», которая была сформулирована Экхартом, служила всего лишь метафорой: она должна была поставить нас перед лицом платоновского мира, мира по сю сторону самого Бытия, подобно акциденции, остающейся по сю сторону рожденной формы. Но эта аналогия пропорциональности не столько сближает, сколько разделяет две сопоставляемые в ней истины; следовательно, у Экхарта она не имеет никакой онтологической значимости. Чтобы обнаружить соотносительность между пассивным аспектом творения и творящей Троицей, нужно было прибегнуть к «аналогии атрибуции» — единственной, которой отведено законное место в учении тюрингского мистика о бытии.

Между возникновением субстанциальной формы, обнаруженным наукой Аристотеля, и рождением Сына в Троице, о котором говорится в откровении Евангелия св. Иоанна, пролегает огромная дистанция, отделяющая область платоновского становления от «истинного бытия». Взгляду сверху мир Аристотеля предстает уже не как объект достоверного знания. Майстер Экхарт не противоречит себе, когда, сославшись на Маймонида и согласившись с иудейским аристотеликом в том, что все сказанное Философом о сущих в регионе «от центра Земли до сферы Луны» «*verum est sine dubio*» [«несомненно, верно»]⁵⁴⁵, он обращается к «Августину и Платону», чтобы приписать истину, силу и знание только «сверхприродному миру», а «области природы и низшему миру» оставить всего лишь мнение и правдоподобность, «аромат или подобие

⁵⁴² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 348; ср. p. 349. Мы ввели в цитируемый текст несколько слов в угловых скобках, чтобы сделать его более понятным. Обратившись к указанным двум страницам из *Exp. in Sap.*, читатель убедится, что мы не исказили мысли Майстера Экхарта.

⁵⁴³ См. в связи с этим совершенно справедливые замечания проф. Ханса Хофа (против М. Эбелинга и К. Вайса), *op. cit.*, pp. 174–175.

⁵⁴⁴ В *Exp. in Io.* эта физическая «троица» — не та же самая, что в *Exp. in Sap.*

⁵⁴⁵ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 304.

истины»⁵⁴⁶. В самом деле, истина натурфилософа, изучающего природу изменчивых вещей в области производящей и целевой причинности, относится скорее к *fieri* [становлению], чем к *esse*. Поэтому в сравнении она обнаруживает свою эквивокальность истине метафизика: метафизик абстрагируется от внешних причин и сосредоточивается на тварных сущих в «трансфизической» и вневременной области интеллекта, где познает и определяет их как неизменные чтойности, взятые исключительно в их формальной причине, то есть в соотносительности этих тварных сущностей с образцами в божественном Слове. Вследствие этого создается впечатление, что не может быть ничего общего между «первым производением» всех вещей, внутренне связанным с рождением Слова, и началом субстанциальных форм, благодаря которым творения принимают бытие «тем или этим» в свои собственные природы. Но хотя тварные формы существуют во времени, их возникновение мгновенно: миг оформления лежит вне времени, поскольку представляет собой границу между *fieri* и *esse*⁵⁴⁷. Таким образом, он знаменует разрыв между единым бытием субстанции и акциденциями⁵⁴⁸, которые привязаны к ней извне, «отпадают» от субстанциальной формы и «впадают» *in naturam contrarii* [в природу противоположного]⁵⁴⁹, где реальное бытие композита может приписываться им лишь в силу аналогии атрибуции.

Так как порождение форм унивокальными вторичными причинами совершается во вневременной миг, оно совпадает с вневременностью *ipsum esse*, сообщаемого субстанциям аналогической Первопричиной. Будучи нагружена бытием, субстанциальная форма, таким образом, помещается на сторону божественного действия: у нее «привкус божественного, Бога, то есть самого Бытия, источника и корня всякого сущего и всякого сохранения в бытии, то есть всякой субсистенции»⁵⁵⁰. Тем не ме-

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 361.

