

Вл. Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта (гл. 3)*

7. Познание чтойностей

Майстер Экхарт не исповедовал безусловного «онтологизма», хотя и желал видеть в нетварных идеях, или чтойностях, вещей собственный предмет метафизического познания. Не будем забывать, что «сущностные причины» сами по себе остаются «сокрытыми», непознаваемыми¹²⁵. Заметим также, что термин *ratio* получает в латинских творениях Экхарта самые разные оттенки, никогда не переставая обозначать, в конечном счете, ту уникальную «Идею», каковой является божественный Логос. Так, в *Толковании на Иоанна* Майстер Экхарт различает два значения слова *ratio*: 1) сущности, вторичные по отношению к тварным сущим, то есть понятия, которые человеческий интеллект извлекает из вещей путем абстракции; 2) идеи, предшествующие творениям, их причины и «резоны», обозначаемые в дефиниции и принимаемые нашим интеллектom «во внутренних началах вещей»¹²⁶. Очевидно, что во втором случае *ratio* тварной вещи означает ее вечную

* Продолжение; начало см.: БТ. № 38–40.

¹²⁵ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 42, прим. 105.

¹²⁶ *Exp. in Io.*, LW III. P. 22–23, n. 29: Secundo notandum quod ratio dupliciter accipitur: est enim ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum, et haec est rebus posterior a quibus abstrahitur; est et ratio rebus prior, causa rerum et ratio, quam diffinitio indicat et intellectus accipit in ipsis principiis intrinsicis. Et haec est ratio, de qua nunc est sermo. Propter quod dicitur quod *logos*, ratio scilicet, est in principio: *in principio*, inquit, *erat verbum* [Во-вторых, следует заметить, что *ratio*, сущность, понимается двояко. В самом деле, есть сущность, которая воспринимается, или абстрагируется, интеллектom от вещей, и эта сущность является последующей по отношению к вещам, от которых она абстрагируется; и есть сущность, предшествующая вещам, причина и идея вещей, которая обозначается дефиницией и принимается интеллектom в самих внутренних началах. Это и есть та идея, *ratio*, о которой теперь идет речь. Вот почему говорится, что *logos*, то есть идея, пребывает в начале: *В начале*, говорит Иоанн, *было Слово*]. В Банге, желающий видеть в мысли Майстера Экхарта верное выражение томизма, в своей диссертации «Учение Майстера Экхарта о божественном и тварном бытии» (*W. Bange. Meister Eckeharts Lehre vom gottlichen und geschopfflichen Sein*. Univ. Bonn. Limburg, 1937) цитирует это место о двух значениях слова *ratio* и признает, что в первом случае речь идет о понятии (Begriff), а во втором – о «vorbildliche Idee» («дообразной идее». S. 208). Но затем он использует это правильное разделение для того, чтобы извлечь из него другое разделение, излишнее и произвольное, при анализе одного места из того же самого Толкования (LW III. P. 11, n. 12), где Майстер Экхарт заявляет: *ratio rerum* пребывает всецело внутри (*tota intus*)

чтойность, или божественную идею. Но эта «сущностная причина» того, что есть вещь как таковая, неотделима от дефиниции; в некотором смысле она и есть дефиниция вещи, средний термин доказательства*, – или, точнее говоря, само доказательство, через которое познается вещь. Вот почему, комментируя текст св. Иоанна (1, 5): *И свет во тьме светум*, Майстер Экхарт скажет: «В тварных вещах ничто не светит, ничто не познается, ничто не доставляет знания, кроме их чтойности, дефиниции, или идеи»¹²⁷. Стало быть, понятие товарной вещи соответствует проявлению ее сущностной причины, или идеи: этого «света», который «во тьме светит» и принимается человеческим интеллектом, высвобождающим его из чувственных образов.

Так два значения термина *ratio – rebus posterior* [после вещей] и *rebus prior* [прежде вещей] – соотносятся с одной и той же вечной чтойностью двумя разными отношениями. В нашем интеллекте понятие *ratio* соответствует неизменной стороне творений, познаваемой посредством абстракции от изменчивых индивидуальных вещей; в божественном интеллекте *ratio* – это первопричина тварных сущих. *Nostra scientia causatur a rebus, scientia vero ipsa Dei causa est rerum ut sint* [«Наше знание причиняется вещами, тогда как божественное знание само есть причина бытия вещей»]¹²⁸.

В основополагающем тексте книги Бытия (1, 3) сказано: *Dixitque Deus: «fiat lux»; et facta est lux* [«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет»]. Усматривая здесь иносказание о двойном продуцировании вещей – в их нетварных идеях и в их

и всецело снаружи (*tota deforis*) единичных вещей. В стремлении так же различить два значения слова *ratio*, В. Банге обозначает их терминами, созданными для этого случая: *ratio in re* и *ratio extra rem* («сущность в вещи» и «сущность вне вещи»), и далее заявляет: «Учение об идеях имеет дело со второй сущностью» (*ibidem*). После такой обработки мысль Экхарта не представляет никаких затруднений для томистского истолкования. Не заботясь о том, что подобное сведение божественной идеи к ее внешней функции по отношению к тварной вещи противоречит первому тексту Экхарта, где сказано, что *ratio rebus prior* («сущность, предшествующая вещам», то есть идея, а не понятие) принимается интеллектом «во внутренних началах», В. Банге заявляет: «Признавая идею началом познания и бытия, Экхарт всецело следует своему учителю Фоме» (S. 214). Отметив, что Майстер Экхарт не допускал возможности созерцания божественной сущности в земной жизни, этот томистский критик заключает с полной уверенностью: «Итак, хотя Экхарт отвергает онтологистское видение Бога, он тем не менее может назвать божественные идеи светом, который освещает вещи и делает их познаваемыми. Ибо идеи служат основанием любых формальных определений, пребывающих в вещах, и, таким образом, являются для зависимого от вещей разумения началами познания» (S. 217). – Как видим, подобный метод истолкования текстов Экхарта в томистском духе заключается прежде всего в том, чтобы обходить или сглаживать трудности, вместо того чтобы их преодолевать.

* Подразумевается силлогистическая форма доказательства по Аристотелю. – *Ред.*

¹²⁷ *Exp. in Io.*, LW III. P. 11, n. 11: *Adhuc autem melius notandum quod in rebus creatis nihil lucet praeter ipsarum rationes. «Ratio enim rei, quam nomen significat, est diffinitio», ut ait philosophus. Diffinitio autem est medium demonstrationis, aut potius est tota demonstratio faciens scire. Constat ergo quod in rebus creatis nihil lucet praeter solam rerum ipsarum rationem. Et hoc est quod hic dicitur de verbo, quod est lux hominum, ratio scilicet. Et hoc est etiam quod hic dicitur: et lux in tenebris lucit, quasi doceret: in rebus creatis nihil lucet, nihil cognoscitur, nihil facit scire praeter rerum ipsarum quidditatem, diffinitionem sive rationem* [А еще лучше следует заметить, что в тварных вещах ничто не светит, помимо идей самих вещей. «Ибо идея вещи, которую обозначает имя, есть определение», – говорит Философ (Аристотель. – *Ред.*). Определение же есть средний член доказательства, или, вернее, есть всецелое доказательство, которым доставляется знание. Итак, ясно, что в тварных вещах ничто не светит, кроме идей самих вещей. И это же говорится здесь о Слове, которое есть *свет человеков* (Ин. 1, 4), то есть идея. И еще здесь говорится: *И свет во тьме светум* (Ин. 1, 5), как если бы было сказано: в тварных вещах ничто не светит, ничто не познается, ничто не доставляет знания, кроме их чтойности, дефиниции или идеи].

¹²⁸ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 12–13.

природном бытии¹²⁹, – Экхарт скажет, что вещи имеют свое *similitudo* [подобие] в их первопричинах, и прежде всего в той Первопричине, которая есть их *Ratio* [Идея] и *Verbum* [Слово] по преимуществу. В аналогической причине, то есть по отношению к творениям, это «подобие», «слово», или «идея» исполняет две функции (*ad duo respicit*): оно является внутренним принципом познаваемости вещей и в то же время принципом их «*existentia*» (то есть «*extra-stantia*», «стояния-вовне») в тварных природах¹³⁰. Майстер Экхарт ссылается на Аристотеля, у которого начала бытия и познания совпадали, и на Платона, который считал, что идеи, *rerum similitudines et rationes* [«подобия и сущности вещей»], равно необходимы как для познания, так и для возникновения сущих. *Unicuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei* [«Ибо, вообще говоря, начало и корень всякой вещи – это идея вещи»]¹³¹.

Хотя Майстер Экхарт, подобно Фоме Аквинскому, полагает *esse* запредельным сущности – как то, что является наиболее «внутренним» в тварных сущих¹³², он утверждает в том же Толковании на св. Иоанна: *Intimum enim et primum uniuscuiusque ratio est. Verbum autem logos sive ratio est* [Ибо самое внутреннее и первое во всяком сущем есть *ratio*. Но Слово и есть логос, или *ratio*]¹³³. Если бы здесь имелось противоречие, оно было бы тем более поразительным, что несколькими строками выше Экхарт говорил, что *esse*, это «первое внешнее следствие Бога», есть «самое внутреннее из всего» (*omnium intimum*)¹³⁴. Однако внутренний характер *esse*, этого первого следствия Бога, никоим образом не исключает «внутренней

¹²⁹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 186, прим. 29: та же экзегеза применительно к сотворению небесного свода.

¹³⁰ *Lib. Parabol. Gen., C., f. 29^{va}, ll. 2–16: Secundo notandum, quomodo in his verbis, dixitque Deus: fiat lux, etc., parabolice significatur natura et proprietates rerum creaturarum et ipsarum in esse naturali productio. Sciendum ergo, quod similitudo rerum in suis causis originalibus, maxime in prima quae et ratio et verbum ipsarum est et dicitur, Io. 1^o: In principio erat verbum. Graecus habet «logos», quod sonat «ratio» sive «verbum». Haec inquam similitudo, verbum et ratio, in causa analogiae ad duo respicit, ut principium scilicet cognitionis, et scientiae, et iterum ut principium foris in natura rerum existentiae; hoc enim ipsum nomen «existentia», quasi «extra-stantia», indicat. Et hoc dicit philosophus, quod eadem esse principia essendi et cognoscendi. Plato etiam ydeas, rerum similitudines et rationes, ponebat necessarias tum propter cognitionem, tum propter generationem. Notavi de hoc satis in prima edicione super Genesim [Во-вторых, следует отметить, каким образом в этих словах: *И сказал Бог: да будет свет* и т. д. (Быт. 1, 3), иносказательно обозначается природа и свойство тварных вещей, а также их выведение в природное бытие. Стало быть, следует знать, что подобие вещей заключено в их изначальных причинах, и особенно в первой, которая есть идея и слово вещей и о которой говорится: *В начале было Слово* (Ин. 1, 1). По-гречески говорится «логос», что переводится как «ratio» (идея, сущность) или «verbum» (слово). Это подобие, говорю я, то есть слово и идея, в случае аналогии проявляет себя с двух сторон, а именно: как начало познания и знания, и как начало внешнего существования в природе вещей. В самом деле, само это имя, «existentia», означает как бы «extra-stantia» (стояние вовне). И это же говорит Философ: что одни и те же начала у бытия и познания. Платон тоже полагал, что идеи – подобия и сущности вещей – необходимы как для их познания, так и для возникновения. Я в достаточной мере отметил это в первом издании Толкования на книгу Бытия]. – Ср. *Exp. in Gen.*, 1^a ed., LW I. P. 49–50; 2^a ed., *ibid.*, p. 186–187.*

¹³¹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 45, прим. 118.

¹³² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 112.

¹³³ *Exp. in Io.*, LW III. P. 28–29, n. 34.

¹³⁴ *Ibidem*: ... nota quod Dei et divinorum omnium, in quantum divina sunt, est inesse et intimum esse. Patet hoc in prima propositione De causis, specialiter in commento. Patet etiam in primo effectu Dei foras, qui est esse, omnium intimum, secundum illud Augustini: «intus eras et ego foras» [...заметь, что Богу и всему божественному, поскольку оно божественно, свойственно быть внутри и быть самым внутренним. Это очевидно из первого предложения «Книги о причинах», особенно из комментария. Это же очевидно из первого следствия Бога вовне, каковым является бытие – самое внутреннее из всего, согласно речению Августина: «Ты был внутри, а я – вовне»]. – См. ссылки *ibid.*, p. 28.

и первичной» укорененности в вещах *ratio*, или «слова», если каждое из этих утверждений Майстера Экхарта рассматривать в соответствующей перспективе. Ссылка на «Книгу о причинах»¹³⁵ в связи с вопросом о «следствии Бога» раскрывает его смысл: бытие, это первое тварное следствие, есть наивысшее в порядке творения – порядке, предполагающем внешнее отношение твари к божественной производящей Причине. Вне первой Причины нет более универсального и первичного следствия, чем *esse*. Стало быть, если вещь, принимающая существование *ab alio* [от иного], рассматривается как тварь и в поле зрения, ограниченном горизонтом тварного бытия, она не имеет ничего более внутреннего, чем *ipsum esse*. Но если вещь рассматривается в ее чтойности, или *ratio*, то есть со стороны начала ее бытия и познаваемости, она «есть то, что она есть», и не обязана этим ничему «иному», потому что с этой стороны она не зависит ни от божественной производящей причинности, ни от какой-либо другой причины, отличной от нее самой. Как мы недавно видели, Майстер Экхарт ссылается на Аверроэса¹³⁶ в подтверждение того, что первая Причина бытия вещей такими, каковы они есть, заключается не в Боге, а в них самих, в их чтойности, то есть в идеальной сущности. *Causa prima omnis rei ratio est* [Первопричиной всякой вещи является ее идея]¹³⁷. Эта внутренняя формальная причинность просвечивает в логической структуре вещи, являя ее чтойность запечатленной в дефиниции.

Коль скоро чтойности вещей составляют собственный предмет метафизики, которая безразлична к «природному», или «физическому», бытию – бытию индивидуальных субстанций, подверженных действию внешних причин¹³⁸, – это умозрение абстрактных сущностей должно сближаться по своему методу с логикой, анализирующей формальные начала истинного вне зависимости от существования реальных вещей. Гальвано делла Вольпе¹³⁹ был прав, когда указывал на чисто логическое понимание истины у Майстера Экхарта и противопоставлял его в этом пункте Фоме Аквинскому, у которого логическая истина постижения непременно должна была опираться, как на онтологическое основание, на реально существующие вещи¹⁴⁰. Поскольку существование принадлежит вещам лишь в той мере, в какой они сотворены Богом (*ab alio*), тогда как сущность – или, вернее, чтойность – составляет их внутренний и собственный принцип и корень (*non ab alio* – не от другого)¹⁴¹, метафизик, согласно Майстеру Экхарту, должен был бы стараться постигнуть истинную сущность вещей вне их тварного существования, в несотворенном и «несотворимом». Различие между двумя аспектами, в которых бытие рассматривается метафизиком и математиком, с одной стороны, и физиком – с другой¹⁴², есть не просто расхождение в общепотребительном способе выражения,

¹³⁵ Бытие, согласно *De causis* [«Книге о причинах»], есть первая сотворенная реальность (4^a propositio). См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 183, прим. 14; ср.: Там же. С. 220, прим. 165.

¹³⁶ См.: БТ. № 40. С. 44.

¹³⁷ *Exp. in Io.*, LW III. P. 12, n. 12.

¹³⁸ См.: БТ. № 40. С. 39.

¹³⁹ *Volpe G. della. Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart*, 1^{re} éd. (Bologna, 1930). P. 116–117.

¹⁴⁰ *De veritate*, q. 1, a. 1. Cp. I^a, q. 16, a. 1, ad 3^m.

¹⁴¹ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 10.

¹⁴² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 37, прим. 81 и С. 39–46 *passim*. – Эти два типа познания – *epoptica* [созерцательное] и *naturalis* [физическое] – которые неоплатоническая традиция пыталась найти у Платона, противопоставляя «Парменида» «Тимею», характеризовались следующим образом

а обдуманый тезис, отвечающий внутренним требованиям мысли доминиканского Учителя.

Итак, метафизика – это наука о чтойностях, об истинном бытии вещей в их первопричинах, или идеях: наука, которую непрестанно искали античные философы. Ссылаясь на Аверроэса¹⁴³ в контексте, где скорее ожидалась бы ссылка на одного из авторов из обширной семьи платоников, тюрингский мистик хотел этим показать, что «сущее как таковое», то есть собственный предмет метафизики, принадлежит к области чистой эссенциальности, а она трансцендентна внешней причинности, противопоставляющей творения Богу. Для Ибн Рушда, который отказывался признавать творение *ex nihilo*, провозглашаемое богооткровенными «тремя Законами»¹⁴⁴, «сотворение» субстанций означает облачение материи в форму; эта форма – в той мере, в какой она соответствует дефиниции, – есть чтойность вещи и «первопричина» всего того, что есть вещь. Для Майстера Экхарта произведение индивидуальных субстанций есть творение в христианском смысле, потому что формы и материя были произведены из ничего действием всемогущей божественной производящей причинности. Тот факт, что чтойность является для него «сущностной», или «изначальной», первопричиной, объясняется в первую очередь тем, что, прежде чем возникнуть вовне, чем получить *esse ab alio* в той или иной форме, вещи живут в Боге. Они пребывают в Нем как вечные идеи – вернее, как единственная Идея: Логос Отца.

Не имея другой причины жизни, кроме самой Жизни, которая в *sum qui sum* божественного Ума возвращается к своей собственной Сущности, вещи не должны здесь отвечать на вопрос «для чего?» (цель) или «почему?» (производящая причинность). А вот на вопрос «что?» отвечают сущностные причины, являя то, что суть вещи сообразно их различным чтойностям, или логосам. Это чтойностное «выявление» есть излучение «логосов» (или Логоса) вовне их самих. Ибо умный свет светит лишь во тьме творений¹⁴⁵, где активный интеллект воспринимает явление вечных чтойностей, высвобождая их из «тени ничто». Непостижимая в себе самой¹⁴⁶, сущностная Причина позволяет познать следствия, которые она заключает в своих «началах», то есть в родах и видах, конституирующих различные чтойности вещей: этот собственный предмет человеческого интеллекта.

в одном пассаже у Халкидия, представлявшем особый интерес для Шартрской школы: *Haec quippe naturalis, illa epoptica est. Naturalis quidem, ut imago nutans aliquatenus et in verisimili quadam stabilitate contenta; epoptica vero, quae ex sincerissimae rerum scientiae fonte manat* [Одно познание – физическое, другое – созерцательное. Физическое – как образ, несколько колеблющийся и состоящий в более или менее устойчивом правдоподобии; созерцательное же – то, которое проистекает из достовернейшего источника знания о вещах] (*Wrobel J. Platonis Timaeus, interprete Chalcidio, cum eiusdem commentario. Teubner, 1876. P. 303*). По этому вопросу см.: *Klibansky R. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance // Mediaeval and Renaissance Studies. Vol. I, n. 2. London, 1943. P. 282 s.*

¹⁴³ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 45, прим. 118.

¹⁴⁴ Об учении о творении, которое принимается иудеями, христианами и мусульманами, см.: *In Metaphys.*, comm. 18 (Venetiis, 1552), f. 143^{va}, l. 66–143^{vb}, l. 1: *Imaginatio ergo super creationem formarum induxit homines dicere formas esse et datorem esse formarum; et induxit Loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt, dicere aliquid fieri ex nihilo* [Итак, фантазирование о сотворении форм побудило людей говорить о том, что имеются формы и податель форм; и побудило Пророков трех законов, которые существуют и сегодня, говорить, что нечто произошло из ничего]. – Ср. *ibid.*, f. 143^{vb}, ll. 14–20.

¹⁴⁵ *Exp. in Io.*, LW III. P. 17–18, n. 20. Ср. *ibid.*, p. 11, n. 11 (см. выше, прим. 127).

¹⁴⁶ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 42, прим. 105. Ср. *Exp. in Io.*, LW III. P. 62, n. 74.

Вне сущностной Причины чтойность не была бы познаваемой: «Пребывая в разделении и смешении» в индивидуальных субстанциях, она уже не принадлежит к «области ума»¹⁴⁷. Стало быть, человеческое постижение познает различные чтойности, если можно так сказать, в области «между тварным и нетварным»: там, где идеальные логосы тварных вещей выражаются в дефиниции, в этом «среднем термине доказательства, или, вернее, в самом доказательстве, через которое совершается познание»¹⁴⁸. В той мере, в какой дефиниция субъекта служит *medium demonstrationis*, средним термином силлогизма, она представляет собой элемент логики; но в качестве *tota demonstratio* [всецелого доказательства], через которое познается сущность вещи, дефиниция, или чтойность, принадлежит метафизике. В самом деле, создается впечатление, что в этом случае *demonstratio* означает для Майстера Экхарта нечто большее, чем доказательство: это скорее чтойностная манифестация того, что данная вещь представляет собой «на самом деле», то есть неизменно и вечно. Это явствует из той фразы, которая завершает приведенный выше фрагмент, ибо «демонстрация» чтойности описывается в нем в метафорических образах света во тьме, заимствованных у св. Иоанна (1, 5): *Constat ergo, quod in rebus creatis nihil lucet praeter solam rerum ipsarum rationem* [Итак, очевидно, что в тварных вещах ничто не светит, кроме одной только сущности самих вещей]¹⁴⁹.

Так вот, эта *ratio rerum* [сущность вещей] есть нечто всецело внутреннее для всякой единичной вещи, но при этом остается для единичного всецело внешним: *tota intus, tota deforis* [вся внутри, вся снаружи]¹⁵⁰. Майстер Экхарт приводит два примера такого способа присутствия: род «живое существо» во всяком виде и вид в животном индивидуе, или вечная сущность круга во всех существующих кругах одновременно являются для этих частных сущих «всецело внутренними и всецело внешними». «Нет ничего настолько же вечного, насколько вечно идея круга», – говорит св. Августин. Уничтожится ли она вместе с неким подверженным уничтожению кругом, по отношению к которому остается всецело внешней? Но в то же время она пребывает *tota intus* [вся внутри], ибо являет в материальном круге свою вечную сущность. Стало быть, она подобна «свету во тьме»: *non inclusa, non premixta, non comprehensa* [не включена, не примешана, не объята]. Именно об этом говорил еще св. Иоанн: *et tenebrae eam non comprehenderunt* [«И тьма не объяла его» – Ин 1, 5]. Та же истина выражена в *Liber de causis* [«Книге о причинах»]: *Causa prima regit res omnes praeter quod commisceatur cum eis* [Первая

¹⁴⁷ *Lib. Parabol. Gen.*, С., f. 29^{ra}, ll. 33–38. Это место цитируется ниже, в прим. 186.

¹⁴⁸ См. выше, прим. 127. Ср. в том же *Exp. in Io.*, LW III. P. 26, n. 32. – *Аристотель*. Вторая аналитика I, 8, 75 b; II, 10, 94 a.

¹⁴⁹ См. *ibidem*.

¹⁵⁰ *Exp. in Io.*, LW III. P. 11, n. 12: ...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 [...Следует знать, что *слово*, логос, или сущность вещей, таким образом пребывает в них, причем всецело – в единичных вещах, что, тем не менее, всецело пребывает вне каждой из единичных вещей: вся внутри, вся снаружи]. – Николай Кузанский приписал на полях: Nota: ratio rerum tota intus et tota foris [Заметь: сущность вещей – вся внутри, вся снаружи]. – Ср. в *Exp. in Sap.* (in *Archives.*, IV. P. 240) то же самое выражение применительно к Богу: Deus sic totus est in quolibet, quod totus est extra quodlibet [Бог таким образом всецело пребывает в всяком сущем, что всецело пребывает вне всякого сущего]. Это подтверждает, насколько интерпретация только что процитированного текста из *Exp. in Io.*, которую предлагает В. Банге, чужда мысли Майстера Экхарта (см. выше, прим. 126).

причина правит всеми вещами, не смешиваясь с ними]. В самом деле, Первопричина всех вещей – это «ratio», «логос», *verbum in principio* [«В начале было Слово»]¹⁵¹. Познавать сущность вещей означает познавать вещи в их началах, где они светят и суть свет¹⁵²: познавать конкретное в абстрактном, причастное – в причастуемом, праведное – в праведности, рождающей его как праведное¹⁵³. Таково познание тварных следствий в их сущностной Причине, которая лучится во всем сущем, не смешиваясь с творениями и скорее удерживая их изнутри, нежели удерживаясь ими. Истинное познание достигает тварных вещей не в них самих, не в их индивидуальных природах, которые принадлежат к *esse secundum* [вторичному бытию], лишенному истины¹⁵⁴, а в области ума: там, где их вечные чтойности, их нетварные идеи являют себя и позволяют дать определение вещам. *Ratio, id quod est, ad intellectum pertinet et ad veritatem; veritas enim in solo intellectu est, non extra* [Сущность, то, что есть, принадлежит уму и истине; ибо истина пребывает только в уме, не вовне]¹⁵⁵.

Таким образом, познание чтойностей предполагает некое улавливание *esse primum* [первичного бытия] творений, своего рода интеллектуальную интуицию, которая позволила бы познать тварные вещи в их «нетварных и несотворимых» идеях, в их «изначальных причинах», и обрести в чтойностных определениях неизменную науку об изменчивых сущих, которые чужды истине в их *esse secundum*, вторичном бытии – «сотворимом и тварном»¹⁵⁶. Это ставит перед нами ряд проблем, которые мы не сможем решить, не рассмотрев сначала учение Майстера Экхарта о человеческом интеллекте. Но уже сейчас можно заметить, что такое познание различных чтойностей, выражаемых в дефинициях, хотя и нуждается в преодолении собственно тварного уровня и во встрече с нетварной реальностью божественного *intelligere*, не означает, однако, что творения, познаваемые в их идеальных сущностях, познаются в самой Сущности Бога. Если бы это было так, «логосы» вещей не отличались бы друг от друга и не выражались бы в определениях, потому что Сущность не имеет в себе никаких различий. Определение может быть дано лишь тому, что имеет пределы; если Бог остается неопределимым, то именно потому, что Он беспределен, по выражению Авиценны¹⁵⁷.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 11–12. – *Lib. de causis*, propositio 20 (Steele, p. 177; Bard., pr. 19, p. 181). Экхарт не называет св. Августина; текст, которым он пользуется, взят из трактата «De immortalitate animae» [«О бессмертии души»], с. 4, n. 6 (PL 32, col. 1024).

¹⁵² *Ibidem*, p. 17, n. 20: *Unumquodque enim lux est et lucet in suis principiis* [Ибо всякий свет существует и светит в своих началах].

¹⁵³ *Ibidem*, p. 13, n. 14.

¹⁵⁴ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 184–186.

¹⁵⁵ *Exp. in Ex.*, С., f. 52^{ra}, ll. 33–35.

¹⁵⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 343.

¹⁵⁷ *Exp. in Ex.*, С., f. 48^{ra}, ll. 6–10: *Deus enim nobiscum est, utpote indistinctus, nos autem secum non sumus, utpote distincti, quia creati et terminati. Propter quod Deo, utpote interminato, diffinitio non competit, ut ait Avicenna. Diffinitio enim ex terminis est* [Бог пребывает с нами как неотличимый, мы же не пребываем с Ним как неотличимые, потому что мы тварны и ограничены пределами. Поэтому Бог, будучи беспредельным, не подлежит определению, по словам Авиценны. Ибо определение составляется из терминов [=пределов]. – *Авиценна. Metaphysica*. Tr. VIII, cap. 4 (ed. Venetiis, 1508), f. 99^{ab}, 1128–1131: *Primum igitur non habet genus, et ideo non habet differentiam. Quia enim non habet genus, non habet differentiam, ideo non habet diffinitionem. Nec fit demonstratio de eo, quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare* [Итак, Первый не имеет рода, и поэтому не имеет видового отличия. А поскольку Он не имеет рода и видового отличия, не имеет Он и определения. И доказательство о Нем не составляется, потому что Он не имеет причины. Точно так же не спрашивают о Нем, почему (Он существует)].

Чтобы подлежать дефинициям и различаться между собой, в то же время сохраняя принадлежность к *esse plenum* [полному бытию] в «кипящей» жизни божественного Ума, идеальные сущности творений должны схватываться человеческим познанием в их непосредственном отношении к тварным сущим: к пределу их выхода *ad extra* [вовне].

В одном месте из II Толкования на книгу Бытия Майстер Экхарт доказывает шестью доводами, что вещи «не были лишены бытия» до того, как были произведены вовне, в их собственные природы. Различные «идеи» тварных сущих (например, животные виды «лев» или «лошадь») предстают здесь как нетварные и предшествующие творениям. Тем не менее каждая отличная от других идея «выражает нечто иное, чем обнаженную Сущность Бога»: ее «простое единство» исключает все, что несет в себе инаковость или число – разве что они будут пребывать в нем «согласно разуму». В качестве иллюстрации такого виртуального присутствия в Боге множественности, отличной от Его Сущности, приводится довольно неожиданный пример: зло не могло бы быть тем, что оно есть, если бы некоторым образом не существовало в благой природе тварного сущего¹⁵⁸. Чтобы понять важность этого сравнения, надо вспомнить все, что было сказано выше об отношении *Unum* [Единобого] к *Omnia* [Всему]¹⁵⁹. Единое являет абсолютную неразличимость *Esse* и Сущности, но в то же время, противопоставляя божественное Бытие всему отличному от него, оно определяет это бытие по отношению ко множественности. Будучи «отличной» от *omnia*, божественная «неразличимость» есть Сущность, взятая в ней самой как *puritas essendi* [чистота бытия]; будучи «неотличимой» от всего сущего, она есть все-единство и *plenitudo essendi* [полнота бытия] в Едином, в Уме Отца – начале всемогущего действия. «Идеи» вещей обладают в божественном Интеллекте той же сущностной «чистотой» и «полнотой»: в качестве «чистой» идеальная сущность должна быть исключительно тем, что она есть, то есть отличной от любой другой сущности¹⁶⁰; но в качестве *esse plenum* она должна оставаться

¹⁵⁸ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{rb}, 39–53: Ratio qua producitur in esse leo est alia et distincta a ratione equi. Naec autem ratio non est nichil, nec ipsa producitur, sed est ante rem cuius est ratio et secundum ipsam res producitur. Tota in re producta et tota extra. Propter quod, re mutata vel corrupta, ipsa, scilicet ratio, nec corrumpitur nec mutatur. Hoc ex Augustino. Iterum etiam, ratio ista cum sit distincta, alia huius et alia alterius, oportet concipere quod aliud dicat preter nudam Dei essentiam in qua nulla alietas, nullus numerus, nec re nec intellectu, sed simplex unitas. Planum est autem quod talis ratio ante non potest esse ratio sine omni esse, quia nec malum potest esse malum sine omni esse; propter quod nichil est se toto malum, sed semper malum est in bono, in bono creato aliquo [Идея, через которую производится в бытие лев, – иная, отличная от идеи лошади. Но эта идея не есть ничто и сама не производится, но существует до вещи, идеей которой она является, и сообразно этой идее производится вещь. Идея пребывает целиком в произведенной вещи и целиком вне ее. Поэтому при изменении или уничтожении вещи она, то есть идея, не уничтожается и не изменяется. Так говорит Августин. Далее, поскольку эта идея различна – одна у этой вещи и другая у той, – следует полагать, что она выражает нечто помимо голой сущности Бога, в которой нет никакой инаковости, никакого числа – ни в действительности, ни в мысли, – но есть только простое единство. Ясно, однако, что такая предшествующая идея не может быть идеей без всецелого бытия, ибо и зло не может быть злом без всецелого бытия. Поэтому ничто не является целиком злым, но зло всегда пребывает в благе: в некоем тварном благе]. – Что касается ссылки на Августина, см. выше, прим. 151.

¹⁵⁹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 210–212.

¹⁶⁰ Ср. в *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, II. 22–26: пример с золотом, которое является чистым золотом только в своей видовой сущности. Этот текст цитируется ниже; см. прим. 183.

неотличимой от *vivere* [жизни] и *intelligere* [мышления] Бога¹⁶¹. Эта антиномия «неразличимого различия» выражается в образе «Жизни», или «формального кипения», в котором *omnia* [все] проникает друг в друга в Едином, не давая места инаковости и числу. Они появляются только в изведении творений вовне: в субстанциальных формах частных сущих. Если человеческий интеллект познает вещи в их *различных* вечных идеях, это происходит потому, что момент отрицания, позволяющий дать дефиницию, есть обратная сторона чистого утверждения некоторого вида или рода. Это редуцированный, стянутый до некоторого фиксированного предела модус неопределенного *negatio negationis* [отрицания отрицания], свойственного Единому, которое выражает абсолютную неразличимость Сущности. Подобно тому, как зло может существовать лишь в благой природе и как отрицание зависит от утверждения, так идеальная сущность хотя и отличается от других сущностей в дефиниции, дающей ее познать, но субсистировать в Едином должна неразличимо – как «отрицание», включенное в *negatio negationis* и поглощенное этим «чистейшим утверждением» абсолютного Бытия.

Если бы человек мог познать сущностные причины, или чтойности, в них самих, он познавал бы их как единственную Чтойность, Идею или Слово в божественном Интеллекте. Но человек познает в «идеях» не что иное, как творения: идеи делают вещи познаваемыми, высвечивая изнутри темноту их тварного существа, мутного и непознаваемого в своей частичности. Возрастающая общность видов и родов, в которых человеческий интеллект познаёт и определяет различные чтойности, приходит в итоге к абсолютной и неразличимой универсальности Бытия, запредельного видам и родам¹⁶²: к той тайной глубине, откуда единственная Идея озаряет и наполняет светом все ею произведенное. Мы увидим, что Майстер Экхарт пользуется при этом стоическим понятием семенных логосов, которое позаимствует у св. Августина. Оно даст ему возможность обосновать познание чтойностей в той мере, в какой они различаются между собой и предстают как множественные; но в то же время позволит не связывать себя обязательством отделять эти «слова», или «логосы», от Логоса в Интеллекте Отца, где они приводятся к их изначальному тождеству.

Человеческое познание как бы растянуто между нетварным и тварным. Чтобы быть истинным, оно должно схватывать тварные вещи не в них самих, а в их чтойностях, или сущностных причинах, принадлежащих божественному Уму; чтобы быть познанием различных и, следовательно, определенных чтойностей, оно должно обнаруживать тот умный свет, который высвечивает сущностную Причину в области тварного, где она «во тьме светит», будучи непознаваемой в самой себе «Тьмой»¹⁶³. Между этими двумя «тьмами» – тьмой неразличимости божественной Сущности и тьмой раздробленности тварных субстанций – простирается «область ума», где вещи предстают «сущностно истинными» в своих

¹⁶¹ Ср. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 352: различные в своих тварных формах идеи «льва», «человека», «солнца» неразличимы в Боге, где они вовсе не являются взаимоисключающими формами.

¹⁶² См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 221–222.

¹⁶³ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 18, n. 13: «Tenebrae» – *abscondita Dei*, «super faciem abyssi» – *super rationem omnis creaturae* [«Тьма» – сокровенное Бога, «над бездною» – над сущностью всякой твари]. Ср. *Exp. in Io.*, LW III. P. 193 s., n. 195.

«началах», то есть в родах и видах. Человеческий интеллект находит эти начала, очищая творения от *esse secundum* и возвышаясь к *esse primum* их вечных чтойностей¹⁶⁴. *Ad hoc facit quod communiter dicitur quod verum est in solo intellectu, cuius obiectum est rerum quidditas, quae consistit in generibus et speciebus, quae, ut innuit Porphyrius, in solis nudisque puris intellectibus consistunt* [По этой причине обычно говорится, что истинное заключено только в интеллекте, объектом которого является чтойность вещей. Она состоит в родах и видах, которые, по замечанию Порфирия, принадлежат к одним лишь простым и чистым Умам]¹⁶⁵. Чтобы стать познаваемыми и обзавестись своими дефинициями, тварные вещи должны подвергнуться своего рода «обожению»¹⁶⁶ со стороны человеческого интеллекта: он возводит вещи к их *esse primum*, откуда излучаются их нетварные чтойности.

На этом замечании мы отложим вопрос о познании тварных вещей, чтобы вернуться к нему позднее, при рассмотрении природы человеческого постижения у Майстера Экхарта. Когда мы обратимся к учению тюрингского доминиканца о бытии, все сказанное о «растянутости» этого познания между тварным бытием вещей, взятых в их собственных природах, и нетварным бытием вещей в божественном Интеллекте позволит нам отчетливее понять, что же означало для Майстера Экхарта различие между *esse ab alio* [бытием от иного] и *essentia non ab alio* [сущностью не от иного] в тварных сущих.

¹⁶⁴ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 17–22: ...notandum quod res ex primo et in primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt essentialiter constitutae ex generibus et speciebus, plene esse indiviso et impermixto omni alieno quomodolibet, extra vero non habent esse plenum indivisum et impermixtum [... следует заметить, что вещи только из первого и в первом истинны и поистине суть то, что они суть, будучи сущностно составленными из родов и видов и обладая полнотой нераздельного бытия, никоим образом не смешанного с чем-либо ему чуждым; вовне же они не обладают полнотой нераздельного и несмешанного бытия].

¹⁶⁵ *Ibidem*, ll. 28–33. – *Porphyre*. *Isagoge* (Introduction aux Catégories d'Aristote), éd. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem graeca* (Acad. de Berlin, 1887). IV, 1: греч. текст р. 1, ll. 10–11; латинский перевод Боэция, р. 25, ll. 10–11. – В начале Введения Порфирий заявляет, что будет рассматривать тему родов и видов исключительно с точки зрения логика, не задаваясь вопросом о том, существуют ли они реально сами по себе, или же речь идет о чистых понятиях нашего ума (ἐν μόναϊς ψυλαϊς ἐπινοιαϊς). Боэций так перевел это место: ...*Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt, sive in solis nudisque intellectibus posita sunt*... [...Далее, о родах и видах, пребывают ли они сами по себе или полагаются в одних лишь чистых постижениях...]. Методологическая оговорка Порфирия преобразилась у Майстера Экхарта в доктринальную позицию: роды и виды принадлежат к уровню «простых и чистых Умов». Нет нужды добавлять, что это не имеет ничего общего с «чистыми постижениями» из текста Порфирия. Во фразе, которая непосредственно следует за ссылкой на Порфирия, Экхарт с той же свободой трактует отрывок из *De anima* [«О душе»] Аристотеля, отождествляя интенциональные *species* с логическими видами: *Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus* [Сам философ говорит, что не вся душа являетсяместилищем видов, но интеллект] (*Lib. Parabol. Gen., loc. cit.*). Ср.: *Аристотель*. О душе. III, 4, 429 а 27.

¹⁶⁶ Это выражение встречается среди *rationes Equardi* [доводов Экхарта], цитируемых францисканским ученым богословом Гонсальве де Балбоа в *Quaestio* [«Вопросе»], обращенном против тезисов Экхарта. См: LW V. P. 63, n. 18.

8. Чтоиность и «esse secundum»

После публикации Г. Денифля¹⁶⁷ многие критики единодушно находят у Майстера Экхарта «томистское различие» между *essentia* и *esse* в тварных сущих¹⁶⁸. Даже среди тех, кто пытается противопоставлять мысль немецкого

¹⁶⁷ *Denifle H. Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II (1886), S. 417–615.* – В исследовании, посвященном реальному различию между сущностью и существованием в философии Средневековья, Денифль не дифференцирует в достаточной мере учения Авиценны, Гийома Овернского, Альберта Великого и Фомы Аквинского (S. 486–488). В этой обобщенной форме, которая уже не является собственно томистской, он находит у Майстера Экхарта в тварных сущих различие между чтоиностью, или сущностью, и *esse*, или существованием, которые тождественны в Боге (S. 439–441; 489–491). Будучи чрезвычайно важным в мысли Экхарта, пишет Денифль, именно это различие «составляет... исходный пункт его основополагающего усмотрения» (S. 488). Но выдающийся доминиканский эрудит прекрасно видел, что «реальное различие у Майстера Экхарта особенно четко проступает именно там, где он отходит от учения своих предшественников» (S. 489). Прискорбно, что вместо того, чтобы сделать вывод о радикальном отличии Экхарта от Фомы в понимании бытия, Денифль не нашел у тюрингского доминиканца ничего, кроме недостатка пронизательности: «Вероятно, Экхарт был не в состоянии дать ответ на вопрос о том, что, собственно говоря, представляет собою *esse* в его противоположности *essentia*» (S. 490). *Esse*, которое, по мнению Денифля, Майстер Экхарт не сумел отчетливо помыслить, хотя и отличается от принимающих его тварных сущностей (как у св. Фомы), однако не отличается от божественного Бытия, от которого оно сообщается. Совершенно справедливо Денифль сближает это экхартовское *ipsium esse*, отличное от конкретного *id quod est* [«того, что есть», сущего], с абстрактным *esse* Божия и приводит следующую цитату из *De hebdomadibus* (PL 64. Col. 1311 C): «*Id quod est habere aliquid praeter quam quod ipsum esse potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*» [«То, что есть, может обладать чем-то помимо самого бытия; тогда как само бытие не имеет ничего примешанного помимо себя»]. Но под давлением настойчивого желания Денифля рассматривать учение о бытии у Экхарта в свете томистской ортодоксии это исследование, на миг показавшееся направленным в сторону верного «основополагающего усмотрения» экхартовской онтологии, приводит лишь к принижению мысли тюрингского Учителя: «...Экхарт... слишком слабо различал *esse* и *esse*... Поскольку Экхарт нечетко различает понятия между собой, ему оставался лишь шаг до отождествления *esse* твари с *esse* Dei» (S. 491).

¹⁶⁸ Г. Денифль, которому принадлежит заслуга открытия части латинских сочинений Майстера Экхарта, стоит первым в ряду «томистских» критиков мысли тюрингского мистика. Среди последних есть два направления, из которых первое представлено защитниками томистской ортодоксальности (и вообще ортодоксальности) Майстера Экхарта от упреков со стороны Денифля (O. Karrer, W. Bange); другое – менее снисходительными критиками. Среди них мы видим преп. о. Тери, доминиканца, который еще более заостряет нелестные выражения Г. Денифля. О. Тери считает своего собрата по Ордену доминиканцев страдавшим «нечеткостью ума» и не способным понять пронизательное учение Ангельского Доктора. Как у первых, так и у вторых критиков томистский характер различия сущности и существования у Майстера Экхарта не вызывает никаких сомнений. Например, Отто Каррер довольствуется кратким замечанием на этот счет в своей работе: «*Meister Eckehart: Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*. München, 1926. Anmerkungen. S. 211, Anm. 34. Преп. о. Тери в примечаниях к *Exp. in Sap.* просто провозглашает эту очевидную для него истину в одной фразе (*Archives...*, IV. P. 255, note 4), которая вызвала суровую, но справедливую критику со стороны *Muller-Thym* (op. cit., p. 12; p. 78, note 33). Вильгельм Банге более открыто: заявив в начале своего труда (op. cit., S. 30), что Майстер Экхарт исследовал реальное различие между сущностью и существованием, он затем посвящает ему целую главу (II^e part., chap. I): «*Der reale Unterschied zwischen Sosein und Dasein*» (S. 117–140). Банге сводит вопрос об *ipsium esse* и тварной сущности у Экхарта к вопросу о *quo est* и *quod est*. Он пытается найти у Майстера Экхарта такое экзистенциальное *quo est* [«то, через что»), которое соответствовало бы *ipsium esse* [самому бытию] у св. Фомы: пытается для того, чтобы отклонить упрек в смешении между *esse commune* [общим (тварным) бытием] и *Esse divinum* [божественным бытием], сформулированный Денифлем. Но текст, извлеченный из актов Кельнского процесса (*Archives...*, I. P. 193, 4), на который Банге в первую очередь опирается в своих возражениях против Денифля, не позволяет разглядеть в *esse formaliter inhaerens* [формально укорененном бытии] тварное

доминиканца мысли Ангельского доктора, некоторые считают своим долгом признавать в этом пункте зависимость Экхарта от Фомы Аквинского¹⁶⁹. Однако по ходу нашего исследования¹⁷⁰ мы неоднократно вынуждены были спрашивать себя, играет ли эта дистинкция у Майстера Экхарта ту же самую роль, которую она могла играть в структуре тварного сущего у св. Фомы. Если бы это было так, если бы именно в этом пункте тюрингский Учитель был настоящим томистом, речь не могла бы идти всего лишь о детали, общей двум разным онтологиям. Реальное различие между актом существования и сущностью в тварных сущих – фундаментальная предпосылка всей метафизики св. Фомы; принимая или отвергая ее, выказывают себя приверженцами или противниками всего томистского учения о бытии, в котором «экзистенциальный» момент остается главенствующим, хотя при этом не исключается и не умаляется значение сущностей. Но мы уже отмечали преобладание «эссенциалистских» черт в метафизике Майстера Экхарта¹⁷¹. В самом деле, само ее определение исключает из собственной области «науки о сущем как таковом» производящую причину, наделяющую творения существованием¹⁷². При таких условиях как ни умножай число цитат из текстов Экхарта, где он различает сущность и существование в тварных сущих, повторяя томистские формулировки, этим будет доказано лишь одно: различая в своем учении сущность и *esse*, Майстер Экхарт полагал, что находит те же самые идеи у Фомы Аквинского. Между тем единственная задача, которая стоит здесь перед историком, заключается в поисках того смысла, который доминиканец из Тюрингии вкладывал в это различие, усматриваемое им также у великого Учителя его Ордена.