⁵⁴⁷ *Exp. in Io.*, C, f^o 112^{va}, ll. 24-27: «Hinc est quod generatio, cuius terminus est esse, non est motus sed est in instanti, sine tempore. Alteratio vero, ut pote generationem et esse praecedens, est in tempore» [«Поэтому порождение, конечная цель которого — бытие, не есть движение, но совершается мгновенно, вне времени. Изменение же, предшествуя порождению и бытию, совершается во времени»]. Ср. *Exp. in Ex.*, LW II, p. 141, n. 159. См. другие тексты, например, *Daz buoch der goetlichen troestunge*, DW V, p. 34, ll. 17-19: «Gewerden des viures ist mit widerkriege, mit andunge und unruowe und in der zît; aber geburt des viures und lust ist sunder zît und sunder verre» [«Становление огня происходит в борьбе, в смятении, в непокое и времени; рождение же огня и веселье бывает вне времени и пространства»].

⁵⁴⁸ См. *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 126-127, n. 139: форма, дающая бытие композиту, есть *immediate inhaerens* [непосредственно укорененная], тогда как акциденции, придающие бытие *fieri* [становлению], оказываются «устраненными» после рождения формы: «*non enim erit 'heres' nec iam haeret aut inhaeret filius alterationis, sed adhaeret forinsecus*» [«Ибо сын изменения не наследует, не остается внутри и не укореняется, но прилепляется извне»].

⁵⁴⁹ См. выше, с. 146 и прим. 295 к главе 5.

⁵⁵⁰ *Exp. in Io.*, C, f^o 120^{rb}, l. 62 — 120^{va}, l. 8: «*Notandum ergo quod forma substantialis, utpote dans esse et subsistere composito (et in hoc sapiens divinum sive deum qui est et ipsum esse, fons et radix omnis esse et salutis sive subsistentiae) nulli est contraria, nulli inimica, nulli*

нее, рожденные формы принадлежат к пассивной стороне творения, ибо не являются тождественно «сущностью» и «бытием», но принимают *ab alio* «само бытие», которое есть «*ipsa actualitas omnium, etiam formarum*» [«сама актуальность всего, в том числе форм»]⁵⁵¹. Как между рожденной формой и внешними субстанциальному бытию акциденциями разверзается зияние, так разверзается оно между рождением Слова, в коем вечно предоформлены все вещи, и «формальным» бытием творений, непрестанно актуализуемым самим бытием, *ipsum esse*, ибо нет никакой непрерывности между божественным и тварным. Бытие, «принятое» через рождение формы, полагает предел становлению в качестве «той или этой вещи»; но вневременной миг рождения формы лишь открывает для учрежденной таким образом субстанции дление в бытии, которое она непрестанно «аналогически» принимает от Бога, — дление в бытии, подобном новому становлению: «*Creatura... accipit esse a Deo, et suum esse est in continuo fluxu et fieri*» [«Тварь... принимает бытие от Бога, и ее бытие находится в постоянном течении и становлении»]⁵⁵². Будучи сотворен христианским Богом, мир аристотелевских субстанций оказывается помещенным в новую перспективу, где аналогия атрибуции ставит его перед лицом единственного Бытия — Бога. Мир, познаваемый наукой о природе, утрачивает стабильность и, непрестанно принимая бытие, которое никогда ему не принадлежит, приближается к платоновскому становлению. Это становление, направляемое неутолимой жаждой абсолютного бытия, было бы бесконечным и беспредельным, если бы вечное рождение Слова оставалось навеки замкнутым во внутритроичной жизни, так и не осуществившись на земле через воплощение Сына Божиего.

В том месте «Толкования на св. Иоанна», где речь идет о единственном истоке всего, что есть истина «*in scriptura et in natura*» [«в Писании и в природе»]⁵⁵³, Майстер Экхрат приписывает воплощению Премудрости Божьей роль посредника между рождением и исхождением божествен-

molesta, nulli nociva. Accidentia vero, purta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter et incidunt sive cadunt in naturam contrarii quidem, alterantis et corrumpentis [«Итак, следует заметить, что субстанциальная форма, как наделяющая композит бытием и субсистенцией (и в этом имеющая привкус божественного, или Бога, Который и есть само бытие, исток и корень всякого бытия и сохранения, то есть субсистенции), ничего не противоречит, ничему не враждебна, ничему не в тягость, ничему не вредит. Акциденции же, или качества, в силу самого своего нисхождения и отпадения от субстанциальной формы не наделяют композит бытием в абсолютном смысле, но впадают в природу противоположного, этой причины изменения и тления, и запечатлеваются в ней»].