Одно место из *Liber Parabolarum Genesis* [«Книги притчей Бытия»], где Экхарт намеревается показать, что предсуществование творений в божественной мысли необходимо не только для их познаваемости, но и для их произведения вовне, введет нас в самую сердцевину интересующей нас проблемы. «[В шестых,] идея (*ratio*) подлежащих произведению вещей, – говорит Экхарт¹⁷³, – пребывает

quo est, отличное от той формы, которая сообщает составному сущему *esse hoc vel illud* [бытие тем или другим]. Тем не менее Банге не колеблясь придает томистский смысл «реальному различию» у Экхарта: «Бытие – это актуальность сущности; оно формально со-обусловлено сущностью, поскольку через сущность определяется как бытие некоего конкретного субъекта» (S. 139–140). – Ср. весьма справедливые критические замечания Ганса Хофа (*Hans Hof*: *Scintilla animae*. Lund-Bonn, 1952. S. 151).

¹⁶⁹ Именно такова позиция Генриха Эбелинга, по мнению которого задача Майстера Экхарта заключалась в том, чтобы трансформировать учение о бытии св. Фомы и тем самым сделать его неуязвимым для критики со стороны скотистов. Что касается вопроса, занимающего нас в данный момент, см. гл. III. A: *Das Verhaltnis von gottlichem und kreaturlichem Sein in der Lehre Eckhart*, S. 35–83, из книги: *Ebeling H. Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskampfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1941. Эбелинг отмечает несколько мест, в которых, согласно его толкованию, «Экхарт дословно повторяет учение Фомы о реальном различии между сущностью и существованием» (S. 50 и анн. 67). Но немногим ниже Эбелинг заявляет, что, даже судя по этим местам, «учение Фомы [sic] склоняется к монизму бытия» (S. 54). – Эрих Зееберг (*Seeberg E. Eckhartiana I // Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 56. 1937. S. 87–105) полагает, что обнаружил у Майстера Экхарта «бытие как существование», отличное от божественного *Esse* и от тварной сущности. Он добавляет: «Платонику Экхарту мало дело до тварной сущности; однако таким разделением он избегает упрека в пантеизме» (S. 92).

¹⁷⁰ См. прежде всего: БТ. № 38. Гл. 1. С. 175 и БТ. № 40. Гл. 3. С. 39 и след.

¹⁷¹ См. выше, с. 87 и след.

¹⁷² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 37 и 39–40.

¹⁷³ *Liber Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 13–31: *Sexto sic: rerum producendarum (ratio) intra producentem est et intellectu est, semen est, et ipsi convenit ex sui natura esse primum et principium, Io. 1^o: in principio erat verbum. Craecus – «ratio». Ad ipsam enim, per ipsam et secundum ipsam res productae et*

в производящем, в интеллекте; она есть семя, и ей по природе свойственно быть “первым” и “началом”, как сказано у Иоанна, гл. 1: *В начале было Слово*. По-гречески *logos* [λόγος, Слово] означает *ratio* [идею]. Ибо по отношению к ней, через нее и сообразно ей произведенные вещи познаются и пребывают как то, что они суть; и без нее познанное и произведенное – ничто. В самом деле, чтойность, или идея, есть корень и первая причина всего, что утверждается или отрицается о какой бы то ни было вещи. Поэтому Комментаратор [т.е. Аверроэс] в комментарии на книгу VII *Метафизики* говорит, что если познается чтойность чувственных вещей, познается первая причина их всех. Если же вещь уже произведена вовне производящего, она падает и низводится наружу, вовне бытия производящего и вовне Его жизни и постижения. Она затеняется тенью времени или хотя бы тенью творения и сотворенного, то есть сделанного и “стоящего-под” тем, кто производит, низшего по отношению к Нему. Будучи положена вне и ниже начала, вещь попадает в порядок и в подчинение последнего из произведенных началом следствий, то есть в порядок цели, и, следовательно, попадает в порядок блага. Поэтому, согласно Философу, благое пребывает не в душе, но вовне, в вещах».

Внутренняя, семенная причинность, которую Майстер Экхарт в другом месте называет «сущностной»¹⁷⁴, принадлежит чтойности, пребывающей в интеллекте «Производящего», где чтойностные содержания вещей сводятся к единственной Идее. Будучи тождественными Слову в Отчем начале, чтойности (или, вернее, единственная чтойность) вещей, причины их познаваемости и бытия, осуществляют по отношению к творениям функцию Логоса, о которой говорит Иоанн: *Sine ipsa (ratione = quidditate) cognitum et factum est nihil* [Без нее (идеи = чтойности) познанное и произведенное – ничто]¹⁷⁵. Будучи *radix et causa prima omnium* [корнем и первой причиной всего], чтойность как бы предшествует производству *ad extra* [вовне], в котором произведенная вещь становится «низшей» относительно божественного Интеллекта. Она «падает», «низводится» в порядок тварного – в эту сумрачную область изменения и *fieri* [становления], в «тень *ipsum esse*»¹⁷⁶. *Factum*, сотворенное, или *creatum*, тварное, изведенное производящей причиной в его собственное бытие, во вне умного «начала», принимает ущербное бытие в качестве *suppositum* [«под-лежащего», «стоящего-под»]. Такое бытие выпадает на долю всему тому, что «стоит-под» Производящим¹⁷⁷. Итак, область тварного бытия характеризуется наличием «стоящих-под», «суппозитов», то есть индивидуальных субстанций: этих множественных частей, в совокупности образующих мир, *totum* [целое], которое внеположно Интеллекту и принадлежит к порядку цели, то есть Блага. Ведь Благо есть предмет не интеллекта, а воли. Это

cognoscuntur et sunt id quod sunt; et sine ipsa cognitum et factum est nichil. Quidditas enim rerum, quae et ratio, est radix et causa prima est omnium quae de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod Commentator, super 7^a Metaphysicae, dicit quod scita quidditate rerum sensibilium scitur causa prima omnium. Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum [sic] umbra temporis [sic; может быть стоит вместо ipsius] vel saltem factionis et creati, facti scilicet et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem, extra et sub ratione principii, cadens in ordine(m) et sub ordine(m) princip(i)ati ultimi et finis, et, per consequens, in ordinem boni. Propter quod, secundum Philosophum, bonum est non in anima sed extra, in rebus.

¹⁷⁴ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 42.

¹⁷⁵ См. выше, прим. 173.

¹⁷⁶ *Exp. in Sap. (Archives..., III. P. 413): Omnis enim mutatio, utpote fieri, umbra est ipsius esse* [Ибо всякое изменение, будучи становлением, есть тень самого бытия].

¹⁷⁷ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 188.

«вторичное бытие»¹⁷⁸ индивидуальной субстанциальности есть «сотворенное бытие» (*esse factum*): то, благодаря чему произведенная во вне, в свою природу вещь является «благой», поскольку благо находится во внешней реальности. Когда Бог в книге Бытия, посмотрев на Свое творение, говорит, что «это хорошо», Он тем самым утверждает также, что творения, Его волей произведенные и наделенные «суппозитами», более не принадлежат Интеллекту. Будучи «благой», сотворенная вещь «несомненно, больше не является истинной», потому что она больше не является «полной», но разделена на индивидуальные субстанции, на фрагменты, пребывающие в материи. «Ибо разделение и число свойственны субстанциям и находятся в субстанциях»¹⁷⁹. Стало быть, *esse factum* [сотворенное бытие] – это существование природ, или индивидуальных субстанций. А поскольку «первая из сотворенных вещей есть бытие»¹⁸⁰ и *creatio est collatio esse* [творение есть наделение бытием]¹⁸¹, постольку творить означает производить подверженное разделению бытие единичных природ, составляющих часть универсума. Это равнозначно утверждению, что производящая причина, то есть творящий акт Бога, изводит частные существующие вещи, индивидуализированные сущностные содержания в субстанции, свойственные каждому тварному существу. И наоборот, в своем «первичном бытии», где «они обладают истиной и поистине суть то, что они суть по своей сущности (*essentialiter*)», вещи образованы родами и видами и заключают в себе полноту нераздельного бытия, «не примешанного каким бы то ни было образом ни к чему чуждому»¹⁸². Приводимый Майстером Экхартом пример достаточно показателен, чтобы его процитировать. Слово «золото» (*li aurum*), говорит он, обозначает видовую полноту (*plenitudo*) и чистоту (*puritas, impermixtio*) металла, именуемого золотом. Но золото, которое соответствовало бы такому

¹⁷⁸ О различии между *primum esse* [первичным бытием] и *secundum esse* [вторичным бытием] см.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 184 и след.

¹⁷⁹ Майстер Экхарт комментирует здесь «авторитетное свидетельство» книги Бытия (1, 3–4): *Dixit quodue Deus: stat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quid esset bona et divisit lucem a tenebris* [«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы»]. В тексте, который мы цитируем, свет служит примером реальности, которая до того, как быть произведенной *ad extra* [вовне], в свою собственную природу, должна была предсуществовать в уме Творца (*Lib. Parabol. Gen.*, С, f. 29^{ra}, l. 61–29^{rb}, l. 9): *Igitur, lux erat antequam fieret et facta esset. Adhuc autem, quomodo facta esset sine esse quo facta est? Hoc est ergo secundum esse rerum, creaturarum, extra, in natura, per quod esse factum res est bona. Propter quod philosophus ait quod bonum est in rebus. Et hoc, postquam dicitur, facta est lux, sequitur: vidit Deus lucem, quod esset bona; certe iam non vera, utpote non plena sed divisa in suppositis vel in materia. Hoc etiam est quod hic sequitur: divisit lucem. Divisio enim et numerus suppositorum et in suppositis est, indivisio et unitas ex forma et specie est* [Итак, свет был до того, как возник и стал. Но каким образом он стал еще до бытия, через которое стал? Следовательно, то тварное бытие, через которое вещь является благой, есть вторичное бытие вещей, творений, во вне, в природе. Поэтому Философ говорит, что благое находится в вещах. И после слов *Стал свет* следует: *Отделил свет*. В самом деле, разделение и число относится к суппозитам и присутствует в них, а нераздельность и единство идут от формы и вида].

¹⁸⁰ *Exp. in Sap. (Archives...*, III. P. 345). – *De causis*, prop. 4: См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 183, прим. 14.

¹⁸¹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 181–184.

¹⁸² *Lib. Parabol. Gen.*, С, f. 29^{ra}, ll. 17–23: *Quantum vero ad praesens, notandum quod res ex primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt essentialiter constitute ex generibus et speciebus, plene esse indiviso et impermixto omni alieno quomodolibet. Extra vero non habent esse plenum et impermixtum* [Что касается настоящего вопроса, следует заметить, что вещи первичным образом обладают истиной и поистине суть то, что они суть по своей сущности, как составленные из родов и видов, полное и нераздельное бытие, не примешанное каким бы то ни было образом ни к чему чуждому].

способу бытия, никогда не найти в вещах, произведенных вовне. В области тварного бытия золото представлено только как «стоящее под» видом, только в единичных «суппозитах», где оно разделяется и в результате утрачивает свою полноту; где подвергается смешению и перестает быть «чистым», а значит, перестает быть «истинным»¹⁸³.

Полнота и чистота *esse* соответствует здесь, в глазах Майстера Экхарта, универсальности вида, противопоставленной частному бытию – бытию «суппозита». В обоих случаях *esse* мыслится в духе философии сущностей: речь идет не о существовании, а о *том, что есть*, взятом на двух разных уровнях сущности. «Полное, нераздельное и несмешанное» бытие обнаруживается только в интеллекте, имеющем своим объектом образованную родами и видами чтойность¹⁸⁴. Это объединенное бытие, стало быть, есть чтойность, или идеальная сущность вещей, пребывающая в божественном интеллекте или в интеллекте человеческом, поскольку этот последний служит «вместилищем видов», *locus specierum*, способным схватывать универсальное. На уровне сотворенного (частного) бытия, как мы видели, чтойность вещи разделяется, «сказывается»¹⁸⁵ в индивидуальных субстанциях; таким образом, она утрачивает чистоту и смешивается с тем, что ей чуждо. Не будучи больше «истинной», она отныне принадлежит не к «области ума», а к «природе», низшей по отношению к уму в той мере, в какой она «произведена вовне вида (*effecta et extra facta*)»¹⁸⁶. Очевидно, что чтойность – остается

¹⁸³ *Ibidem*, ll. 23–28: Exempli gratia, li aurum significat totam speciem et ipsam solam huius metalli quod dicitur aurum. Tale autem non est nec invenitur in rebus extra factis, sub specie; in suppositis singularibus vere semper et dividitur, ut non sit plenum, et permiscetur, ut iam non sit verum. Propter quod in omni creato differt suppositum et natura, ut docet Thomas in secundo quolibet [Например, здесь золото означает всецелый вид – и только его – того металла, который именуется золотом. Но таковой не пребывает и не обнаруживается в вещах, произведенных вовне, подчиненных виду. В самом деле, в суппозитах он всегда разделяется, переставая быть полным, и смешивается, переставая быть истинным. Поэтому во всем сотворенном суппозит отличается от природы, как учит Фома во втором «Вопросе о чем угодно». – В Quodlibet II (1269, Noel) св. Фома, проведя различие между сущностью и существованием в ангелах (3), отвечает на другой вопрос (4): *Utrum in angelis sit idem suppositum et natura* [Являются ли в ангелах одним и тем же суппозит и природа]. Это параграф 4 вопроса 2 в издании P. Mandonnet (*Quaestiones quodlibetales*. Paris, 1926. P. 43–46). Ср.: *Glorieux P. La Littérature quodlibetique de 1260 a 1320 // Bibl. thomiste*. V. 1925. P. 278. – Св. Фома отвечает: в ангелах, этих нематериальных природах, как и во всех прочих тварных сущих, суппозит отличен от природы. Поскольку Майстер Экхарт ссылается именно на Quodlibet II, он должен был принимать нематериальные «суппозиты». Кроме того, этот параграф 4 «Вопроса» св. Фомы, посвященный «составу» ангелов, должен был, в глазах тюрингского доминиканца, исполнять двойную функцию, будучи взят вместе с предыдущим параграфом: *Utrum angelus componatur ex essentia et esse* [Состоит ли ангел из сущности и бытия]. В самом деле, *esse secundum*, которым вещи утверждаются в их «собственных природах», есть единичное бытие суппозитов, сотворенных божественной производящей причиной.

¹⁸⁴ *Ibidem*, ll. 28–33 (продолжение текста, процитированного в предыдущем примечании). См. выше, с. 93.

¹⁸⁵ Ср. различие между внутренним характером Слова, «молчащего» в уме Отца, и его внешним аспектом – аспектом Слова, «произнесенного» в творении. См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 189 и след.

¹⁸⁶ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^a, ll. 32–42 (продолжение места, цитируемого ниже в гл. 4, § 4): Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus. Verum est in anima, non extra in rebus: illic enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem naturae suae effecta et extra facta in materia vel supposito, in natura quae est inferior intellectu, ut patet ex *de causis*, ut sic competit ipsi ratio boni et ratio facti, secundum illud: *vidit Deus quae fecerat, et erant valde bona*, Genesis primo

ли она нераздельной и чистой в интеллекте, или разделяется и «смешивается» во внешнем бытии – всегда принадлежит к порядку сущностей. Производящая причина, как бы проецируя ее вовне, лишь изменяет способ ее бытия в качестве сущности, сводя его к бытию частным сущим – *hoc et hoc ens* [тем или иным сущим]. Это ущербный уровень реальности, близкий к небытию¹⁸⁷.

9. Уровень субстанциальности

В рассмотренных нами текстах «Иносказаний книги Бытия» мы пока не встретили понятия существования, которое действительно отличалось бы от понятия сущности. Когда Майстер Экхарт говорит об *esse* – полном или разделенном, чистом или смешанном, – он придает этому термину обобщенное значение οὐσία, или «того, что есть». Но в противоположность Аристотелю, для которого первая οὐσία, индивидуальная субстанция, была «тем, что есть» на самом деле, тогда как «вторые усии» не имели другой реальности, кроме реальности «предикабилий»*, первое *esse* Майстера Экхарта обозначает чтойности, то есть идеальные сущности, которые наделяются всей полнотой реальности, оставляя *esse secundum* [вторичному бытию] индивидуальных субстанций лишь «тень самого бытия». Эта антиаристотелевская позиция соответствует той перспективе, в которую помещает себя Майстер Экхарт в только что процитированных местах, где он стремится доказать предсуществование творений в божественном Уме¹⁸⁸.

[Сам Философ тоже говорит, что вместилищем видов является не вся душа, но интеллект. Истинное пребывает в душе, не вовне в вещах, ибо там чтойность вещи разделяется, сказывается в субстратах и смешивается с чуждым, и уже не остается истинной и не принадлежит к области ума, но пребывает снаружи и вне своего природного вида, будучи произведена вовне, в материю, или в суппозит: в природу, которая ниже интеллекта, как явствует из книги «О причинах». Ей принадлежит природа благого и сотворенного, как таковая, согласно сказанному в книге Бытия, 1: *И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма* (Быт. 1, 31)]. – *Аристотель*. О душе. III, 4, 429 a 27. – *Lib. de causis*, prop. 9, comm. (Steele. S. 169; Bardenh., prop. 8. S. 172).

¹⁸⁷ Противопоставляя эссенциалистским онтологиям учения, в которых «быть сущим» означает «существовать», Этьен Жильсон совершенно справедливо замечает, что для последних «между тем, чтобы поистине существовать, и тем, чтобы не существовать вовсе, нет среднего термина». В характеристике, которую он дает эссенциалистской концепции, нетрудно узнать, например, типичные черты онтологии Дунса Скота, которые, однако, менее бросаются в глаза у Майстера Экхарта: «Совершенно иначе обстоит дело в учении, где бытие сводится к сущности. Тогда можно и даже должно различать «степени бытия», пропорциональные степеням чистоты сущности. Именно поэтому Платон может сказать о чувственном мире, что он есть, но есть не вполне, и здесь не будет никакого противоречия... Подобные онтологии узнаются по тому признаку, что бытие в них предстает как переменная величина, пропорциональная сущности, от которой она зависит» (*L'Être et l'Essence*. P. 30–31). – Онтология Майстера Экхарта, правда, тоже признает разные модусы *ipsum esse*, что типично для философий сущности; однако в ней прослеживается тенденция к тому, чтобы отбросить эти переменные степени бытия в «небытие» и придать «Самому Бытию» абсолютный смысл, исключаяющий любые средние термины между «быть» и «не быть». Такой перенос черты, характерной для томистского «экзистенциализма», в план эссенциалистской онтологии придает оригинальный поворот учению Майстера Экхарта об аналогии.

* Предикабилии – уровни логического древа у Порфирия (общий род, род, вид, индивид и т. д.).

¹⁸⁸ *Liber Parabol. Gen.*, C, ff. 29th, l. 34–30th, l. 23. Это место, которое относится к изложению текста: *Et dicit Deus: «fiat lux», et facta est lux* [«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1, 3)], начинается так: *Postremo, quia multi luctabantur, ut estimio, quod lux et caetera producta in esse non erant absque omni esse antequam foris in natura producerentur, declaretur hoc (quamvis praeter hic intentum) primo ratione, secundo ex sacro canone, tertio ex dictis sanctorum* [Наконец, поскольку многие,

В таком ракурсе тварное бытие, взятое само по себе, умалется вплоть до того, что порой становится «чистым ничто». Но когда тюрингский доминиканец обратится к другим проблемам и поднимется на уровень формального бытия творений, его перспектива резко изменится: не отодвигая идеальные сущности в полутень *praedicabilia*, он откажет им в *esse*, бытии, которое будет с выгодой заменено на *vivere*, жизнь, и на *intelligere*, мышление. Вслед за «Книгой о причинах» Экхарт будет рассматривать бытие как *prima rerum createarum* [первую из сотворенных вещей] и, опираясь на это неоплатоническое определение, станет описывать конкретную реальность индивидуальных субстанций в аристотелевских терминах, непрестанно ссылаясь на авторитет «Философа». Разумеется, Майстер Экхарт не был первым, кто «примирил» таким образом Платона и Аристотеля¹⁸⁹, соотнося их с двумя разными уровнями реальности. Он должен был унаследовать такой подход от Прокла¹⁹⁰ и других источников, принадлежавших к платонической традиции¹⁹¹, никогда не сталкиваясь с необходимостью поставить саму по себе проблему примирения разногласий¹⁹², существовавших между этими двумя философами. Именно на уровне аристотелизма, понятого как фундамент здания, именуемого неоплатонизмом, – на низшем уровне *esse secundum*, – нужно искать у Майстера Экхарта различие между сущностью и существованием, чтобы иметь возможность сличить в этом конкретном пункте его учение о тварном бытии с учением св. Фомы Аквинского.

Как мы видели, в своих комментариях на стих из книги Премудрости (1, 14): *creavit enim Deus, ut essent omnia* [«Ибо Он создал все для бытия»] Майстер Экхарт в восьми «толкованиях» рассматривает этот текст Писания *secundum communionem acceptionem* [сообразно более распространенному толкованию], которое таково: «Бог создал все вещи, чтобы они существовали»¹⁹³. Что означает: «чтобы они

как я полагаю, оспаривали, что свет и прочее, что было произведено в бытие, не вовсе были лишены бытия до того, как были изведены вовне в природе, пусть это будет заявлено (хотя и вопреки тому, что здесь говорится), во-первых, на основании разума; во-вторых, на основании священного канона; в-третьих, на основании изречений святых]. – Среди «святых», о которых говорится в третьей группе доказательств, наряду с Августином, Боэцием, Иоанном Златоустом и Дионисием упоминаются Платон и Авиценна. Первая группа доказательств содержит шесть доводов разума. Мы частично воспроизвели шестой из них (см. выше, прим. 173).

¹⁸⁹ См. исследование: *Endre von Ivanka*. Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente // *Scholastik*. В.24. 1949. № 1. С. 30–38.

¹⁹⁰ В свою очередь, Прокл опирался на традиционный неоплатонический синтез своего учителя Сириана, автора Комментария на «Метафизику» Аристотеля. См.: *Dodds E. R.* Op. cit. P. XVIII.

¹⁹¹ Не следует забывать о «Теологии Аристотеля» – платиновском источнике, который косвенно, через посредство арабских философов, оказал влияние на христианскую мысль средневекового Запада.

¹⁹² См., однако, любопытное замечание Экхарта в *Exp. in Ex.*, C, f. 50^{vb}, II. 29–35: *Tertium est, quod significata praedictorum nominum (dei) non sunt accipienda secundum planum sermonis, sed iuxta secretum et abditum eius quod significa(n)t. Verbi gratia, apud alchimistas nomine solis aurum intelligitur, nomine lunae argentum, et sic de aliis. Sic etiam planum sermonum platonis, potius quam sensum, improbat aristoteles frequenter* [В-третьих, значения названных выше имен (Бога) следует понимать не в буквальном смысле, а сообразно тому таинственному и сокровенному, что они обозначают. Например, у алхимиков под именем солнца подразумевается золото, под именем луны – серебро, и так же в отношении прочего. Так и Аристотель подчас опровергает у Платона скорее буквальный смысл сказанного, чем его смысл]. – «Мистический» смысл учения Платона, как предполагается, ускользал от Аристотеля, чья критика поражала платонизм лишь на внешнем уровне – уровне «буквы».

¹⁹³ *Exp. in Sap.* // *Archives.*, III. P. 351 ss.

имели бытие вовне (*esse extra*), в их природе», хотя они вечно пребывают в Боге как «идеи», то есть как *vivere* и *intelligere*. Чтобы пояснить, в каком смысле он понимает *esse* творений, Экхарт добавляет:

*Eterna enim facta non sunt; facta vero, creata scilicet per ipsum Deum, sunt, id est, habent esse formale extra, in rerum natura, sub formis propriis quibus sunt; sed in ipso mundum sunt, ut sunt, puta: leo, homo, sol, et huiusmodi. Sunt autem in ipso, non sub ratione esse talium rerum, sed sub ratione vivere et intelligere*¹⁹⁴.

Стремясь удержаться на уровне тварного бытия, Майстер Экхарт рассматривает здесь *esse* как «причину тварности» вещей, которые в Боге «еще не суть, как они *суть*». Но тварные вещи *суть* через собственные формы. Бытие в качестве «*таких* вещей», то есть бытие львом, человеком, солнцем и т. д., зависит, стало быть, от их индивидуальных форм, которыми они помещаются в порядок субстанциальности¹⁹⁵ и, следовательно, в порядок тварности. Ибо для Майстера Экхарта, как мы видели, творить означает сообщать бытие частным природам. Здесь мы вновь оказываемся в аристотелевском мире, где субстанциальные формы и материя, акт и потенция соединяются, чтобы дать возникнуть индивидуальным сущим.

В той же *Liber Parabolarum Genesis*, подарившей нам столь красноречивые тексты о двух уровнях бытия, Майстер Экхарт рассматривает вопрос о двух началах универсума – активном и пассивном, в данный момент ограничивая его вопросом об отношении между формой и материей в субстанциях¹⁹⁶. Вслед за Аристотелем и св. Фомой он будет утверждать, что форма и материя – не два разных сущих (*duo entia*), а два начала чувственных вещей¹⁹⁷; что в материальных субстанциях

¹⁹⁴ «Они не суть вечные создания, но созданы, то есть сотворены, Самим Богом, то есть обладают формальным бытием во вне, в самой реальности, в собственных формах, через которые они суть. В Нем же они еще не суть, как они суть, то есть как лев, человек, солнце и тому подобное. В Нем они суть не в качестве таких вещей, но как жизнь и мышление». *Ibid.* P. 352.

¹⁹⁵ См. *ibidem*, p. 349: «creavit», inquit, “ut essent”. *Esse autem per formam substantialem est et generationem*» [«Создал», говорит он, “для бытия”. Бытие же обретается через субстанциальную форму и порождение»].

¹⁹⁶ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 27^{va}, l. 14–27^{vb}, l. 26. – Таково третье «толкование» авторитетного текста: *In principio creavit Deus coelum et terram* [«В начале сотворил Бог небо и землю»]. Вот его резюме в *Tabula libri parabolarum Genesis*, C, f. 24^{vb}, ll. 13–24: *In Tertia Expositione habes proprietates sex formae et materiae. Prima, quod non sunt duo entia* (в манускрипте: *essentiae* [сущностями], исправлено по тексту 27^{va}, l. 17), *sed sunt duo entium principia. Secunda, quod materia est propter formam, non e converso. Tertia, quod hoc non obstante forma non plus potest esse sine materia quam materia sine forma. Quarta, quod materia est ipsa sua potentia passiva et forma est ipse suus actus per essentialiam. Quinta, quod materia unitur formae, et e converso, sine omni medio et dispositione qualibet, et plura circa hoc. Sexta, quod licet materia et forma sint duo principia, sunt tamen unum in esse et unum operari et operatio una* [Из Третьего Толкования ты узнаешь о шести свойствах формы и материи. Первое состоит в том, что они являются не двумя сущими, а двумя началами сущих. Второе – в том, что материя существует по причине формы, а не наоборот. Третье – в том, что, невзирая на это, форма не в большей мере способна существовать без материи, чем материя без формы. Четвертое – в том, что материя по своей сущности есть сама своя активная потенция, а форма – сам свой акт. Пятое – в том, что материя соединяется с формой, и наоборот, без чего-либо промежуточного и помимо какого-либо расположения; и здесь немало сказано об этом. Шестое свойство – в том, что хотя материя и форма суть два начала, они тем не менее едины в бытии, и едины в действии, и суть одно действие].

¹⁹⁷ *Ibidem*, f. 27^{va}, ll. 16–20: *Sciendum ergo primo, quod materia et forma non sunt duo entia, sed sunt duo entium creatorum principia. Et hoc est quod hic dicitur: In principio creavit Deus coelum et terram. Id est formam et materiam, quae sunt duo rerum principia* [Итак, во-первых, следует знать, что материя и форма – не два сущих, а два начала тварных сущих. Именно это имеется в виду

форма не может существовать без материи, как и материя – без формы¹⁹⁸. Наконец, после пространного рассуждения о непосредственном характере соединения материи и формы в составном сущем он заключает: «Материя и форма являются двумя началами вещей таким образом (*sic sunt rerum duo principia...*), что тем не менее они суть *unum in esse* [одно в бытии] и их бытие и действие – одно»¹⁹⁹. Хотя форма сообщает бытие составному сущему, она не существует сама по себе, вне субстанции, началом которой служит. Стало быть, бытие в собственном смысле принадлежит субстанции и означает здесь «быть субстанцией», то есть обладать актуальностью формы, через которую субстанция есть то, что она есть, – а именно, вот это индивидуальное сущее.

Это аристотелевское учение о субстанциальности остается у Майстера Экхарта за пределами вопроса о существовании в собственном смысле: как и для самого Стагирита, для Экхарта речь идет исключительно о *том, что* существует²⁰⁰. Но для того, чтобы вечный мир Аристотеля, чуждый идее творения *ex nihilo*, мог соответствовать требованиям христианского богословия, он должен быть тем или иным образом трансцендирован. Именно в таком контексте перед Ангельским Доктором встал философский вопрос о существовании. Чтобы подступиться, как это делает св. Фома, к проблеме существования, нужно преодолеть онтологию Аристотеля, где форма представляет собой последнее завершение субстанции, которым она конституируется в своей актуальности. Тогда то *quo est* [«то, через что есть»], которое в составном сущем соответствует форме, предстанет как «вторичное» по отношению к «первичному» *quo est*: к акту существования – этому *ipsum esse*, которое есть *actualitas omnium, et etiam ipsarum formarum* [актуальность всего, и даже самих форм]²⁰¹. Следовал ли Майстер Экхарт тем же путем, когда преодолевал границы аристотелевской субстанциальности? То *quod est*, отличное от формы и составляющее «актуальность самих форм», которое он должен был обнаружить по ту сторону «ущербных» сущностей, пребывающих в потенции относительно *esse*²⁰², – является ли оно тем самым конечным актом существования, который св. Фома отличал от сущности во всяком тварном существующем?

в следующих словах: *В начале сотворил Бог небо и землю*, то есть форму и материю, которые суть два начала вещей].

¹⁹⁸ *Ibidem*, II. 24–30. Здесь Майстер Экхарт ссылается на *Авиценну*, *Метафизика*, III (= tr. II, cap. 4, f. 77^{ra}, ll. 26–29, éd. Venetiis, 1508), и на авторитет Писания (1 Кор. 11, 11): *neque vir sine muliere, neque mulier sine viro* [«Ни муж без жены, ни жена без мужа»].

¹⁹⁹ *Ibid.*, f. 27^{vb}, ll. 18–26. В этой связи Экхарт цитирует Быт. 2, 24: *erunt duo in carne una* [«И будут одна плоть»]. Это место он комментирует ниже (f. 33^{va}, ll. 27–53).

²⁰⁰ Точно так же и для Боэция (на которого Майстер Экхарт ссылается мимоходом, 27^{vb}, ll. 6–7), несмотря на такие формулировки, как «*diversum est esse et id quod est*» [«не одно и то же – бытие и то, что есть», *De hebdomadibus*, PL 64. Col. 1311 B] или «*omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*» [«Во всяком составном сущем бытие есть одно, а оно само – другое», *ibid.*, 1311 C], а также на различие между *quo est* [«тем, через что есть»] и *quod est* [«тем, что есть»], речь идет исключительно о принципе субстанциального бытия, то есть о форме, через которую субстанция есть то, что она есть. См.: *Roland-Gosselin M.-D.* Op. cit. P. 142–145.

²⁰¹ I^a, q. 4, a. 1, ad 3^{um}. – См.: *Gilson E.* *Le Thomisme* (5^e éd.). P. 49.

²⁰² См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 88–92 и БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, о потенциальности тварных сущностей.

10. *Essentia et Esse**

В тексте, который непосредственно следует за только что рассмотренным фрагментом, вопрос о двух началах – активном и пассивном – разбирается в гораздо более широкой перспективе, нежели область материальных субстанций. В поле зрения помещается вся совокупность тварных сущих, поскольку отныне речь идет о том, чтобы определить онтологическое условие бытия твари как таковой. Это новое «истолкование» первого стиха книги Бытия предваряется в *Предметном указателе* в терминах, которые могли бы принадлежать св. Фоме Аквинскому: *In quarta expositione habes, quomodo in omni creato differt esse et essentia, sive quo res est et quod res est; secus autem in Deo*²⁰³. Очевидно, что именно здесь нужно искать ответ на занимающий нас вопрос. Итак, приведем это место целиком:

Adhuc autem quod dicitur, «in principio creavit Deus coelum et terram», id est creavit duo principia, «quo est» scilicet et «quod est». Omnium entium quae creata sunt, hoc ipso quod creata sunt, sunt enim haec duo: duo, non unum in omni creato et in solo creato. Ratio est: omne enim quod ab alio est et creatum est habet esse sive quo est ab alio; id autem quod est sive quidditatem non habet ab alio, ut ait Avicenna. Quod enim homo sit animal, non habet ab alio: quocumque enim posito vel non posito, semper verum est quod homo est animal. Quod autem homo sit, habet ab alio. Sic ergo in omni creato et solo creato «quo est» et «quod est» duo sunt et proprietates et principia creatorum sunt. Et hoc est: «In principio creavit Deus coelum et terram»²⁰⁴.

Прежде всего отметим эту дефиницию тварного, трудно переводимую в своей лапидарности: *omne quod ab alio est* – «все то, что *есть* (по происхождению) от иного». Эта зависимость по отношению к «иному», затрагивающая тварное сущее именно в той мере, в какой оно существует, выражена в том факте, что оно обладает *esse*, то есть тем, через что оно есть, принимая его от Бога как от внешней причины. Как ни передавать здесь это *esse* – через «существование» или через более расплывчатый термин «бытие», – формула, согласно которой *esse sive quo est* [бытие, или то, через что есть] принимается извне, в противоположность *id quod est* [тому, что есть] сотворенной вещи, остается, на наш взгляд, равно непреодолимым препятствием для любых попыток истолковать это место из Майстера Экхарта в конкретном смысле томистского различия между существованием и сущностью. В самом деле, «метафизическая составленность» тварного *смысла* из *ipsum esse* [самого бытия] и сущности представляет собой у св. Фомы параллель

* Сущность и Бытие (лат.). – Прим. перев.

²⁰³ «В четвертом истолковании ты прочитаешь, каким образом во всяком тварном сущем различаются бытие и сущность, то есть то, через что есть вещь, и то, что есть вещь; в Боге же дело обстоит иначе». *Tabula libri parab. Gen.*, С, ф. 24^{vb}, ll. 25–27.

²⁰⁴ «Относительно того, что сказано: *В начале сотворил Бог небо и землю*, то есть сотворил два начала, а именно, “то, через что есть” и “то, что есть”. Действительно, во всех сущих, которые сотворены, и в силу самого факта, что они сотворены, это две разные вещи: две, а не одна – во всяком творении, и только в творении. Причина этого такова: все то, что существует от иного и сотворено, обладает бытием, то есть тем, через что оно есть, от иного; тем же, что есть, то есть чтойностью, оно обладает не от иного, как говорит Авиценна. В самом деле, тем, что человек является живым существом, он обладает не от иного: ведь независимо от положенности или не положенности чего-либо еще, будет истинным, что человек есть живое существо. А вот тем, что он существует, человек обязан иному. Итак, во всяком творении, и только в творении, “то, через что есть” и “то, что есть”, суть два свойства и начала творений. Вот что это означает: *В начале сотворил Бог небо и землю*». *Lib. Parab. Gen.*, С, ф. 27^{vb}, ll. 26–38.

к «физической составленности» материальной субстанции из формы и материи: и там, и тут *quo est* и *quod est* актуально существуют только в единстве конституированного ими конкретного сущего. Хотя можно сказать, что *esse* прибавляется к сущности как некое «божественное вливание»²⁰⁵, которым она актуализируется, их различие, тем не менее, остается внутренним для тварного сущего²⁰⁶. В этом смысле оба элемента происходят *non ab alio* [не от иного], потому что акт существования мыслим как определенный акт лишь в той мере, в какой он специфицируется сущностью, тогда как сущность для того, чтобы реально существовать, должна, в свою очередь, актуализироваться своим *esse*. Но, с другой стороны, оба элемента происходят *ab alio* [от иного], если рассматривать их с точки зрения божественной причинности: сущности не в меньшей степени являются следствиями творящей причины, чем *ipsum esse*, через которое они существуют²⁰⁷. У Майстера Экхарта мы обнаруживаем не столько различие, сколько оппозицию между *esse* и *id quod est*: он настаивает на двойственности этих начал в творениях (*duo, non unum in omni creato* – «два, а не одно – во всяком творении»), прямо подчеркнув единство формы и материи – двух других *entium principia* [начал сущего], которые он различает в материальных субстанциях²⁰⁸. Поэтому создается впечатление, что, в противоположность этому гилеморфическому* единству составного сущего, свойственному актуально существующим субстанциям, в тварном *ens* [сущем] нет никакого актуального единства *esse* и сущности: в той мере, в какой оно тварно, это онтологическое «составное»²⁰⁹ сущее остается разделенным надвое. Оно способно обрести единство только в плане, трансцендентном его бытию в качестве твари, где оно будет уже не «составным сущим», но чтойностью, бытийствующей через себя.

Следует также отметить, что хотя термин «сущность» присутствует в указателе, его нет в самом изложении. Для обозначения *id quod est* в тварных сущих Майстер Экхарт предпочел взять термин «чтойность», точнее выражающий то, что он здесь хочет сказать²¹⁰. Но, как мы видели, *quidditas* [чтойность] для Экхарта

²⁰⁵ I^a, q. 104, a. 1, ad 1^{um}.

²⁰⁶ Тот факт, что на приведенное место из *Lib. Parab. Gen.* ссылаются (*Bange W.* Op. cit. P. 30 f.; *Ebeling H.* Op. cit. P. 50, n. 67) как на очевидный пример томистского различения у Майстера Экхарта, наводит на мысль, что критики не всегда отчетливо представляют себе природу этого различения у св. Фомы.

²⁰⁷ Сигер Брабантский отмечает это в связи с различием между сущностью и существованием, которое проводит Альберт Великий в своем комментарии на *Книгу о причинах* (См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 11, где существование рассматривается как следствие Бога. – «Вопрос» Сигера: *Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiali illorum* [«Принадлежит ли сущее, или бытие, в причиненных вещах к сущности этих вещей или есть нечто приданное их сущности»], в котором содержится критика Альберта Кельнского со стороны парижского «аверронста», был опубликован М. Грабманном: *Grabmann M.* Neuaufgefundene «Quaestiones» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559) // *Miscellanea Fr. Ehrle.* Vol. I. Roma, 1924. P. 103–147 (интересующее нас место находится на с. 135).

²⁰⁸ См. выше, прим. 196 (шестое свойство формы и материи).

* Гилеморфизм (от греч. ἕλη – материя и μορφή – форма) – термин, возникший в кон. XIX в. для обозначения восходящего к Аристотелю учения о форме и материи, согласно которому материя является чисто пассивным началом и приобретает определенный вид благодаря актуализирующим ее нематериальным формам. – *Ред.*

²⁰⁹ Если можно говорить о «составленности» там, где нет единства двух разных начал.

²¹⁰ Правда, в других местах (*Exp. in Ex.*, LW II. P. 23–24, n. 18), в аналогичном контексте, Майстер Экхарт говорит: «... in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio» [«... во всяком творении одно дело – бытие и “от иного”, другое – сущность и “не от иного”»].

почти всегда выступает синонимом *ratio* – вечного «начала» творений в божественном Интеллекте, «первой причины»²¹¹ или, вернее, предварительного условия вещей, исключаяющего любое причинное отношение с Богом. То, что речь идет именно об этом «истинном» и неизменном «бытии» вещей, взятых в их «началах», прекрасно показывает следующий пример. Тем, что человек есть живое существо, он обязан одной лишь сущностной истине, выраженной в дефиниции, без вмешательства какой-либо причины, внешней по отношению к «тому, что есть»: ведь предложение *homo est animal* [человек есть живое существо] остается истинным независимо от существования или не существования человека. Человек не был бы «человеком», если бы эта сущностная истина не принадлежала ему в собственном смысле (*non habet ab alio* – «имеет не от иного»)²¹². Напротив, тот факт, что человек существует, объясняется действием некоей внешней причины (*habet ab alio* – «имеет от иного»). Как мы уже отмечали, этот же пример, с той же ссылкой на формулировку Авиценны: *aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio* [одно дело – бытие и «от иного», другое – сущность и «не от иного»]²¹³, довольно часто встречается в латинских сочинениях Майстера Экхарта²¹⁴. Таким образом, сущность, или чтойность, означает здесь идеальную форму, которая «есть то, что она есть», и не обязана этим ничему другому, кроме самой себя.

Этих двух замечаний достаточно, чтобы показать, в каком смысле тюрингский доминиканец различает *essentia* и *esse* в творениях: в противоположность томистскому различению, которое обнаруживается в самой структуре тварного сущего, различение у Майстера Экхарта устанавливается на двух разных уровнях бытия. Подобно человеческому познанию²¹⁵, эти тварные вещи «растянуты» в своем двойном *esse*²¹⁶: они суть то, что они суть, в их *esse primum*, в котором не существуют в качестве творений²¹⁷; а в *esse secundum* они существуют как тварные сущие, но не являются поистине тем, что они суть. Поскольку вторичное бытие есть *esse formale* [формальное бытие], источником коего служит субстанциальная

²¹¹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 44 и след.

²¹² *Exp. in ap.*, в *Archives...*, III, P. 340: ... quod autem homo sit animal, corpus et substantia, a nullo prorsus habet, nisi a se ipso: aut enim non est homo, aut est animal, si est homo [... а то, что человек есть живое существо, тело и субстанция, он имеет, вообще говоря, не от чего иного, как от самого себя: ведь либо он является человеком, либо есть живое существо, если является человеком].

²¹³ Об авиценновских истоках этой формулировки см.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 10. Можно было бы привести вдобавок другие тексты из Авиценны, той же направленности. См., например, в том же издании «Метафизики» tr. 1, с. 6, f. 72^{va}, ll. 32–34.

²¹⁴ *Prol. gen. in op. tripart.*, LW I. P. 159, n. 13 (ср. p. 39); *Exp. in Ex.*, LW II. P. 24, n. 18; *Exp. in Sap.*, в *Archives...*, III. P. 340, и т. д.

²¹⁵ См. выше, с. 93–94.

²¹⁶ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 62, n. 77: Nota quod omnis creatura dupliciter habet esse: unum in causis suis originalibus, saltem in verbo Dei; et hoc est firmum et stabile... Aliud esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum... virtuale, secundum... formale..., infirmum et variabile [Заметь, что всякая тварь имеет бытие двояко: одно бытие – в его изначальных причинах, по крайней мере в Слове Божиим; и это бытие – прочное и постоянное... Другое – внешнее бытие вещей в реальности, каковым обладают вещи в их собственной форме. Первое... виртуальное, второе... формальное... непрочное и изменчивое]. – См. *ibidem*, о водах, которые над и под небесным сводом, p. 63, n. 18: aquae super coelos et sub coelo dicuntur propter duplex esse rerum, etc. [Воды над небесами и под небом называются так по причине двойного бытия вещей; и т. д.]. – См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 184–186.

²¹⁷ Напомним, что термин *existentia* у Майстера Экхарта означает внешнее бытие, свойственное творениям. См.: БТ. № 40. Гл. 3, прим. 110.

форма, постольку всякий раз, когда речь идет о вещах в их «собственных природах», мы остаемся на уровне аристотелевской субстанциальности. Тогда *quo est* означает внешний характер божественной причины, производящей тварные «суппозиты». Но когда встает вопрос о том, что есть вещь²¹⁸, требуется искать ее *quod est* за пределами уровня тварного бытия и, преодолев мир Аристотеля, подняться в высшую область неоплатонических космологий. Св. Фома Аквинский не предал Аристотеля, когда трансцендировал его онтологию, введя в нее новое различие, и тем самым превратил вечный универсум, где правит необходимое Сущее, в сотворенный Богом мир христианского богословия. Точно так же можно сказать, что Майстер Экхарт не предал плотиновской традиции, когда приписал миру конкретных аристотелевских субстанций низший уровень сущности – уровень чтойности, подвергшейся разделению и смешению в «суппозитах». Сами же «суппозиты» создаются производящей причиной, которой немецкий богослов приписывает контингентный (случайный. – *Ред.*) характер, дабы уподобить ее воле Бога, творящего все вещи *ex nihilo*²¹⁹. Если Экхарт лишил истинности тварный мир, взятый сам по себе, на аристотелевском уровне индивидуальных субстанций, он сделал это потому, что пытался, вслед за св. Августином, уменьшить автономию творений. Пожелав сделать тварные *entia* познаваемыми в их сущностных причинах, он полагал, что связывает их более внутренней связью с первичной Сущностью, которая «довлеет себе и всем вещам»²²⁰.

Теперь мы видим, что различие между сущностью и существованием у Майстера Экхарта отнюдь не сближает его с томистским учением о бытии, но скорее отдаляет от него. Это, конечно, не различие *внутри* тварного сущего, но та же самая оппозиция двух уровней бытия, с которой мы уже встречались: *esse primum* и *esse secundum* вещей. Такое различие (аллегорически представленное в образе небосвода, отделяющего небесные воды от земных) можно было бы с равным успехом провести в терминах «существования»²²¹: *esse plenum* [полное бытие] и *esse divisum* [разделенное бытие], или в терминах сущности: *quidditas* и *suppositum*, причём «суппозит» означал бы сущность в разделении и смешении. Даже

²¹⁸ У Майстера Экхарта это соответствует чтойности, *quidditas*, отличной от естливости, *anitas*. См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 81–87.