⁵⁵¹ См. выше, гл. 3, прим. 238.

⁵⁵² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 385. Ср. выше (гл. 5) о следствии аналогической причины (С, f^o 27^{rb}, ll. 7–8): «...ita ut semper sit in fieri et sibi esse» [«...так, что всегда находится в становлении и претерпевании»].

⁵⁵³ LW III, pp. 154–156, nn. 185–186. Заслуга проф. Ханса Хофа в том, что он широко использовал этот важный фрагмент в своем исследовании о Майстере Экхартe: *op. cit.*, pp. 173–177.

ных Лиц и сотворением мира: «*Dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris*» [«Премудрость Божья удостоила стать плотью таким образом, чтобы само воплощение, будучи чем-то средним между исхождением божественных Лиц и производением творений, имело привкус обеих природ. При этом само воплощение имеет своим образцом вечное истечение и само служит образцом для всякой низшей природы»]⁵⁵⁴. Это заявление, в купе с его непосредственным контекстом, позволяет Экхарту обосновать через воплощение Слова присутствие здесь, на земле, тех совершенств, которые причастуемы через аналогию и наблюдаемы в «*naturalia, moralia et artificialia*» [«в вещах природных, нравственных и созданных искусством»]⁵⁵⁵. Таким образом, рождение, неизменность, вечность, дух, простота, нетленность, бесконечность, единое и единство принадлежат в собственном смысле Христу, тогда как их противоположность — становление, чередование и изменчивость, временность, телесность, разделение, тленность, число и множество — относятся к «Ветхому Завету», ибо «время старит»⁵⁵⁶. Объединив в своем лице обе природы — нетварную и тварную, Христос открывает нам истину о творениях: *veritas*, которая не противоречит ни *credibile* [достоверному], провозглашенному Моисеем, ни *probabile, sive verisimile* [вероятному, или правдоподобному], о котором учил «Философ»⁵⁵⁷. Нужно было, чтобы воплощение добавилось к тринитарному процессу, дабы вечное рождение Сына *in divinis*, продолженное в воспринятом человечестве Христа, могло послужить образцом и основанием для всякого мгновенного «рождения», которое привносит в мир, находящийся во власти времени, бытие после небытия и устойчивые совершенства оформленных сущностей после хрупкости их становления. Надежная наука метафизика, познающего тварные сущности вне их пространственно-временных условий, становится возможной как предвкушение «акцидентального воздаяния» блаженных, состоящего в познании творений через познание Иисуса Христа, посланного в мир Отцом⁵⁵⁸. Придя в мир, облекшись тварью, став человеком, Бог

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 154, n. 185.

⁵⁵⁵ *Ibidem* (pp. 46–50, nn. 56–60): место, к которому Майстер Экхарт отсылает читателя. Речь идет о новозаветных истинах о Троице и о вечном рождении Сына, которое с необходимостью предшествует творению: истинах, явленных также в Ветхом Завете, *in natura et in arte*.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 155, n. 186.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, n. 185.