²¹⁹ Майстер Экхарт ссылается на св. Илария Пиктавийского (De Synodis, n. 58: PL 10., Col. 520 C) и на св. Иоанна Дамаскина (De fide orthodoxa, I, 8: PG 94, col. 813A), когда хочет подчеркнуть контингентный и благодатный характер того акта, в котором Бог «наделил субстанциями» тварные вещи (*Lib. Parab. Gen.*, C, f. 28^b, ll. 42–52): *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit in coelo et in terra* (Ps. 134, 6), quantum ad omnia creata. Unde Hilarius, De Synodis, dicit «omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam filio dedit perfectam nativitas». Generatio autem est opus naturae, ut ait Damascenus. Ex hiis dicamus quod 7^o dictum est: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, id est creaturas quae possunt sic et aliter fieri. Item 8^o, dicitur *Spiritus Dei ferri super aquas*, id est creaturas, quia sunt productae amore, non natura sive naturaliter. *Spiritus enim Dei, Spiritus Sanctus, procedit a Patre et Filio per modum voluntatis et amoris* [Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле (Пс. 134, 6), сказано обо всех творениях. Исходя из этого, Иларий в сочинении «О поместных Соборах» говорит, что «воля Божия наделила субстанцией все творения, но совершенную природу им дало рождение через Сына». Но рождение есть дело природы, как утверждает Дамаскин. Поэтому, как мы говорим, в-седьмых, сказано: *Дух Божий носился над водою*, то есть над творениями, которые могут возникнуть и так, и иначе. Далее, в-восьмых, потому говорится, что *Дух Божий носился над водою*, то есть над творениями, что они произведены любовью, а не природой, не естественным путем. Ибо Дух Божий, Святой Дух, исходит от Отца и Сына по способу воления и любви].

²²⁰ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 89–90.

²²¹ Если переводить *esse* как «существовать».

когда Майстер Экхарт непосредственно использует термин *existentia*²²² для обозначения *quo est* некоторой вещи, он просто хочет выразить этим словом тот факт, что вещь возникает в результате действия некоторой внешней причины²²³. Внешний характер творений преобразует их нетварное *esse primum* [первичное бытие] в *ipsum esse* [само бытие], которое приходит *ab alio* [от иного], как от божественной причины их «существования»; но когда Экхарт хочет познать чтоиности вещей, эта связанная с творениями двойная перспектива преодолевается и то же самое *esse primum* отныне предстает как истинное бытие *non ab alio* [не от иного]: бытие в божественном Интеллекте. Напомним, что вечное «подобие» вещей, их «слово», или «чтоиность», выполняет в лоне аналогической, то есть творящей, причины две функции: по отношению к творениям их чтоиности (которые Майстер Экхарт сближает с идеями Платона) оказываются в одно и то же время как началами познаваемости, так и началами существования «вовне», «в природе вещей». Сам термин «существование», *existentia*, обозначает эту внешнюю обусловленность творений: их *extra-stantia* [стояние-вовне]²²⁴.

При взгляде на эти тексты, где Майстер Экхарт противопоставляет нетварные сущности, или чтоиности, вещей их «существованию», то есть тварному бытию, нельзя не задаться вопросом: допускал ли он когда-нибудь вообще, помимо этих вечных чтоиностей, наличие тварных сущностей? Желая показать необходимость идеального предсуществования творений *ex dictis sanctorum et sapientium* [из речений святых и мудрецов] и упомянув «умопостигаемый мир» Платона²²⁵, а также «чтоиность» Авиценны, которая истинна сама по себе, независимо от существования тварной вещи, Экхарт ссылается также на мнение «одного из прославленных новых авторов», полагавшего, что сущности вещей вечны²²⁶. Создается впечатление, что доминиканец из Тюрингии не вполне одобрял это причудливое учение: он упоминает о нем лишь для того, чтобы резче оттенить собственный тезис о «первичном бытии», которым вещи обладают сами по себе, в своих «идеях». Тем не менее, такая точка зрения, которую Майстер Экхарт приписывает одному из своих современников, соответствует той перспективе, в которую помещает себя он

²²² Вспомним старый смысл слова *ex-sistere* (= *ex aliquo esse habere* – «иметь бытие из чего-то»), который был привычен для *Пушара Сен-Викторского* (*De Trinitate*, I, IV, с. 12; с. 19. – PL 196, coll. 938 и 942). Ср.: *Ethier A.-M. Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor* (Paris, Vrin, 1939). P. 97–98. – Э. Жильсон замечает, что св. Фома избегает употреблять термин *existere* для обозначения существования, так как «*existere* не имело в ту эпоху смысла актуального существования, который приписываем ему мы» (*Le Thomisme*, 5^e éd., p. 44, note).

²²³ Так, например, Экхарт говорит, ссылаясь на Авиценну (*Exp. in Sap.*, в *Archives...*, III. P. 341): ...*nullo homine existente, haec non est minus vera: homo est animal. Secus autem est de rerum existentia, sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra, ut sit* [...по отношению к любому существующему человеку будет равно истинным высказывание: человек есть живое существо. Иначе, однако, обстоит дело в отношении существования вещей, то есть самого их бытия. Ибо то, что вещь есть, зависит от внешней причины].

²²⁴ *Lib. Parab. Gen.*, C, f. 29^a, ll. 2–16. Цитир. выше, прим. 130.

²²⁵ По св. *Августину*, *De academicis*, III, с. 17, n. 37 (PL 32, col. 954), и *Бозцию*, *De consolatione philosophiae*, III, 9.

²²⁶ *Lib. Par. Gen.*, C, f. 29^b, ll. 27–31: *Avicenna etiam ponit quod quid est sive quidditatem, quae et ratio est, non esse ab alio; haec enim: «homo est animal», vera est, quocumque alio circumscripto. Ad hoc etiam facit quod unus ex famosis modernis essentias rerum ponit aeternas* [Авиценна тоже утверждает, что то, что есть, или чтоиность, то есть сущность, происходит не от иного; ибо это высказывание: «человек есть живое существо», истинно независимо ни от чего другого. По этой же причине один из прославленных новых авторов полагает, что сущности вещей вечны].

сам, когда при различении сущности и существования ставит *quod quid est* [то, что есть] на более высокий уровень и превращает тварную вещь в «тьнь *ipsum esse*» – самого бытия. Неизвестно, исповедовал ли когда-нибудь *modernus famosus* [прославленный новый автор] учение о вечности сущностей; но если исходить из только что указанного места у Экхарта, можно почти не сомневаться в том, что сам он именно в таком смысле понял «нейтральность» сущностей у Авиценны. Если это так, то «прославленный новый автор» есть не кто иной, как Дунс Скот, учение которого тюрингский доминиканец рассматривал под углом зрения своей собственной концепции тварного сущего²²⁷. В самом деле, то, что у Авиценны и Тонкого Доктора* «безразлично» по отношению к единичному существованию, могло быть только нетварным и вечным в глазах богослова, который понимал под творением производство индивидуальных субстанций²²⁸. При таких условиях было нетрудно истолковать арабского философа в августиновском духе, отождествив его сущности, безразличные к факту существования, с идеальными чтойностями творений в божественном Уме. Несомненно, что именно так и поступал богослов из Тюрингии всякий раз, когда держал перед глазами тексты Авиценны: тексты, где существование отличается от сущности как акциденция, которая присоединяется к сущности *ab alio* и делает возможное сущее реальным. Нечто подобное высказывал Альберт Великий, обращаясь к тем же формулировкам Авиценны в своем Комментарий на *Книгу о причинах*²²⁹. Но создается впечатление, что когда доктор из Кельна, учитель Фомы Аквинского²³⁰, вслед за Авиценной отличает в вещах сущность, которой они обладают сами по себе, от существования, которое придается им извне, он имеет в виду лишь тварные сущности. По крайней мере, именно так понял Альберта Сигер Брабантский, упрекая его за это *non ab alio* [не от иного]. Иначе обстоит дело у Майстера Экхарта в том месте из «Иносказаний книги Бытия», которое мы рассмотрели. Здесь, как и в других местах, где он говорит о тварном бытии с точки зрения *esse primum*, Экхарт по-своему переосмысливает учение Авиценны об акцидентальности существования. В сравнении

²²⁷ Об учении Дунса Скота о сущностях см.: *Gilson E., Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1952). P. 84–115 («L'être commun» и далее). Ср. p. 185, n. 2, любопытный фрагмент из *Report. Paris.*, Prol., III, quaestiuncula 4: «si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli» [«Если предположить, хотя это и невозможно, что Бога нет, а треугольник есть, то обладание тремя углами объяснялось бы природой треугольника»]. В этой связи Жильсон замечает: «Итак, поистине существовал... теолог, который принимал тезис, опровергавшийся Декартом...: если бы Бога не было, эти истины, тем не менее, остались бы верными».

* «Доктор Субтилис» («тонкий доктор») – так современники называли Дунса Скота за склонность к сложным логическим различениям. – *Ред.*

²²⁸ См. выше, p. 97–100, 102–103.

²²⁹ *De causis et processu universitatis*, tr. I, c. 8 (éd. Borgnet, X, p. 377 ab): Quod enim animal sit animal vel homo sit homo, quod est pro certo, non habet ex alio: hoc enim aequaliter est hoc existente et non existente secundum actum... Patet ergo quod omne quod est, id quod est habet a se ipso [То, что живое существо является живым существом, или человек является человеком – что несомненно, – происходит не от иного. Ибо не имеет значения, существует это в акте или не существует... Следовательно, очевидно, что все, что есть, является тем, что оно есть, через самого себя]. – Таковы высказывания Альберта в духе Авиценны, которые критиковал Сигер Брабантский. См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 11 и выше, прим. 209.

²³⁰ См. отрывок из трактата *De ente et essentia*, процитированный ниже [на указанной стр. фр. текста (с. 161 – у нас с. 118–119) данной цитаты нет. – *Ред.*] Ср.: *Gilson E. Le Thomisme*, 5^e éd., p. 57: «В эпоху создания трактата *De ente et essentia* формулировки Фомы еще весьма напоминают авиценновский метод анализа сущностей».

с вечной чтойностью, самодостаточной в своем *esse plenum* и существующей через себя, все тварное должно считаться чем-то акцидентальным, дополнительным и внешним. Таково сущее, которое происходит *ab alio*. Для него тем, «через что» оно есть (*quo est*) в качестве *ens*, сотворенного из ничего²³¹, выступает божественная производящая причинность – источник его *esse formale*, этого начала единичного существования. Подобное различие сущности и существования как двух разных способов быть некоторой вещью никак не совпадало с их различием у Фомы Аквинского, что сам Майстер Экхарт порой сознавал отчетливее, чем некоторое современные критики. Действительно, когда на Кельнском процессе он должен был защищать инкриминируемый ему тезис: *Item, in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio* [Далее, во всяком творении бытие и «от иного» – одно, а сущность и «не от иного» – другое], – он ссылался не на св. Фому, а на Авиценну и Альберта Великого²³².

В рассмотренных нами текстах *quod est*, взятое как вечная чтойность тварной вещи, не могло иметь другого *quo est*, нежели самого себя. Следовательно, оно предстает как высшее начало для того *quo est*, или того формального бытия, которое вещь получает в своем существовании, свойственном твари. Естественно, что в такой перспективе – перспективе нетварной чтойности – тварные сущности исчезают и творение, как произведенное внешним образом *quod est*, уподобляется ничто. Что же касается его *quo est*, оно означает зависимость субстанциальных форм от Бытия-через-себя: единственного, которое поистине *ест*. Не существуя через самих себя, тварные субстанции присоединяются к *esse primum* извне, наподобие акцидентов. В этой связи Майстер Экхарт цитирует 6-й тезис из «Книги двадцати четырех философов»: *Deus est cuius comparatione substantia est accidens et accidens nihil* [Бог есть Тот, в сравнении с Кем субстанция есть акцидентия, а акцидентия – ничто]²³³. Но разделение бытия на *primum* и *secundum esse* [первичное и вторичное бытие] делает возможным переворачивание перспективы, одну из тех внезапных перемен точки зрения, которые – следует признать – представляют наибольшую трудность для понимания мысли Майстера Экхарта. Если встать на уровень творений, чтобы говорить о бытии, которое они получают от Бога, то *quod est* вещи становится эквивалентом ее тварной сущности, а *quo est* соответствует *ipsam esse*²³⁴, в коем Экхарт почти всегда усматривает то *Esse*, которое есть Бог

²³¹ Терминологические двусмысленности у Майстера Экхарта, несомненно, послужили поводом к некоторым неверным толкованиям его тварных форм. В Латинской проповеди на праздник Троицы Экхарт выступает против «грубого и ложного измышления» тех, кто заявляет, будто его учение о тройной божественной причинности – производящей, формальной и целевой – лишает тварные вещи их собственных действий, форм и целей. – *Sermo IV*, 2, LW IV. P. 29, n. 29.

²³² Actes du proces de Cologne, in *Archives...*, I. P. 195: ...dicendum quod hoc verum est; et est verbum Avicennae et Alberti in De causis [...следует сказать, что это истинно; и так высказываются Авиценна и Альберт в Комментариях на «Книгу о причинах»].

²³³ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 411. Ср. немецкую проповедь 9 (Pf. 84), DW I, p. 142 (Pf., S. 268). – См. 6-й тезис в изд. *Baeumker*, op. cit., S. 32.

²³⁴ Таков собственный смысл отношения между *quo est* и *quod est*. 12-й трактат *Opus propositionum* должен был быть посвящен этим двум взаимодополнительным понятиям: *De quo est et quod est, ei conditio* (*Prol. gen. in op. trip.*, LW I. P. 150). Майстер Экхарт говорит об этом в *Exp. in Ex.* (C, f. 47th, ll. 4–6): Sed «quo est» Deo est proprium, «quod quid est» proprium creaturae, ut patet tractatu de «quo est» [Но *quo est* свойственно Богу, а *quod quid est* свойственно творению, как явствует из трактата о *quo est*]. Ср. *ibidem*, LW II. P. 52, n. 49: Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidens sapit naturam. Sed hoc repugnat divinae simplicitati et formalitati. Et enim «quod est» aliquid accidere potest; ipsi autem esse sive «quo est» nihil accidit, ut ait Boethius. Propter quod

в Его отношении к тварным *entia*. *Omne quod quid est, id quod est, laudat et praedicat suum quo est* [Все, что есть то, что оно есть, хвалит и возвещает то, через что оно есть], – говорит Майстер Экхарт в проповеди на слова св. Павла: *Gratia Dei sum id quod sum* [Благодатию Божиею есмь то, что есмь] (1 Кор. 15, 10)²³⁵. И учитель-доминиканец добавляет, что *quo est*, которое никогда не является субъектом, но всегда – предикатом, обозначает здесь Бога как причинность, взятую в трех аспектах: «*Ex ipso*» *enim efficienter*, «*per ipsum*» *formaliter*, «*in ipso*» *finaliter est quod est et quod quid est* [Ибо «из Него» в порядке производящей причины, «в Нем» формально и «в Него» в порядке целевой причины [сущее] существует и есть то, что оно есть]. Напротив, *quod est* – это тварный субъект, всегда пребывающий в потенции относительно божественного *quo est*, коим оно актуализируется. Следовательно, оно рассматривается как материальная причина. *Materiale* [материальное] имеет здесь очень широкий смысл, близкий к тому, который вкладывается в *ὄλοκεῖμενον* [субстрат]: это потенциальность тварных сущностей по отношению к *Esse*, к которому они причастны²³⁶.

В этой новой перспективе уже нет места формулировкам Авиценны, в которых идет речь об акцидентальности *esse*. В противоположность *existentia*, или *esse secundum*, которое извне дублировало вечную чтойность, *ipsum esse* (равно как и обратимые с ним трансценденталии*) не присоединяется к тварным сущностям наподобие некоей акциденции: *nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium* [не добавляется и не присоединяется к чему-либо, но наступает ранее всего, как самое первое]²³⁷. Чтобы выразить непосредственность «первой и всеобщей Причины всех вещей», *Esse omium*, Майстер Экхарт заменит формулировки Авиценны теми, которые предлагает св. Фома Аквинский и в которых акту существования отдается в тварных сущих первенство перед сущностью. В самом деле, термины, в которых Аквинат говорит об *ipsum esse* – при условии, что они соотносятся с абсолютной актуальностью Бога, – лучше соответствуют намерению Майстера Экхарта рассматривать Бытие, исходя из понятия тварных сущностей. Так, в общем Прологе к *Opus tripartitum* [«Трехчастному сочинению»] тюрингский доминиканец почти буквально воспроизводит слова св. Фомы: *Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum* [Ибо само бытие относится ко всему, как акт и совершенство, и есть сама актуальность всего, в том числе форм]²³⁸. *Quo est* тварного сущего – это уже

secundum ipsum «*forma simplex subiectum esse non potest*» [Всякое расположение есть акциденция или проистекает из рода акциденции, и акциденция довершает природу. Но это противоречит божественной простоте и формальности. И в самом деле, *quod est* способно принять некую акциденцию; а вот у самого бытия, то есть у *quo est*, не может быть никаких акциденций, как говорит Боззий. Поэтому, по его словам, «простая форма не может быть субъектом [акциденций]». См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 85, прим. 13.

²³⁵ *Serm. lat.* XXV, I, LW IV. P. 230–231, n. 251–252.

²³⁶ *Ibidem* (продолжение того же текста): *Propter hoc «id quod est» semper materiale est, potentiale est et subiectum est; ipsum vero «quo est» nunquam est materiale, nunquam est subiectum, semper est praedicatum* [Поэтому *id quod est* всегда материально, всегда потенциально, всегда есть субъект, тогда как само *quo est* никогда не материально, никогда не является субъектом, но всегда есть предикат]. – Ср. БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 109, о потенциальности тварных сущностей.

* Трансценденталиями в средневековой схоластике называли универсальные высшие определения бытия (единое, истинное, благое). – *Ред.*

²³⁷ *Prol. gen. in op. trip.*, LW I. P. 153, n. 8.

²³⁸ *Ibidem*. – Отстаивая это утверждение, которое обвинители посчитали преувеличением (*Archives...*, I. P. 171), Майстер Экхарт ссылается на св. Фому (*ibid.*, p. 193): *Ad tertium, cum*

не его субстанциальная форма, действующая силой первой Причины, но *ipsum esse*, актуализирующее саму форму и позволяющее субстанции существовать. Ибо отныне, видимо, первое место – место *esse primum* – занимает «существование», тогда как сущность относится к порядку тварного. Именно в такой перспективе Майстер Экхарт скажет: *esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius* [бытие есть нечто даже более внутреннее для всякого сущего, чем сама его сущность]²³⁹. Близко следуя томистскому учению об акте существования, он, как и св. Фома, уподобит роль *esse* в тварных сущих действию света в прозрачной среде. В противоположность теплу, свет никогда не укореняется в освещаемом воздухе; поэтому с исчезновением источника света воздух, не получая более света, тотчас погружается во тьму. Точно так же творения не могут самостоятельно существовать ни одного мгновения без того, чтобы божественная Причина не вливалась в них существование²⁴⁰. Конституированное своей тварной сущностью, сущее (*ens*) остается нагим по отношению к актуализирующему его *esse*: оно есть всего лишь *potentia ad esse* [потенция к бытию]²⁴¹. «Без света, то есть без *esse*, сущности творений суть тьма, ибо через *ipsum esse* они образуются, становятся светоносными и приятными»²⁴². Совершенно ясно, что сущность не играет здесь той роли, какую Майстер Экхарт отводил чтойности, когда вслед за Авиценной различал *quod est* некоторой вещи, как предмет метафизики, и существование, добавляемое в качестве акцидентальной и внешней модальности к тому, что вещь есть сама по себе, независимо от акта творения, благодаря которому она «существует». Именно в таком переворачивании «авиценновской» перспективы Экхарт, казалось бы, подходит ближе всего к томистскому различению сущности и существования. И тем не менее, как в первом случае чтойность, или божественная идея, не была у Майстера Экхарта авиценновской сущностью, то есть сущностью возможной, которая становится необходимой, – так и здесь, в другом – «томистском» – аспекте онтологии тюрингского доминиканца, то бытие, которое актуализирует сами формы, не есть акт существования, или *ipsum esse*, Фомы Аквинского.

dicitur quod esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum, et quod esse est quod desiderat omnis res, etc., dicendum quod verum est. Primum est verbum sancti Thomae; secundum est verbum Avicennae, sicut hic in articulo ponitur [На третий пункт, где говорится, что бытие есть сама актуальность, в том числе всех форм, и что бытие есть то, чего желает всякая вещь, и т. д., надлежит ответить, что это поистине так. Во-первых, таково мнение св. Фомы; во-вторых, Авиценна высказывается именно так, как это сформулировано здесь, в этом пункте]. – Преп. о. Тери ошибается, когда заявляет, что «это утверждение не принадлежит св. Фоме» (*ibid.*, п. 2), после того как цитирует (*ibid.*, п. 1) формулу: «*esse est actualitas omnis formae vel naturae*» [«бытие есть актуальность всякой формы, или природы»] (I^a, q. 3, а. 4). Формулировка, очень близкая к экхартовской, содержится, например, в I^a, q. 4, а. 1, ad 3^m: *Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* [Следует сказать, что само бытие всего совершеннее. В самом деле, по отношению ко всему оно есть акт, ибо ничто не обладает актуальностью, кроме как постольку, поскольку оно есть. Стало быть, само бытие есть актуальность всех вещей, в том числе самих форм].

²³⁹ *Exp. in Io.*, LW III. P. 199, n. 238. См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 112 (ср. прим. 108).

²⁴⁰ *Exp. in Eccl.*, in *Denifle*, op. cit., S. 584–585 (согласно E) – C, ff. 81^{vb}–82^{ra}; *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV. P. 385; *Exp. in Io.*, LW III. P. 15, n. 18; p. 58–59, n. 70; *Daz buoch der goetlichen triesunge*, DM V. P. 36, ll. 14–20: тот же пример со светом, который не привязан к среде, прилагается здесь к благу, обратимому с бытием. См. *ibidem*, n. 19 (p. 85–86), где содержатся и другие тексты Майстера Экхарта. Так, этот частый у св. Фомы пример приводится в I^a, q. 104, а. 1, *ad resp.*

²⁴¹ *Exp. in Eccl.*, у *Denifle* и в C, loc. cit.