⁵⁵⁸ *Exp. in Io.*, C, f^o 122^{ra}, l. 53 — 122^{rb}, l. 5: «Secundo notandum, quod beatorum distinguitur duplex premium, essenziale et accidentale. Premium essenziale consistit in cognitione divinitatis, accidentale vero in cognitione creaturarum, secundum illud infra, 17^o [3]: ‘Haec est vita eterna, ut cognoscant te solum verum Deum’, quantum ad primum, ‘et quem misisti Ihesum Christum’, quantum ad secundum. Ad quod etiam referri potest illud Mat. 6^o [33]: ‘primum quaerite regnum Dei’ et sequitur ‘et omnia adicientur vobis’, quantum ad secundum. Et hoc supra, X [9]:

некоторым образом спустился от возвышеннейшего общего к *propria*⁵⁵⁹. Это было делом милосердия⁵⁶⁰, наивысшим из всех дел, когда-либо совершенных Богом в творениях⁵⁶¹, превыше познания и любви⁵⁶², ибо всякое дело Божье в твари предполагает милосердие, которое служит его корнем и основой⁵⁶³.

В обоснование универсального согласия, позволяющего иллюстрировать божественные тайны примерами из области *naturalia* и познавать тварную природу, исходя из Откровения⁵⁶⁴, Майстер Экхарт обращается к воплощению Слова — «образа» вечного исхождения и «образа» низшей природы, не упоминая рождение Христа в определенный момент исторического времени. Эта историчность плохо совмещалась с космологической важностью Воплощения, обозначенной Экхартом, если только не отказывать философам до Христа в способности познавать истины, трансцендентные становлению. Но такая альтернатива не рассматривалась тюрингским доминиканцем. Здесь мы вновь должны вспомнить о некоторых богословах из Шартра, а именно, о тех богословах-грамматиках, для которых прошедшее, настоящее и будущее время, «со-обозначенное» в глаголе, было всего лишь «вариацией, внеположной познаваемому предмету»: «*consignificatio non tollit identitatem*» [«со-обозначение не устраняет тождества»]. Временные модусы обозначения остаются внешними по отношению к единству *res significata* [обозначенной вещи]: «*tempora enim variantur et verba, sed fides manet eadem et significatio*» [«Ибо времена и слова меняются, а вера и значение остаются»], — говорили эти *Nominales*, ссылаясь на св. Августина⁵⁶⁵. Разумеется, в стремлении представить Воплощение «вневременным» Майстер

'per me si quis introierit, salvabitur'; et ingredietur et egredietur et Pascua inveniet'. 'Ingredietur', quantum ad cognitionem et gaudium in creaturis» [«Во-вторых, следует заметить, что различаются две награды блаженных — сущностная и акцидентальная. Сущностная награда состоит в познании Божества, акцидентальная же — в познании творений, согласно сказанному ниже, гл. 17 [3]: 'Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога', что касается первой награды, 'и посланного Тобою Иисуса Христа', что касается второй. Сюда же можно отнести сказанное в Мф. 6 [33]: 'Ищите же прежде Царства Божия', и следом: 'и это все приложится вам', во-вторых. И еще, Ин. 10 [9]: 'Кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет'. 'Войдет Мною' касается познания и радости в творениях»].

⁵⁵⁹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 89, n. 103.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 84, n. 98.

⁵⁶¹ *Serm. All.* 7, DW I, p. 121.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 123.

⁵⁶³ *Serm. Lat.* XII, 2, LW IV, pp. 122–123, n. 129.

⁵⁶⁴ Ср. *ibidem*, p. 184: «Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt...» [«В соответствии с этим, следовательно, вполне подобающе Священное Писание излагается так, чтобы в нем обнаруживалось созвучное тому, что философы писали о природах вещей и об их свойствах...»].

⁵⁶⁵ M.-D. Chenu, *La théologie du douzième siècle* (Paris, Vrin 1957), pp. 94–96. Ср. *id.*, *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, in *Archives...*, X (1936), pp. 9–15.