²⁴² *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 211, n. 33 (ср. p. 59): *Essentiae enim rerum creaturarum sine luce, id est, sine esse, tenebrae sunt, per ipsum autem esse formantur, lucent et placent.*

Возникает соблазн находить метафизическую составленность в духе св. Фомы везде, где Майстер Экхарт, говоря о материальной субстанции, различает соединение материи и формы и *ipsum esse*, которым субстанция конституируется в качестве *ens*. Так, когда мы читаем, что *totum compositum, puta lapis, habet esse lapidis a forma lapidis, esse vero absolute a solo Deo, utpote a prima causa* [составное целое – например, камень – обладает бытием в качестве камня от формы камня, а бытием в абсолютном смысле – только от Бога как от первой причины]²⁴³, нет сомнения в том, что Майстер Экхарт отличает *ipsum esse*, первую актуальность, в силу которой камень *ест*, от «*бытия камнем*», которым он обладает от своей «сущностной формы»²⁴⁴. Но у Экхарта *ipsum esse* имеет другой смысл, нежели акт существования у св. Фомы, несмотря на видимость обратного. Контекст «Пролога», в котором немецкий богослов развивает свой исходный тезис: *Esse Deus est* [Бытие есть Бог]²⁴⁵, обязывает нас усмотреть здесь за выражением *esse absolute* [бытие в абсолютном смысле] совершенно определенное значение – значение «абсолютного бытия», неотличимого от «Бытия, которое есть Бог». Кроме того, когда Экхарт защищает инкриминируемые ему положения, извлеченные из онтологического текста «Пролога»²⁴⁶, он прямо говорит: *Distinguendum tamen de esse formaliter inhaerente et de esse absoluto, quod est Deus* [Следует, однако, проводить различие между формально присущим бытием и абсолютным бытием, то есть Богом]²⁴⁷. Именно Бог есть *ipsum esse*, Бытие в собственном смысле; именно в таком качестве Он нисходит в сущности вещей, ибо нет ничего, что было бы внеположно Ему: Он есть более внутреннее *Esse* творений, нежели сама их сущность²⁴⁸. Когда Майстер Экхарт заимствует выражения св. Фомы, говоря об *esse* как об актуальности всего, они означают у него не акт существования, сообщаемый сущности действием божественной производящей причинности, – конечный акт, через который сущность существует, – но действие самого Бога, деятельное присутствие Первопричины в тайной глубине тварных существ²⁴⁹.

²⁴³ *Prol. in op. prop.*, LW I. P. 180, n. 23 (ср. p. 47). – В экземпляре С Николай Кузанский написал на полях f. 5^{vb}: *nota, in lapide esse absolutum a Deo, esse hoc a forma* [заметь: в камне абсолютное бытие – от Бога, бытие вот этим – от формы].

²⁴⁴ См. *ibidem*, p. 174–175, n. 14 (ср. p. 45): *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 essentialis* [Итак, если всякая сущностная форма существенным проникновением непосредственно и всецело облекает и оформляет всякую материю, то это будет тем более истинным применительно к самому бытию, которое, вообще говоря, есть формальная актуальность всякой формы и сущности]. – Ср. *ibid.*, p. 171, n. 11 (ср. p. 43): *Forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse* [Ибо форма огня наделяет огонь не бытием, но бытием в качестве вот этого]. – Здесь форма обозначается у Майстера Экхарта как вторичная причина (*causa secundaria*) в ее отношении к *esse* – первичной причине.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 166–182 (ср. p. 41–47).

²⁴⁶ В актах Кельнского процесса, изданных о. Тери, эти тексты, извлеченные из общего Пролога, фигурируют в «Списке положений из первого толкования Экхарта на книгу Бытия»: *Archives.*, I. P. 170 ss.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 193. Ср. следующий пункт (5): *Cum dicitur: esse est Deus, dicendum quod hoc verum est de esse absoluto, non de esse formaliter inhaerente* [Когда говорится: бытие есть Бог, следует утверждать, что это истинно применительно к абсолютному бытию, не к бытию формально укорененному]. См. сам текст *Prol. in op. prop.*, где *esse absolutum* противопоставляется *esse huius et huius* [бытию того или иного]. (LW I. P. 166–167, n. 3; ср. p. 42)

²⁴⁸ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 112.

²⁴⁹ *Muller-Thym B. J.* (Op. cit. P. 82, n. 31) приводит типичный пример преобразенной томистской формулировки, где *ipsum esse* заменено выражением *Deus sapientia* [Бог – Премудрость].

Использование томистских формулировок в учении тюрингского доминиканца о бытии не должно вводить нас в заблуждение. Так, метафора света, который формально не соединяется с прозрачной средой, получает совсем другой смысл, нежели у св. Фомы, когда под *ipsum esse* понимается не акт тварного существования, отличный от сущности, но неотделимый от нее, а бесконечное *Esse*, которое обращается к собственной Сущности в интеллектуальном акте, коим Бог утверждает Себя как Бытие, достаточное для самого Себя и для всех вещей²⁵⁰. Этим физическим примером обозначается уже не соединение (не-формальное) существования и сущности в тварных сущих, а *impermixtio* [несмешанность] абсолютного и нетварного действия, целиком присутствующего во всем том, что есть. Подобно свету в освещенном воздухе, это действие Высшего по отношению к низшему остается «несмешанным» с тварной средой, которую оно пронизывает, ее актуализируя. Стало быть, оно пребывает *tota intus, tota deforis* [целиком внутри, целиком снаружи]. Называть ли его *Ipsum Esse*, по отношению к «немошным» сущностям²⁵¹, *sine luce, id est sine esse* [без света, то есть без бытия]²⁵², или именовать его *quidditas*, по отношению к лишенным истины «суппозитам», речь всегда идет о нетварном начале бытия и познаваемости, которыми творения сами по себе, «в качестве творений», не обладают. То *esse*, через которое они суть *entia*, не входит в «метафизический состав» творений. Для Майстера Экхарта метафизика тварного как таковая вообще не может существовать, потому что эта первая философия должна была бы рассматривать тварные сущие в их сущностных началах, в абстракции от внешних причин, которые их конституируют в их тварном *esse secundum*. Стало быть, говорить о тварном сущем, *ens*, можно было бы только с точки зрения аналогии, а она, как будет показано²⁵³, весьма отлична от томистской аналогии и представляет собой точную реплику учения о бытии, которое разрабатывает тюрингский доминиканец.

Не стоит искать в «экзистенциальных» выражениях Майстера Экхарта акт существования, о котором говорит св. Фома: такие выражения, как *ipsum esse* [само бытие], *esse omnium intimior* [бытие, наиболее внутреннее из всего], *actualitas omnium, etiam formarum* [актуальность всего, в том числе форм] и т. д., встраиваются не в метафизическую структуру тварного как такового, а в непосредственное отношение между нетварным Бытием и бытием тварным. Везде, где, как может показаться, мы встречаемся с реальным различием между сущностью и актом существования, в конечном счете речь идет о двойной реальности сущих: об *esse primum* и *esse secundum*, об *esse virtuale* и *esse formale*, об *esse absolutum* и *esse formaliter inhaerens* [бытии, формально укорененном]; о внутреннем бытии, то есть «жизни» в Первой причине, по ту сторону причинного отношения, и внешнем бытии следствий аналогической причины; о Бытии, которое есть Бог, и бытии, которое есть «первая из сотворенных вещей». Даже когда Майстер Экхарт обнаруживает намерение различить в тварных сущих сущность и существование как *quod est*

См.: *Exp. in Sap.*, в *Archives...*, IV. P. 287: *Deus autem sapientia ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum* [...а сам Бог-Премудрость есть актуальность и форма всех актов и форм].

²⁵⁰ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 91–93.

²⁵¹ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 88 и след.

²⁵² См. выше, прим. 242.

²⁵³ См. следующую главу.

и *quo est*²⁵⁴, он различает лишь два способа бытия сущности: «полное» бытие в Боге и «разделенное» бытие в тварных суппозитах²⁵⁵; причем это второе бытие присуще ему *ab alio* [от иного] и находится в абсолютной зависимости от первого. Другими словами, бытие всегда означает «то, что есть», существует ли оно через себя (*esse primum*) или через Причину, которая выводит его из небытия (*esse secundum*).

11. Два уровня эссенциальности

В перспективе «эссенциалистской» онтологии *Esse*, или божественное *quo est* (когда Майстер Экхарт рассматривает его, отправляясь от тварного *quod est*), способно принимать характеристики томистского *ipsum esse* [самого бытия]. Однако этот термин, как и прочие «экзистенциальные» выражения, чаще всего прилагаемые у Экхарта к Богу²⁵⁶, имеет значение не чистого Акта существования, Творца тех конечных актов, через которые тварные сущности существуют в силу вторичной причинности их форм, а более общее значение Первой причины, которая производит все, что есть, осуществляя тройную функцию: причинности производящей, формальной и целевой²⁵⁷. *Ipsum autem «quo est» ad maius et ad minus triplex est, puta efficiens a quo est, forma per quam est, finis ad quem est, secundum illud: «ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia» (Augustinus)* [А само «то, через что» по отношению к большему и меньшему троично, а именно: производящая причина, от которой оно есть, форма, через которую есть, и цель, ради которой есть, согласно сказанному: «из чего все, через что все, в чем все» (Августин)]²⁵⁸. Однако не стоит забывать, что для Майстера Экхарта понятие причины подразумевает внешний характер следствия. Поэтому в собственном смысле этот термин должен был бы означать лишь производящую и целевую причину, то есть «внешние» причины, от которых абстрагируется метафизик, когда рассматривает сущее (*ens*) в нем самом, независимо от факта его «экзистенции» (*extra-stantia*, стояния-вовне).

²⁵⁴ См. выше, с. 103.

²⁵⁵ См. выше, с. 97–99.

²⁵⁶ За исключением *Парижских вопросов*, тексты, в которых Майстер Экхарт употребляет термин *ipsum esse*, довольно редки. Таково, например, одно место из *Exp. in Sap. (Archives...)*, III. P. 341): *Secus autem est de rerum existentia, sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra, ut sint (о. Тери читает: ut sic) [Иначе, однако, обстоит дело применительно к существованию вещей, то есть к самому бытию вещей. Ибо то, что они существуют, объясняется действием внешней причины]. – У св. Фомы термин *ipsum esse*, без дополнительных определений, означает акт тварного бытия – *quoddam commune et indefinitum* [нечто общее и неопределенное] (*Exp. in lib. Boetii De hebdomadibus*, с. 2, éd. Mandonnet, p. 171). О Боге св. Фома скажет: *ipsum esse subsistens* [само субсистентное бытие] (I^a, q. 4, a. 2; *C. Gent.* III, 19, etc.) или *ipsum esse infinitum* [само бесконечное бытие] (*In Librum de causis*, lectio VII, éd. Mandonnet, *Opuscula...*, I. P. 236).*

²⁵⁷ См. выше, с. 111.

²⁵⁸ *Serm. lat.* XXV, 1, LW IV. P. 231, n. 252. – Изречение св. Августина взято из трактата *De vera religione*. С. 55, n. 113 (PL 34, col. 172). – В том же смысле Экхарт употребляет стих из Рим. 11, 36: *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* [все из Него, Им и к Нему]. См. ту же проповедь, p. 230, n. 251, и *Serm. lat.* IV, 2 (*ibid.*, p. 29, n. 29), а также *Exp. in Io.* (С, f. 108^b, ll. 61–64): *In principio erat verbum*. Li in notat causam finalem, principium causam efficientem, verbum formalem. Ro. XI: *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria* [В начале было Слово. Здесь в означает целевую причину, начале – производящую причину, Слово – формальную. Рим. 11, [36]: *Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава*]. – См. у св. Фомы I^a, q. 39, a. 8, *ad resp.*: *Secundum vero quartam considerationem...* [Согласно же четвертому способу рассмотрения...].

Как мы видели²⁵⁹, для Экхарта эта абстрактная (или «абсолютная») сторона сущих соответствует их «идеальным сущностям», *rationes*, в силу которых вещи неизменно пребывают тем, что они суть в их «чтойности», или «сущностной причине». Но «быть в причине» означает «не быть следствием», *произведенным* причиной. Следовательно, «быть в своей сущностной причине» означает не иметь тварной формы, которая составляла бы собственную сущность человека, льва, солнца²⁶⁰, но быть виртуально, в качестве интеллектуальной идеи той или иной физической формы: «идеи», не имеющей другого начала, кроме самой себя. Вот почему Майстер Экхарт говорил, что Первая причина сущих – не Бог, а их «чтойность», то есть идеальная сущность: то начало, в котором Бог сотворил все вещи²⁶¹. Это означает, что подлинное бытие вещей из чтойности исключает всякое действие со стороны формальной причины, взятой в аристотелевском, «гилеморфическом»* смысле слова. Вещи истинно пребывают тем, что они суть, именно там, где они пребывают беспричинно, где они суть «жизнь», спонтанное излияние, внутреннее «кипение» в полноте Бытия, которое возвращается к самому себе²⁶². Размытость терминологии Майстера Экхарта делает двусмысленным выражение «формальная причина». В результате мы оказываемся перед лицом одной из тех ложных апорий, которые усматриваются в трудах тюрингского мистика интерпретаторами из числа томистов: чтобы истинно быть тем, что она есть, вещь должна не быть тем, что она есть как *следствие* своей формальной причины. Но роль этой причины – единственной внутренней причины, согласно Экхарту²⁶³, – в том и состоит, чтобы сформировать *quod est* вещи, ее тварную сущность. Это затруднение исчезает, если признать, что у Экхарта формальная причинность всякий раз, когда она приписывается божественному *quo est*, имеет парадигматическую природу, чуждую внутренней причине у Аристотеля и Фомы Аквинского. У Экхарта внутренний характер формальной причины исключает отношение, в котором Бог является производящей и целевой Причиной, внеположной творениям; и поэтому абсолютная формальная Причина находится по ту сторону оппозиции тварного и нетварного: она представляет собой не «причину», а «сущностное начало», или «чтойность». Стало быть, в тварных вещах ее роль может выразиться только в действии внешней причины – той, которая творит из ничего, производя бытие. Так производящая причина принимает характер причины формальной: она как бы смысляет ее своим течением *ad extra* [вовне], в том акте, или «актуальности всех вещей, в том числе форм», который есть божественное *quo est* тварных сущих. Но точно так же можно сказать, что, наоборот, нетварная формальная Причина принимает на себя функцию причины производящей, истекая из Единого в том *ebullitio* [излиянии], в котором внутреннее кипение (*bullitio*) обращается вовне, дабы произвести, по ту сторону динамичного тождества возвращающегося к самому себе Бытия, формальное бытие творений, которым творения определяются в их собственных природах. Очевидно, что формальное начало чтойности, то есть идеальной сущности, – это сущностное начало, которым вещи обладают не от иного (*non*

²⁵⁹ См. выше, с. 85–89.

²⁶⁰ *Exp. in Sap.*, в *Archives.*, III. P. 352.

²⁶¹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 46, прим. 120.

* См. прим. на с. 105. – *Ред.*

²⁶² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 34–39.

²⁶³ *Exp. in Sap.* в *Archives.*, IV. P. 268–269.

ab alio), – не может ни проявляться, ни познаваться помимо акта творения, который есть *collatio esse post non esse* [внесение бытия после небытия]²⁶⁴, совершаемое Самим Бытием (*Upsum Esse*), то есть Богом²⁶⁵.

Иногда Мастер Экхарт говорит о Боге, или об *Esse*, как о «первом формальном акте»²⁶⁶, а также как об *ipsum esse*, «которое достигает всех вещей и пронизывает все вещи, их оформляя»²⁶⁷. Такое пронизывание всего, что есть, «самим бытием» не имеет у немецкого доминиканца «экзистенциального» смысла, который оно, вероятнее всего, получило бы под пером великого Учителя доминиканского Ордена. Обнаружив по ту сторону тварной сущности существование, св. Фома назвал его «актом», потому что не мог подобрать другого слова для обозначение «существования», превосходившего акт формы в субстанции. В самом деле, у Аквината вливание бытия отличается от всего, что принадлежит к формальной причинности, просто в силу того факта, что в нем нет ничего формального: это своего рода «энергия». Очевидно, что «первый формальный акт» у Майстера Экхарта выражает другую идею и опирается на совершенно иное понимание *esse*. То, что Экхарт хочет выявить по ту сторону тварных сущностей, есть не их акт существования, отличный от формы, но действие абсолютного Бытия, которое есть *Esse omnium* [Бытие всего]. Форма, определяющая творение, не принадлежит тварным *entia* и остается внешней по отношению к твари, в ней не укорененной; и тем не менее это формальное действие непосредственно и всецело сообщает всякому единичному существу. «Это очевидно в отношении любой сущностной формы» – например, души, которая присутствует в одушевленном теле как целом, оформляя его *se tota sine medio* [всецело сама собой, без посредующего]; или формы огня, всецело оформляющей всякую часть огненной материи²⁶⁸. То, что истинно

²⁶⁴ *Ibidem*, III, p. 338.

²⁶⁵ *Muller-Thym B. J. Op. cit.* P. 79 ss, говорит о «своего рода формальной причинности, осуществляемой *esse*».

²⁶⁶ *Exp. in Eccl (Denifle, S. 586–587; C, f. 82^a, l. 58–f. 82^b, l. 1):* Rursus tertio, formae, per quas agunt secunda agentia, illud (C: id) quod sunt formae et actus, a Deo sunt, qui est primus actus formalis [С другой стороны, формы, посредством которых действуют вторичные деятели, тем, что они суть формы и акты, обязаны Богу, Который есть первый формальный акт]. *Exp. in Sap. (in Archives...)*, III, P. 401): Primus actus formalis qui est esse [Первый формальный акт, который есть бытие]. *Ibidem*, IV, p. 309: Ipse (Deus) est primus movens, et primus actus formalis, et finis ultimus in omni opere artis et naturae [Он (Бог) есть первый двигатель, и первый формальный акт, и высшая цель во всяком деле искусства и природы]. – Ср. весьма выразительный текст, приведенный выше (прим. 249): Deus... actualitas et forma actuum omnium et formarum [Бог... актуальность и форма всех актов и форм].

²⁶⁷ *Prol. in op. prop.*, LW I. P. 173, n. 13 (cp. p. 44): Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est [Все то во всякой вещи, что непосредственно не затрагивается, не пронизывается и не оформляется самим бытием, есть ничто].

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 173–174, n. 14: Rursus, quia Deus se toto est simplex et unus sive unum esse, necesse est ut se toto immediate assit toti singulo, quod non est parti post partem, nec parti per partem... est autem hoc ipsum videre in omni forma essentiali. Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum, se tota sine medio. Similiter forma ignis totam essentialiam simul investit et format penetrando, non partem post partem, sed partes singulas per totum. Propter quod esse totius est et totum unum est [С другой стороны, так как Бог всецело прост и един, то есть представляет собой единое бытие, необходимо, чтобы Он всецело и непосредственно присутствовал во всяком единичном сущем, которое существует не часть за частью и не часть через часть... Но так же, видимо, обстоит дело в отношении любой сущностной формы. В самом деле, душа целиком и непосредственно присутствует во всем одушевленном теле и оформляет его, всецело и непосредственно. Сходным образом форма огня одновременно облекает всю сущность и, пронизывая, оформляет ее не часть за частью, но отдельные части – через целое. Поэтому бытие принадлежит целому, и целое едино].

для «сущностного проникновения» формы, которая непосредственно, без посредующих формальных ступеней, «облекает» и оформляет материю составного сущего, тем более истинно, когда речь идет об *Ipsum Esse*, этой «формальной актуальности» любой формы и сущности²⁶⁹. Следовательно, имеется определенный параллелизм между непосредственным характером акта формы в материи и непосредственным характером формального действия Бога в тварных сущих²⁷⁰: и там, и здесь возникает сущностная реальность, в первом случае – через оформление, во втором – через аналогическую причастность к форме света. Так, в примере с камнем, который мы уже приводили²⁷¹, абсолютное *esse*, получаемое камнем только от Бога, без посредничества тварной формы, которая наделяла бы составное сущее конкретным бытием, свойственным камню, – это не экзистенциальная энергия, определяемая сущностью, но *сущностное* проникновение, подобное проникновению со стороны формы. Камень пронизывается *esse plenum*, полнотой бытия, которое он имеет в Боге, пребывая в Нем *intellectualiter* [интеллектуально] и *virtualiter* [виртуально] и не существуя в Нем в качестве «камня» до того, как производящая причина произведет его к внешнему бытию²⁷². Это пронизывание низшего уровня – пронизывание «формальным бытием», – которое осуществляется со стороны высшего уровня, то есть божественного Сущего, призвано сообщать бытие, *esse*, тварному *quod est*. Но если не обращаться к принципу аналогии, ситуация оказывается парадоксальной: либо камень обладает таким *esse*, которое может быть только абсолютным, но тогда он не будет камнем; либо он будет камнем, но в той форме бытия, которая свойственна камню, он более не будет тождественным абсолютному Бытию и, как нечто отличное от Него, обернется «чистым ничто». Чтобы камень мог быть «некоторой вещью», неким *ens*, расположенным между «небытием творений» и *esse absolute* [бытием в абсолютном смысле], которое вещи имеют в Боге, необходимо, чтобы в нем одновременно присутствовали два отношения: внешнего причинения и внутренней причастности к производящему его «сущностному началу».

Если настойчиво следовать «экзистенциальной» линии томизма и пытаться придать здесь этому *esse absolute* смысл акта существования, пришлось бы приписать Майстеру Экхарту утверждение, что камень существует существованием самого Бога. Но мысль Экхарта избегает столь грубого пантеизма, причем именно потому, что остается сугубо «эссенциалистской», даже когда нам кажется, что немецкий богослов на свой манер проводит различие между тварной сущностью

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 174–175 (текст цитируется выше, в прим. 244).

²⁷⁰ Различие (отмеченное выше, с. 113–114), состоит в том, что субстанциальная форма принадлежит к внутренней структуре тварного *ens*, тогда как *esse*, будучи божественной Формой эссенциальности, пронизывает *entia* своим действием, не соединяясь с ними, подобно тому как свет не укореняется в освещаемой среде.

²⁷¹ См. выше, прим. 243.

²⁷² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 342: *Domus enim in mente, domus non est, calor in sole, calor non est. Esse autem domus vel esse caloris formale accipit in quantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in Deo, tamquam in causa prima, intellectualiter, et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint* [В самом деле, дом в уме не есть дом, тепло в солнце не есть тепло. Формальное бытие домом или теплом они получают, поскольку производятся вовне и выводятся из причины, через производящую причину. Но все пребывает, как в первой причине, в Боге – по способу мысли – и в уме ремесленника. Следовательно, все обладает некоторым собственным формальным бытием лишь постольку, поскольку причинно выводится и производится вовне, чтобы быть].

и «существованием», помещая это последнее на более высокий уровень, нежели уровень творений: на уровень Бытия, которое есть Бог. В действительности у Экхарта речь идет о двух разных эссенциальностях: с одной стороны, о божественной Сущности, которая являет себя в Едином, то есть в Уме, как «довлеющая» самой себе и *omnia* [всем сущим]; с другой – о «нищете» тварных сущностей, которые сами по себе никогда не суть то, что они суть, ибо вне божественного Ума остаются низшими по отношению к своей чтойности, или «сущностной причине». Влияние высшего уровня бытия на низший представляет собой не актуализацию тварного *quod est* божественным Существованием, но активное отношение божественной Сущности к *omnia*, которые она производит *sub ratione Unius* [в качестве Единого], не лишая их, как творений, внешнего характера. Сотворяя множественные сущие [*entia*], эта уникальная Эссенциальность воздействует своим единством на их тайную глубину; их причастность к ней осуществляется как причастность родам и видам, которые познаются в свете чтойности, сияющей среди мрака частного бытия²⁷³.

Следовательно, у Майстера Экхарта нет в собственном смысле никакого различия между *essentia* и *esse* (= «существованием»): то, за чем мы напрасно гонимся в этих латинских текстах о тварных *quod est* и *quo est*, – не более чем томистский мираж. В самом деле, в случае тварного *quod est* речь идет о сущем (*ens*), которое не есть вполне, потому что зависит от аналогической Причины, в силу которой оно существует в качестве *ens*. Что же касается *quo est* творений, их Причины, или Начала, им является Сущее во всей полноте этого слова: *Ipsum Ens* [Само Сущее]²⁷⁴, субсистирующее через себя и позволяющее субсистировать всем вещам. Отношение между абсолютным *Ens* и *entia* устанавливается посредством *esse*, бытия, которое представляет собой абстрактное определение *ens*, ту причину, в силу которой оно есть «сущее», подобно тому как белизна есть причина, или абстрактное качество, выступающее определением конкретного «белого сущего»²⁷⁵. Быть сущим, *ens*, означает, следовательно, иметь наиболее общую сущностную причину: быть чем-то, обладать причастностью к эссенциальности, то есть к *esse*.

Если божественное *Esse* есть *Quo est*, определяющее творения в той мере, в какой они суть *entia*, то в не меньшей степени тварные сущие остаются в своем *quod est* отличными от абсолютного *Esse*, с которым все причастное к нему соотносится внешним образом²⁷⁶. Однако нельзя забывать о том, что *Esse*, то есть Бог, сущностная причина и *Quo est*, от коего творения именуются по аналогии *entia*, –

²⁷³ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 216–222.

²⁷⁴ Отметим это выражение, которое заменяет здесь *Ipsum Esse* (*prol. in op. prop.*, LW I. P. 175, n. 15; ср. p. 45), как и в других местах из того же Пролога, где термины *esse* и *ens* чередуются в качестве обозначения «Бытия, которое есть Бог»: *Nihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse* [Следовательно, никакой сущности, вообще говоря, нельзя отказать в самом сущем, или самом бытии].

²⁷⁵ Майстер Экхарт очень часто использует пример с *albedo* [белизной] и *album* [белым] в своем учении о бытии: *Prol. gen.*, LW I. P. 157, n. 12 (ср. p. 38); p. 158, n. 13 (p. 39); p. 160, n. 16 (ср. p. 39); *Prol. in op. prop.*, *ibid.*, p. 166, n. 2 (ср. p. 41–42); p. 170–171, n. 9 (ср. p. 43); p. 179–180, n. 23 (ср. p. 46–47); *Exp. in Io.*, LW III. P. 142, n. 172, и т. д.

²⁷⁶ *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* [... во всех этих единичных вещах, сущих в самих себе и через себя, «то, что есть» представляет собой модус самого бытия, на него опирается, в нем укореняется]. – Ср. выражение *fixio* [«фиксация»], заимствованное из «Книги о причинах». См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 86, прим. 17.

вовсе не внутреннее самоопределение, в силу которого Бог, или абсолютное *Ens*, был бы тем, что Он есть. Бог не имеет *quo est* – «того, через что» Он есть, но Сам является Своим *Esse*, Своей собственной причиной бытия. Если в отношении тварных сущих Бог есть не что иное, как *Quo est*²⁷⁷, то в Самом Себе Он, напротив, есть исключительно *Quod est*. Таково, согласно Иоанну Дамаскину, первое имя Бога. Тексты Писания – *Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий] (Исх. 3, 14) и *Tu qui solus es* [Ты, единственный, кто есть*] (Иов 14, 4) – свидетельствуют о том, что только Бог есть *Ens* в собственном смысле. Так что Парменид и Мелисс были правы, полагая, что в абсолютном смысле есть только одно *Ens*²⁷⁸. Эта ссылка на элеатов предполагает, разумеется, лишь весьма смутное знакомство с онтологией, которую критиковал Философ. И все же, несмотря на критические замечания Аристотеля, тюрингский мистик вновь выразил согласие²⁷⁹ с точкой зрения, которая в его ощущении была связана интеллектуальным родством с его собственной интуицией Бытия как тождества «того, что есть». Взятая со стороны Бога, *ex parte Dei*, непосредственная пронизанность всех вещей Самим Бытием, *Ipsum Esse*, принимает у Майстера Экхарта тот характер неразличимости *omnia* в Едином, о котором говорили элеаты. Между абсолютным *Ens* и *entia* устанавливается то же самое отношение, что между Единым и многим. Сказав: *Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nichil est* [Все то во всякой вещи, что непосредственно не затрагивается, не пронизывается и не оформляется самим бытием, есть ничто], Майстер Экхарт повторяет те же выражения применительно в Единому: *Similiter quidquid ab uno non attingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est* [Сходным образом все то, что не затрагивается и не пронизывается единым, им оформляясь и облекаясь, не есть единое]. То же самое Экхарт говорит о двух других «обратимых» с сущим²⁸⁰ трансценденталиях – истинном

²⁷⁷ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 84–85.

* Стих из Вульгаты: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine nonne tu qui solus es* [Кто может сделать чистым зачатого от нечистого семени? Только Ты, единственный, кто есть (Иов 14, 4)]. В Синод. пер.: «Кто родится чистым от нечистого? ни один». – *Прим. перев.*

²⁷⁸ *Prol. in op. prop.*, LW I. P. 168, n. 5 (ср. p. 42): *Primum inter quattuor, scilicet quod solus Deus ens proprie est, patet Exodi 3: «ego sum qui sum»; «qui est misit me» et Iob «tu qui solus es». Item Damascenus primum nomen Dei dicit «esse quod est». Ad hoc facit quod Parmenides et Melissus, I Physicorum, ponebant tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo Physicorum, quem Sufficientiam vocat. Ad hoc rursus facit Deut. 6 et Gal. 3: «Deus unus est». Et sic iam patet veritas propositionis praemissae, qua dicitur: esse est Deus. Propter quod quaerenti de Deo: quid aut quis est? respondetur: esse, Exodi 3: «sum qui sum» et «qui est», ut prius [Первое из четырех, то есть то, что только Бог есть в собственном смысле сущее, явствует из книги Исхода, гл. 3: «Я есмь Сущий», «Сущий послал меня», и из книги Иова: «Ты, единственный, кто есть». Далее, Дамаскин говорит, что первое имя Бога – «Сущий». С этим согласуется то, что Парменид и Мелисс, как сказано в книге I «Физику», полагали только одно сущее; а вот то или иное сущее они полагали множественным, вроде огня, земли и тому подобного, как свидетельствует Авиценна в своем комментарии на «Физику», именуемом «Sufficientia». С другой стороны, с этим согласуется сказанное во Втор., 6 и в Гал., 3: «Бог один» [Втор. 6, 4; Гал. 3, 20]. И таким образом уже становится очевидной истинность приведенного высказывания, в котором говорится: бытие есть Бог. Поэтому вопрошающему о Боге, что или кто Он есть, дается ответ: бытие, согласно книге Исхода, 3: «Я есмь Сущий» и «Тот, кто есть», как сказано выше]. – *Св. Иоанн Дамаскин. De fide orthodoxa. I, 9, PG 94, col. 836.* Что касается упоминания элеатов у Аристотеля и Авиценны, см.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 81, прим. 6.*

²⁷⁹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 46: речь идет об ориентации мысли Майстера Экхарта на диалектику Платона, подвергнутую критике у Аристотеля.

²⁸⁰ *Prol. in op. prop.*, LW I. P. 173, n. 13 (ср. p. 44). – Экхарт добавляет: *Similiter de vero et bono* [Сходным образом – об истинном и благом]. Ср. *ibid.*, p. 175–176, n. 15 (ср. p. 45): *Et sicut se habet*

и благом. В рамках этой явно эссенциалистской онтологии тварные *entia*, отличные от абсолютного *Ipsium Esse*, были бы немислимы в своем парадоксальном свойстве *existentia = extra-stantia* вне учения об аналогии, которое позволяет придать облик бытия небытию. Неизбежное для христианского богослова, коим был Экхарт, такое решение показалось бы Пармениду Элейскому несомненно абсурдным. Тем не менее, не исключено, что подобная трансформация элеатства оказалась бы приемлемой для Парменида-диалектика, выведенного Платоном в диалог, который носит имя старого элеата.

Мы прошли долгий путь, следуя за «метафизическим соединением» реально различных сущности и существования, привлеченные обманчиво томистской видимостью, которую придали им выражения Майстера Экхарта. В конце концов, мы должны были отказаться от любых «экзистенциальных» интерпретаций *esse* у Экхарта. Отныне понятие тварной экзистенции будет означать прежде всего причастность «того, что есть», единственному и всеобщему Бытию. Несмотря на аналогический и внешний характер, который эта причастность принимает у немецкого доминиканца, мы неизменно будем иметь дело с «парменидовским» аспектом бытия, помысленным в терминах тождества. Эта первичная онтологическая интуиция Майстера Экхарта по духу близка откровению книги Исхода: *Ego sum qui sum*.

12. *Intelligere et esse**

«Быть» означает оставаться полностью тождественным самому себе, безоговорочно довольств себе как сущности, причем эта самодостаточность (или «чистота») отнюдь не принимает негативного характера. В самом деле, такая негативность ограничила бы «то, что есть» нечто, противопоставив его тому, «что оно не есть». Бытие, которое отличается от прочего тем, что оно есть, по необходимости заключает в себе момент негативности, нетождественности, а значит, «небытия». Его тождественность не более чем относительна: такое «бытие-самим-собой» подразумевает ряд отрицаний тождественности, множественность негативных определений по отношению ко всему тому, что является «иным». Подобное бытие не обладает безоговорочным тождеством с самим собой, потому что в позитивное определение такого «самого собой» входят все его негативные отношения к тому, что не есть оно. Чтобы быть исключительно самим собой, никоим образом не зависеть от какой бы то ни было инаковости, нужно, чтобы тождество «того, что есть», могло негативно выразиться как исключение любой негативности. *Unum negative dictum* [негативно выраженное единое], *negatio negationis esse* [отрицание отрицания бытия] – это и есть, как мы видели²⁸¹, самое чистое утверждение, абсолютная позитивность «бытия тем, Кто есть сущий»: *Ego sum qui sum*.

Поскольку бытие есть тождество с самим собой, сказать, что Бог есть Бытие, или что Он есть Единый, означает выразить двумя разными способами одну и ту

de ente ad entia, sic se habet de uno ad omne quod unum est quocumque modo sive differentia unius, et de vero ad vera omnia, et de bono ad bona omnia et singula [И как обстоит дело в отношении сущего к сущим, так же обстоит оно в отношении единого ко всему, что едино через какой бы то ни было модус или отличительный признак единого; и в отношении истинного ко всему истинному, и в отношении благого ко всем и каждому благу].

* Мышление и бытие (лат.). – Прим. перев.

²⁸¹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 206–207.

же истину, открытую Моисею. В таком вероучительном контексте бытие может подходить одному лишь Богу; отсюда – эта первая фраза «Трехчастного сочинения»: *Esse est Deus* [Бытие есть Бог]²⁸². Это не дефиниция Бога (у Него нет дефиниций), а дефиниция бытия, которое выступает субъектом в этом необычном высказывании. Если бытие есть Бог, то *быть* можно только в этом абсолютном смысле, отождествляясь с Богом. Нельзя быть тождественным самому себе, оставаясь отличным от этого *Ipsum Esse*, которое неразлично является Самим собой и всем тем, что есть. Абсолютный характер *ipsum esse*, или томистского «существования», – характер, которым исключается какой бы то ни было средний термин между существованием и несуществованием, – прилагается здесь к *тому, что* пребывает или не пребывает тождественным с самим Бытием. Как скажет Майстер Экхарт с элеатской строгостью, *Omne autem ens divisum a Deo, dividitur et distinguitur ab esse, quia Deus est ipsum esse; divisum autem ab esse et distinctum, necessario nichil est* [Всякое сущее, отличное от Бога, отличается и отделяется от бытия, потому что Бог есть само бытие; но отличное и отделенное от бытия по необходимости есть ничто]²⁸³.

Тем не менее неразличимость Бытия, которое есть Бог, не совпадает у Экхарта ни с однородной и конечной сферой реального у Парменида, ни даже с единством безграничного бытия у Мелисса. «Сущее» элеатов, будь оно ограниченным или нет, тождественно самому себе в том смысле, который более всего подошел бы неразличимой материи вещей. Напротив, у тюрингского мистика «сущее», если оно действительно тождественно самому себе, не содержит ничего материально-го: это чистая умная чтойность, неотличимая от *Intelligere* [мышления], посредством которого Бытие-Единое возвращается к собственной Сущности, утверждая тождество Бытия-субъекта и Бытия-предиката: *Ego sum qui sum*²⁸⁴. Одна и та же семенная чтойность, пребывающая во внутренней глубине всякого частного сущего, не смешиваясь с тварным (подобно тому как свет не смешивается с прозрачной средой), оказывается для творений началом познаваемости («бытия истинным») и причиной внешнего «существования» («бытия благим»). Оба «внутренних присутствия» – присутствие просвещающего Бога-Истины, о котором говорит св. Августин, и «самого бытия» (*ipsum esse*), о котором говорит св. Фома, – сливаются вместе²⁸⁵ и образуют единое недостижимое присутствие сущностной причины, или умного начала, в котором Бог сотворил все вещи²⁸⁶. Считать ли это Начало, *Principium*, Сыном-Логосом²⁸⁷, сосредоточившим в Себе идеальные сущности творений, или Умом Отца²⁸⁸, мыслящим Сына как единственный «Логос» всего Им произведенного, – остается равно истинным, что «чтойность», то есть первая сущностность, вещей тождественна божественному *Intelligere* – Самому мышлению [*Ipsum Intelligere*] и Самому Интеллекту [*Ipse Intellectus*]²⁸⁹.

Бог св. Фомы – «чистый Акт существования» – должен соответствовать в богословии Майстера Экхарта интеллектуальному акту, которым Единое, то

²⁸² *Prol. gen. in Op. tripart.*, LW I. P. 156 (cp. p. 38).

²⁸³ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III. P. 412.

²⁸⁴ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 87–93.

²⁸⁵ См.: БТ. № 38. Гл. 1. С. 167–170.

²⁸⁶ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 44–46.

²⁸⁷ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 186–189, n. 3–5 (cp. c. 49–50).

²⁸⁸ *Ibidem.*, p. 189, n. 6. См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 188–189.

²⁸⁹ *Exp. in Io.*, LW III. P. 33, n. 36.

есть Начало действия, возвращается к собственной бездейственной и непознаваемой Сущности, являя абсолютное тождество с Самим собой и со всем, что есть. Стало быть, *Ipsum esse* есть *Ipsum Intelligere*: божественная актуальность, в которой вещи «суть то, что они суть» виртуально, сообразно их *esse primum*. Но творения не обладают тождеством с самими собой и с Богом в своем «существовании», или в «собственной природе», внеположной Мышлению. Будучи тварными, они несут на себе печать двойственности, которой их нетварная чтойность, то есть сущность «не от иного» (*non ab alio*), противопоставляется их тварному бытию, то есть «бытию от иного» (*esse ab alio*): частному бытию индивидуальных субстанций, выведенных производящей Причиной во вне божественной жизни и мышления – *vivere et intelligere*. Эта оппозиция вечной «чтойности» и тварной субстанциальности вещей, *esse primum* и *esse secundum*, между которыми растянуты творения, получает наиболее отчетливое выражение, когда формулируется в двух разных регистрах: в регистре *intelligere* и регистре *esse*. В перспективе такого противостояния, которое Майстер Экхарт доводит до предела в своих «Парижских вопросах», то, что соответствует у тюрингского доминиканца различию между сущностью и существованием в тварных сущих, явно предстает в новом свете.

В латинской проповеди *Deus unus est* [«Бог один»] (текст Втор. 6, 4 и Гал. 3, 20)²⁹⁰, рукописная копия которой покрыта маргиналиями Николая Кузанского, единство означает тождество. Оно принадлежит исключительно Интеллекту, а он – Богу-Единству. Таким образом, *esse unum cum Deo* – тождество с Богом – будет свойством всякого тварного сущего в той мере, в какой оно причастно интеллекту или интеллектуальности²⁹¹. Отношение между неразличимым Единым и *omnia et singula* [всеми единичными вещами], которые подвержены разделению и численному определению, но удерживаются в единстве причастностью к Единому, соответствует здесь, с точки зрения Майстера Экхарта, онтологической зависимости творений от Бога. Будучи тождественным самому себе и Богу только в божественном мышлении, *Intelligere*, тварное *ens* не является таковым

²⁹⁰ С, ff. 150^{va}, l. 9–151^{ra}, l. 22. – М. Грабманн прав, когда сближает эту проповедь с *Quaestiones Parisienses* и демонстрирует (вопреки Отто Карперу) ее явно не томистский характер. Чтобы сделать это очевидным, ему достаточно было привести рядом несколько пространных фрагментов из оригинального текста этой неизданной проповеди и урезанные переводные цитаты из работы О. Карпера. См.: *Grabmann M. Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts...* S. 80–82. – *Кальвано делла Вольне* (Op. cit. P. 145–148) усматривает в этой проповеди переходное звено между «Парижскими вопросами», отрицающими бытие в Боге, и позитивным тезисом «Трехчастного сочинения».

²⁹¹ С, f. 150^{vb}, l. 58–f. 151^{ra}, l. 7: *Extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas et diffinitas (ms.: deiformitas) et huiusmodi, etc., Psalmus (101, 28): Tu autem idem ipse es. Ydemptitas est enim unitas. Ex dictis potest colligi, quis sit modus quo qui adheret Deo unus spiritus est (1) Cor. 6 (17). Intellectus enim proprie Dei est, Deus autem unus. Igitur, quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei et tantum de esse unum cum Deo. Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus. Unde Deus nunquam et nusquam est ut Deus nisi in intellectu [Вне интеллекта всегда обнаруживается и случается различие и разнообразие (в манускрипте: богообразе) и т. д., и т. п.: Но Ты – тот же (Пс. 101, 28). Ибо тождество есть единство. Из сказанного можно заключить, каков тот способ, каким соединяющийся с Господом есть один дух (1 Кор. 6, 17). Ибо интеллект в собственном смысле принадлежит Богу, Бог же един. Итак, сколько что-либо имеет в себе от интеллекта или от интеллектуального, столько же имеет от Бога и столько – от бытия единым с Богом. Бог же есть единый интеллект, а интеллект – единый Бог. Поэтому Бог никогда и нигде не есть, как Бог, кроме как в интеллекте].*

в своей собственной природе, как внеположное Интеллекту²⁹². Таким образом, тварные сущие одновременно суть *unum et non unum* [единое и не единое], тождественность и нетождественность, ибо их надлежит одновременно рассматривать и в Боге, и в них самих. Экхарт ссылается здесь на последнюю главу «Книги о причинах», где говорится о субстанциях, находящихся между вечностью и временем, принадлежащих к бытию и к становлению: они принимают *unitas ex alio* [единство от иного] – «приобретенное», «тварное» единство, *praeter unum primum verum* [помимо первого истинного единого]²⁹³. Но схема Прокла воспроизводится у Майстера Экхарта на новом основании: единство-тождество приписывается тому Богу-Единому, который есть *Intellectus se toto* [всецело Интеллект], в коем *intelligere* и *esse* неразличимо совпадают. Следуя за Проклом и «Книгой о причинах», нетрудно диагностировать нетождественность, которой страдает чувственное бытие: будучи изменчивым, оно подвержено становлению и временности, а значит – количественности, чуждой «первому истинному» Единому. Равным образом можно констатировать тварный характер этих материальных природ, просто сославшись на двойственность формы и материи. Составное сущее «едино и не-едино»; в нем нет истинного единства, то есть чистой тождественности, свойственной Интеллекту. Иначе надлежит поступать, чтобы обнаружить свойственную творениям двойственность в нематериальных сущих, чуждых времени

²⁹² *Ibidem*, f. 150^{vb}, ll. 4–10: Undecimo, quia Deus eo dives profusivus est quia unus; primus enim et supremus est ratione qua unus. Propter quod unum descendit in omnia et singula, manens semper unum et divisa unius. Propter quod sex non sunt bis tria, sed unum sexies. *Audi, ergo, Israel: Deus tuus Deus unus est*. Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietates intellectus solius [В-одиннадцатых, Бог потому изобильно плодотворен, что един; ибо Он – первый и высший, потому что единый. Поэтому единое нисходит во все единичные вещи, оставаясь всегда одним и соединяя разделенное. Вот почему шесть – не дважды три, а шестикратно один. *Итак, слушай, Израиль: Бог твой есть Бог единый* (ср. Втор. 6, 4; Мк. 12, 29). Отсюда заметь, что единство, или единое, составляет, видимо, принадлежность и свойство одного лишь интеллекта].

²⁹³ *Lib. de causis*, проп. 32 et comment. (éd. Steele, p. 186–187; Bard., pr. 31, p. 19): Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul [Любая субстанция, в некоторых своих расположениях принадлежащая вечности, а в некоторых своих расположениях – времени, есть сущее и становление одновременно]. – (Комментарий:) ... Et si unum eorum non est simile alteri in omnibus dispositionibus suis, tunc procul dubio unum eorum est primum et alterum secundum. Illud ergo in quo est unitas fixa, non dependens ex aliquo, est unum primum verum, sicut ostendimus; et illud in quo unitas inventa ex alio est praeter unum primum verum. Si ergo est ex alio, est ex uno primo acquisita unitas. Provenit ergo inde, ut uni puro vero et reliquis unis sit unitas iterum, et non sit unitas nisi propter unum verum, quod est causa unitatis. Iam ergo manifestum est et planum quod omnis unitas post unum verum est acquisita, creata; verumtamen unum verum purum est creans unitates, faciens acquirere, non acquirere, sicut ostendimus [... И если одно из них не подобно другому во всех своих расположениях, то, несомненно, одно из них является первым, а другое – последующим. Стало быть, то, в чем имеется прочное, не зависящее от другого единство, есть первое истинное единое, как мы показали; а то, в чем единство обнаруживается от другого, пребывает помимо первого истинного единого. Следовательно, если это единство – от другого, оно приобретает от первого единого. Отсюда следует, что у чистого истинного единого и остальных единых имеется вторичное единство, и оно будет единством лишь благодаря истинному единому, которое представляет собой причину единства. Из этого уже становится ясным и очевидным, что всякое единство, следующее за истинным единым, является приобретенным, тварным; истинное же чистое единое есть то, чем сотворяются единства и что выступает причиной их приобретения, а не приобретает, как было показано]. – Проп. 32 *Книги о причинах* непосредственно восходит к Проклу; этот тезис представляет собой парафраз проп. 107 «Первоначал теологии» (*Dodds*, op. cit., p. 94): «Все то, что в одном смысле является вечным, а в другом – временным, есть одновременно бытие и становление».

и становлению, – а именно, в ангелах, то есть умных природах²⁹⁴. Хотя эти простые субстанции не заключают в себе гилеморфической составленности, они, тем не менее, лишены истинного единства, потому что их сущность не есть бытие, – вернее, потому что их *esse* не есть *intelligere*. Стало быть, умные сущие составлены *ex esse et essentia, vel ex esse et intelligere* [из бытия и сущности, или из бытия и мышления]²⁹⁵.