Экхарт подчинялся требованиям философии, чуждым грамматическим умозрениям Бернарда Шартрского и его последователей. Быть может, он никогда не был знаком с их причудливым учением о внешнем «со-обозначении», кроме как в сдержанном изложении Петра Ломбардского или благодаря критике, которую обращали против шартрских *Nominales*, щадя Магистра сентенций⁵⁶⁶, Альберт Великий и Фома Аквинский. Тем не менее, эта встреча многозначительна: она свидетельствует об одинаковом безразличии ко времени и к истории как в XII в. у платонизирующих богословов, так и в начале XIV в. у мистика, чье «аналогическое» умозрение было открыто всевозможным неоплатоническим влияниям⁵⁶⁷. В самом деле, что такое богословское приложение аналогии атрибуции у Майстера Экхарта, как не средство сохранить неизменное тождество вечного божественного *analogon*, «со-обозначенного» посредством времени и места в тварных *analogata*? Чтобы творение, в его пассивном аспекте, не сводилось к «*casus ab ente, uno, vero et bono*» [«отпадению от сущего, единого, истинного и благого»], чтобы тварные сущности могли аналогически быть причастными к божественной Форме бытия и к его трансцендентальным атрибутам, вечное рождение Сына *in divinis* должно воспроизводиться на земле, во вневременном мгновении. Так воплощение божественного Слова становится основанием и образцом для всех мгновенных рождений, полагающих границу между *fieri* [становлением] и *esse* вещей. Неважно, что рождение Христа имело место в определенный исторический момент: вневременной миг Его рождения есть граница времени и вечности. Именно такой смысл вкладывает Майстер Экхарт в слова св. Павла: «*Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium Suum*» [«Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего»] (Гал. 4, 4). «Полнота времени есть там, где нет никакого времени»⁵⁶⁸. Напомним, что, когда Дионисий хотел выразить «внезапность» Воплощения, он прибегнул к языку платоновской ἐξαιφνης [внезапности]: вторжения вечности, сокрушающего непрерывность времени⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Критикуемый пункт изложен у Петра Ломбардского в *Sent.* I, dist. 41, c. 3; dist. 44, c. 2.

⁵⁶⁷ Сознвая нечувствительность своего учителя к позитивной ценности времени, Таулер попытался исправить в области духовности доктринальную недостаточность экхартовского «этернизма» [приоритета вечности], как это хорошо показал M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler* (Conférence Albert-le Grand, Montréal-Paris, 1956).

⁵⁶⁸ *Exp. in Io.*, C, f° 105^{vb}, ll. 54–58: «*Plenitudo temporis est ubi nullum tempus est. Sic enim plena dies dicitur quando finis est diei et iam nihil illius diei est. Adhuc autem tempus plenum est in eternitate, nunc enim eternitatis plenissime complectitur omne tempus*» [«Полнота времени есть там, где нет никакого времени. Так, день называется исполненным, когда достигнут конец дня и ничего от этого дня не осталось. А кроме того, время достигает полноты в вечности, ибо в миге 'теперь' в вечности всякое время исполняется наиполнейшим образом»].

⁵⁶⁹ *Третье письмо (к Гаю)*. PL 3, col. 1069 b.

Платоновский характер экхартовского мгновения тем примечательнее, что тексты об ἐξαιφνης оставались неизвестными на Западе в XIV в.: *Седьмое письмо* не было переведено на латинский язык. Что же касается перевода комментария Прокла на «Парменида», он обрывался на завершении первой гипотезы⁵⁷⁰. Эта вневременная граница времени и вечности, эта точка соприкосновения между гераклитовским становлением и парменидовским бытием, эта искорка, вспыхивающая при столкновении тварного и нетварного, принадлежат личному умозрению тюрингского мистика. Разнообразие выражений, в коих это неуловимое понятие предстает у Майстера Экхарта, ясно свидетельствует о том, что здесь идет речь о собственной интуиции Экхарта, а не о каких-либо доктринальных влияниях со стороны «языческих учителей» или платонизирующих богословов⁵⁷¹.

⁵⁷⁰ Этот латинский перевод, содержащий важную часть платоновского текста (126 а — 142 а) и выполненный Вильгельмом из Мёрбеке (ок. 1285 г.), был недавно опубликован: R. Klibanski, см. выше, прим. 32 к главе 5.

⁵⁷¹ О моменте вневременного соприкосновения у св. Августина см. P. Henry, *La vision d'Ostie* (Paris, 1938). См. нашу статью: *Éléments de 'théologie négative' chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris, 1954), t. I, p. 580 s.