В том виде, в каком выражено здесь это различие между *esse* и *intelligere*, оно может быть понято двумя разными способами, ибо союз *vel*, «или», способен обозначать как уподобление, так и альтернативу. В первом случае надлежало бы усмотреть в отличной от бытия сущности нетварную чтойность творений, их умопостигаемую «идею», которая в Боге есть не что иное, как само *intelligere*. В таком случае *esse* будет означать «первую сотворенную вещь», чувственную или умную индивидуальную субстанцию²⁹⁶, произведенную вне божественного Интеллекта. Хотя такое истолкование хорошо сочетается с основными чертами учения Экхарта²⁹⁷, оно имеет, однако, ту несообразность, что распространяет на все тварные сущие способ нетождественности, призванный характеризовать именно умные сущие, *intellectualia*. Во втором случае речь идет об альтернативе между двумя различиями: первое выражает двойственность *esse* и сущности (*ab alio* и *non ab alio*), которой довольно для определения любого тварного сущего, материального или нематериального; второе непосредственно прилагается к нетождественности интеллектуальных природ, в коих «существующая» субстанция остается отличной от *intelligere*. Тогда интеллект, или мышление, будет означать способность отлепиться от собственного определенного бытия: способность, позволяющую обрести тождество с Богом и с самим собой в «области ума», где нет никакого различия, но «все пребывает во всем»²⁹⁸, как во второй плотиновской ипостаси. Нет сомнения, что именно в этом последнем смысле надлежит понимать различие между *intelligere* и *esse* в высших творениях, предложенное здесь Майстером Экхартом. *Intelligere* есть способность к единению, к тому, чтобы *esse unum cum Deo* [быть одним с Богом], дарованная тварным сущим по образу Божию. Напротив, *esse*, в его отличии от *intelligere*, знаменует собой разделение, нетождественность, которая затрагивает даже умные творения, способные к обоживающему единению.

²⁹⁴ Видимо, здесь Майстер Экхарт имеет в виду не только ангелов, но и людей: будучи наделены интеллектом, они способны к единению, в коем обретают тождество с Богом и с самими собой. Во «Втором парижском вопросе», где речь должна была идти специально об ангельском *intelligere*, Экхарт не говорит об этом почти ничего. Он не выходит за рамки общих рассуждений об интеллектуальной деятельности, противопоставленность которой бытию, *esse*, неизбежно характеризует также человеческое мышление, *intelligere*. Ср. *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, LW V. P. 49–54.

²⁹⁵ *Opus sermonum*, C. f. 150^b, ll. 11–17: *Entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum, utpote quanta vel saltem composita ex forma et materia. Entia vero immaterialia, puta intellectualia, sunt non unum vel quia ipsorum essentia non est esse, vel potius fortassis quia ipsorum esse non est intelligere. Sunt ergo ex esse et essentia, vel ex esse et intelligere. Vide De causis commentum ultimae propositionis* [Ведь очевидно, что материальные сущие едины и не едины, ибо они количественны или по крайней мере составлены из формы и материи. А нематериальные, то есть умные, сущие не едины либо потому, что их сущность не есть бытие, либо, вернее, потому, что их бытие не есть мышление. Стало быть, они состоят из бытия и сущности, или из бытия и мышления. См. *Книгу о причинах*, комментарий к последнему предложению].

²⁹⁶ Об ангельских субстанциях у Майстера Экхарта см. выше, прим. 183.

²⁹⁷ См. выше, с. 105–109.

²⁹⁸ См. заключительную часть проповеди *Deus unus est*, которая цитируется ниже в прим. 314.

В той же проповеди Майстер Экхарт еще раз задается вопросом о тождественности или нетождественности сущего, теперь уже исходя из чистоты *intelligere*. Прежде всего, ставится вопрос о том, присутствует ли интеллект или мышление в том или ином сущем. Если речь идет о сущих, лишенных интеллекта, очевидно, что они были сотворены Первой причиной, которая естественным образом их определила и подчинила определенным целям. Другими словами, эти творения – низшие по отношению к человеку, управляемые исключительно своими субстанциальными формами, лишенные каких бы то ни было средств возвыситься до бытийного тождества. Если же, напротив, речь идет об умном сущем, способном к самоопределению, следует спросить себя, нет ли в нем чего-либо иного (*aliquid esse aliud*), нежели его мышление, *intelligere*. Если в нем обнаруживается некое *esse*, отличное от *intelligere*, если оно не есть сам акт мышления, то это сущее будет не *simpliciter unum* [единым в абсолютном смысле], как Бог, но составленным из *intelligere* и *esse*, из «несотворимого» и тварного. Отсюда следует, что только Бог в собственном смысле *есть*, что Он есть Интеллект, или Мышление, что Он есть чистое *intelligere*, из которого полностью и абсолютно исключено какое бы то ни было другое *esse*²⁹⁹.

Как видим, в проповеди *Deus unus est* акт мышления, через который ангельское или человеческое творение может достигнуть бытийного тождества в Боге, противопоставлен нетождественному бытию тварных природ. Хотя *intelligere* и *esse*, взятые в таком смысле, взаимно исключают друг друга и указывают на отсутствие подлинного единства в наделенных интеллектом творениях, это еще не означает, что *esse* в этой проповеди нужно понимать исключительно как «причину тварности» и, стало быть, отказать в нем Богу как чистому Мышлению, *Intelligere*³⁰⁰. В противоположность тому, что мы читаем в «Парижских вопросах»,

²⁹⁹ *Op. serm.*, C, f. 150^b, ll. 27–44: Adhuc autem de quocumque quaero, utrum in ipso sit intellectus sive intelligere aut non. Si non, constat quod non est Deus sive prima causa omnium sic ordinatorum in fines certos, quod intellectu carent. Si vero in ipso est intellectus, quaero, utrum in ipso sit aliquid esse praeter intelligere aut non. Si non, iam habeo quod est (ms.: sit) unum simplex, et item quod est increabile, primum et similia, et est Deus. Si vero habet aliquid esse aliud quam intelligere, iam est compositum, non simpliciter unum. Patet ergo manifeste, quod Deus est proprie solus, et quod ipse est intellectus sive intelligere, et quod solum intelligere, praeter esse aliud, simpliciter. Iterum, solus Deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam, quod nichil praeter ipsum potest esse purum intelligere, nec aliter esset creatura, sed habent aliquid esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura: tum quia intelligere est increabile, tum quia prima rerum creaturarum est esse [А еще я спрашиваю о всяком сущем, имеется ли в нем интеллект, или мышление, или нет. Если нет, очевидно, что оно – не Бог, не первая причина всего, что устроено ввиду определенных целей таким образом, что лишено интеллекта. Если же в нем есть интеллект, я спрашиваю, имеется ли в нем какое-нибудь бытие, кроме мышления, или нет. Если нет, очевидно, что оно едино в абсолютном смысле, и, далее, что оно не сотворимо, первично и т. п., и что оно есть Бог. Если же в нем есть какое-нибудь бытие, отличное от мышления, то оно уже является составным, а не единым в абсолютном смысле. Итак, вполне очевидно, что Бог в собственном смысле един и что Он есть интеллект, или мышление, и только мышление – помимо бытия иным, в абсолютном смысле. Далее, только Бог через мышление производит вещи в бытие, потому что только в Нем бытие есть мышление. Далее, ничто, кроме Него, не может быть чистым мышлением; и творение существует не иначе, как заключая в себе некоторое бытие, отличное от мышления, а в противном случае оно не было бы творением: ведь мышление не сотворимо, а бытие – первая из сотворенных вещей]. – Николай Кузанский сопровождает этот фрагмент четырьмя маргиналиями: a) in Deo non est aliud esse praeter intelligere [в Боге нет другого бытия, кроме мышления]; b) Deus est proprie solus [Бог в собственном смысле един]; c) per intellectum producit res, quia in ipso solo esse est intelligere [Он производит вещи посредством мышления, потому что только в Нем бытие тождественно мышлению]; d) intelligere est increabile [мышление не сотворимо].

³⁰⁰ В начале 1-го Парижского вопроса Майстер Экхарт равным образом признает тождество *esse* и *intelligere* в Боге.

здесь бытие и мышление, различные в творениях, предстают как тождественные в Боге. Здесь уже нет места их взаимному противостоянию, которое требовало бы исключить *esse* из понятия Первой причины: *In Deo ipsum est esse quod intelligere solum* [В Боге само бытие есть только мышление]³⁰¹. Подобно тождеству сущности и существования, это тождество имеет своим основанием Единое, «Ум Отца», который являет неразличимость Бытия, невыразимую и непостижимую в божественной сущности, если рассматривать ее саму по себе. В терминах, с которыми мы уже встречались³⁰², Майстер Экхарт скажет, что «Единое сущностно связано с самим Бытием, или с Сущностью»³⁰³. Будучи превыше всех атрибутов, Единое более просто, чем остальные трансцендентальные свойства, перед которыми оно обладает преимуществом в силу своей непосредственной сопряженности с «самим Бытием и с Богом»; как на то указывается само его название, Единое есть «бытие-одним» с *Ipsum Esse*³⁰⁴. Никакое другое божественное свойство, кроме единства, не любимо само по себе: и всемогущество, и премудрость, и благость, и даже бытие любимы только ради отождествляющего единения. Стало быть, то, что поистине любимо, – это Единое, бытийное тождество³⁰⁵. Бытие подобает Богу именно потому, что Он един; стало быть, необходимо, чтобы Бог был своим собственным бытием, Первобытием, Бытием всего, что есть³⁰⁶. Будучи *esse*, этот Бог есть бытие-тождество, о котором говорил Парменид, с той разницей, что у Экхарта бытие-единым принадлежит одному лишь Интеллекту: *Unitas sive unum videtur proprium intellectus solius* [Единство, или единое, представляется свойством одного лишь интеллекта]³⁰⁷. В самом деле, ничто другое, кроме Бога, не является поистине единым, потому что ничто тварное никогда не бывает «чистым», чисто «тем, что оно есть», но его чтоинность всегда смешана в единичной субстанции с инаковостью. Чтобы обладать чистотой бытия, тварь должна была бы, подобно Богу, быть *se toto intellectus* [всецело умом], чистым самосущим актом мышления, в котором умопостижаемое содержание было бы не чем иным, как *ipsum intelligere* –

³⁰¹ *Op. serm.*, С, f. 150^{vb}, l. 53.

³⁰² См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 194–212.

³⁰³ *Op. serm.*, С, f. 150^{va}, ll. 49–50: *Nono nota, quod unum respicit per essentia esse ipsum sive essentiam.*

³⁰⁴ *Ibidem*, f. 150^{va}, l. 58–150^{vb}, l. 3: *Decimo nota, quod unum altius est, prius est et simplicius est ipso bono et immediatius ipsi esse et Deo, aut potius, iuxta nomen suum, unum esse ipsi esse sive cum ipso esse* [В-десятых, заметь, что единое – или, вернее, согласно своему имени, бытие-одним в самом бытии или с самим бытием – выше, первое и проще самого благого и более непосредственно подобает самому бытию и Богу].

³⁰⁵ *Ibid.*, f. 150^{va}, ll. 33–40: *Et quarto, quia nec potentia, nec sapientia, nec bonitas ipsa, sed nec esse amaretur, nisi quia nobis unitur et nos illi. Quinto, quia vere amans non potest amare nisi unum. Propter quod, praemisso Deus unus est, sequitur: diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et procul dubio nollet esse nisi unum quod se totum amat* [И, в-четвертых, ни могущество, ни мудрость, ни само благо и даже ни бытие не были бы любимы, если бы не соединялись с нами, а мы – с ними. В-пятых, истинно любящий может любить только одно. Поэтому за сказанным вначале: *Бог един* [в Синод. пер.: «Господь Бог наш есть Господь единый»] (Втор. 6, 4; Мк. 12, 29)], следует: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем* (Втор. 6, 5; Мк. 12, 30). И, несомненно, только единым хотело бы быть то, что всецело любит себя]. – Маргиналия Николая Кузанского: *nollet esse nisi unum quod se toto amat* [только единым хотело бы быть то, что всецело любит себя].

³⁰⁶ *Ibid.*, f. 150^{vb}, ll. 22–24: *Deus unus est. Nam hoc ipso quod unus ipsi competit esse, id est quod sit suum esse, quod sit primum esse, quod sit omnium esse* [*Бог един*. Ибо именно благодаря тому, что Он един, ему подобает бытие, то есть то, что Он есть Свое бытие, что Он есть первое бытие, что Он есть бытие всего].

³⁰⁷ См. фрагмент, приведенный в прим. 292.

самим мышлением. Очевидно, что при таких условиях тварь уже не была бы «сотворимой»³⁰⁸.

Творения, не имеющие интеллекта, низшие по отношению к человеку, явно рассечены в своем бытии надвое – в той мере, в какой их истинная сущность всегда остается отделенной от «собственной природы», которой они обладают как субъекты субстанциальных форм. Иначе обстоит дело в отношении умных творений, потому что в самой своей природе они заключают динамичное начало единства, способности преодолевать собственную ограниченность и достигать тождества с Богом и самими собой, недоступного всем прочим тварям. Но эта привилегия, придающая высшим творениям «способность к обожению», никоим образом не предполагает, что их природа состоит из двух частей: одной – тварной, другой – нетварной³⁰⁹. Как мы увидим в дальнейшем, «несотворимость» интеллекта, или, вернее, *intelligere*, – достаточно расплывчатое выражение, чтобы не всегда понимать его у Экхарта буквально. М. Грабманн, в своем анализе проповеди *Deus unus est*, зашел, на наш взгляд, слишком далеко, когда упростил эту деликатную проблему, без колебаний приписав Майстеру Экхарту учение о буквальной нетварности и божественности человеческого интеллекта³¹⁰. Пока достаточно будет заметить, что «несотворимость» *intelligere* творений, созданных по образу Божию, имеет у тюрингского мистика, скорее всего, чисто негативный смысл: она означает отказ от определенности бытия, «выход из этого мира и из самого себя»³¹¹, ту «Abgeschiedenheit», «отсеченность», без которой было бы невозможно достигнуть «бытия одним с Богом». Если это так, следовало бы толковать эту латинскую проповедь, держа в уме учение Экхарта о мистическом единении. В такой динамичной перспективе, где тождественность и нетождественность умных творений одновременно удерживается в поле зрения, сущие «по образу Божию» могли бы в одно и то же время, хотя и в разных отношениях, предстать как всецело тварные и всецело «несотворимые», свободные от своего тварного состояния. Свойственная им двойственность выразится тогда в противоположности их *aliquid esse* [бытия чем-то], тварного субъекта, определенного к тому, чтобы быть лишь «этим или тем», и присущего им *intelligere*, принципа неопределенности, истока свободы по отношению к собственной природе каждого из них. *Ascendere igitur ad intellectum, subditi ipsi, est uniri Deo; uniri, unum esse, est unum cum Deo esse: «Deus enim unus est»* [Итак, возвыситься до ума, предаться ему, означает соединиться с Богом; соединиться, быть одним, означает быть одним с Богом: «Ибо Бог един»]³¹².

³⁰⁸ *Op. serm.*, C, f. 150^{vb}, ll. 24–27: *Deus tuus, Deus unus est, quasi nichil aliud est vere unum, quia nec quidquam creatum est purum et se toto intellectus: iam enim non esset creabile [Бог твой есть Бог единый, словно ничто другое не является поистине единым, ибо ничто тварное не есть чистый и всецелый интеллект: в противном случае оно не было бы сотворимым].*

³⁰⁹ Во время процесса в Кельне Майстер Экхарт решительно протестовал против такого статичного понимания своего учения о человеческом интеллекте. См.: *Archives...*, I. P. 201, n. 6; p. 211, n. 3: *si putetur et ponatur quasi aliqua particula animae sit increata et increabile, error est* [Если решат и станут утверждать, будто некоторая частица души нетварна и несотворима, это заблуждение].

³¹⁰ *Grabmann M. Op. cit.* S. 82.

³¹¹ См. ниже, прим. 314.

³¹² *Op. serm.*, C, f. 151^{ra}, ll. 9–11. См. продолжение этого фрагмента (ll. 11–15): *Omne esse praeter intellectum, extra intellectum, creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. Actus scilicet et potentia sunt divisiones esse, entis universaliter creati. Esse aut(em) primus actus est, prima divisio est. In intellectu aut in Deo nulla divisio est* [Всякое бытие, помимо интеллекта, вне интеллекта, есть тварь, сотворимо, отлично от Бога, не есть Бог. В самом деле, акт и потенция суть разделения

Наделенное интеллектом сущее более любого другого творения является *unum et non unum*, единым и не единым. Оно не только причастно через роды и виды к Единству, от которого отделено в своей собственной природе, как и все прочие частные *entia*, в совокупности образующие универсум. Оно к тому же обладает, в самой частичности своей умной индивидуальности, способностью отделяться от самого себя, выходить за пределы тварного мира, чтобы по ту сторону делимого бытия достигнуть бытийного единства с Богом. Другими словами, двойственность *esse primum* и *esse secundum*, или, вернее, эта «растянутость» между тем и другим, свойственная всем тварным сущим, обнаруживает свое присутствие в самой структуре умных творений. В этом смысле одни только высшие творения являют нам своеобразную «метафизическую составленность», ибо *intelligere* и *esse*, тождественные в божественном *Ipsium Intelligere*, в сотворенных по образу Божию сущих различны, хотя и объединены. Состояние таких сущих тем более парадоксально, что эти два начала, из коих они слагаются, кажутся взаимно исключаящими друг друга. В качестве *esse*, или *ens*, умная природа принадлежит к совокупности, *omnia*, сущих, образующих универсум; она составляет часть этого тварного «всего», которое *per se et primo cadit sub causalitate et aspectu primae causae* [само по себе и изначально подпадает под действие причинности и призрение первой причины]³¹³. Однако в своих *intelligere* и *intellectus* тот же индивид уже не находит себе места во «всем», отделяется от него, выходит за пределы универсума, более не составляя его части, но в единении с Богом присоединяясь к тождеству *omnia*, «всего», с Единым³¹⁴.

Что такое эта *regio intellectus* [область ума], где *sunt omnia in omnibus* [все пребывает во всем]³¹⁵, как не «бесконечная сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде»³¹⁶? Коль скоро наделенное интеллектом индивидуальное сущее обладает способностью достигать «бытия-одним-с-Богом», оно может, стало быть, совместиться с вездесущим Центром бесконечной умной сферы и таким образом объединить *omnia*, «всё», в самом себе, в своем личном единении с Единым.

бытия, тварного сущего вообще. Бытие же есть первый акт, первое разделение. В интеллекте, или в Боге, нет никакого разделения]. – Николай Кузанский замечает в этой связи: *Omne esse extra intellectum creatura est* [Любое бытие вне интеллекта есть тварь]. – *Габманн М.* (Op. cit. S. 81), приводя начало этого фрагмента, читает его так: *In Deo enim non est aliud actus et potentia* [Ибо в Боге не различаются акт и потенция]. Такая разбивка текста калечит и делает невразумительной следующую фразу, которую, впрочем, немецкий эрудит не приводит. – Смысл этого фрагмента ясен, если помнить о том, что производство бытия, акт творения, создающий двойственность действия и претерпевания, означает для тварного сущего момент отделения от Бога, первое разделение, которое лежит в основе делимого бытия творений (см.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 219–221). Этот принцип разделения, инаковости, сопряженный здесь с *esse*, может быть преодолен только в интеллекте, где творение *non est aliud* [не есть иное].

³¹³ *Exp. in Sap.*, в *Archives...*, III. P. 394. См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 218.

³¹⁴ *Op. serm.*, C, f. 151ra, ll. 15–22: *Hinc est quod scriptura semper hortatur ad exitum ab hoc mundo, ad exitum a semetipso, oblivisci domus suae et domus generationis suae, exire de terra sua et de cognatione, ut crescat in gentem magnam, ut in ipso benedicantur omnes gentes, quod optime fit in regione intellectus, ubi procul dubio, in quantum huius(modi), nec aliter, sunt omnia in omnibus* [Вот почему Писание всегда призывало к уходу из этого мира, к уходу от самого себя: забыть о доме и семье, покинуть свою землю и родных, дабы возрасти в великий народ, дабы в нем благословились все народы. И это всего вернее совершается в области ума, где, несомненно, пребывая именно так, и не иначе, всё пребывает во всём].

³¹⁵ См. текст, приведенный в предыдущем примечании.

³¹⁶ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 211, прим. 119.

В самом деле, тождества *omnia* с Единым, единства всех вещей между собой и с Богом, нельзя было бы достигнуть вне интеллекта – во «всем» универсума, который всегда больше своих частей. Тожественное бытие достижимо лишь в тайной области, трансцендентной тварному, – в области, где всякое частное сущее пребывает во всяком другом: наибольшее – в малейшем, целое – в части, плод – в цвете. «Мария... избрала благу часть» (Лк. 10, 42), потому что не предпочла «большее» и «целое» «меньшему» и «части». Она знала, что Бог «всцело пребывает во всяком творении – как в одном-единственном, так и во всех вместе»³¹⁷. Если

³¹⁷ Майстер Экхарт скажет в Проповеди на Экклесиаста (*Denifle. S. 571; C, f. 80^a, ll. 8–21*): *Rursus tertio, in divinis quodlibet est in quolibet, et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio: quia Deus, ut ait sapiens, «est sphaera intellectualis infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia» et «cuius tot sunt circumferentiae quot puncta», ut in eodem libro scribitur. In cuius figura Ex. 16 dicitur de manna divino: nec minus paraverat reperiri minus. Luc. X: Maria optimam partem elegit; quia optimum et totum est in parte, fructus in flore. Sic Deus totus in qualibet creatura, in una sicut in omnibus. Igitur opus Dei et divinum, in quantum huius(modi), fructificat in flore et in florem et odoris suavitatem [С другой стороны, в Боге всё пребывает во всём, наибольшее – в наименьшем и, стало быть, плод – в цвете. Основание: Бог, по словам мудреца, «есть бесконечная умная сфера, центр которой везде совпадает с окружностью», и «у которой столько окружностей, сколько точек», как написано в той же книге. Сообразно с этим, в книге Исх., 16, [18] сказано о божественной манне: У того, кто [собрал] мало, не было недостатка. Лк. 10, 42: Мария избрала благу часть, ибо наилучшее и целое пребывает в части, плод – в цвете. Так и всецелый Бог пребывает во всякой твари, в одной-единственной, как во всех. Итак, дело Божие и божественное, как таковое, плодоносит в цвете и в цвет и в сладость благоухания]. – Ср. *Exp. in Io.*, C, f. 124^{vb}, ll. 29–32: *Partem* ait et *optimam*, quia in parte est totum et optimum. Est enim Deus, ut ait sapiens, «sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique et circumferentia nusquam», et «tot sunt circumferentiae quot puncta» [Сказано: часть, и благу, потому что в части пребывает целое и наилучшее. Ибо Бог, по слову мудрого, есть «умная сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде», и у которой «столько окружностей, сколько точек». – См. также *Exp. in Ex.*, C, f. 47^{va}, ll. 13–35: *Tertio, quia in Deo non est dare plus aut minus, quoniam quae in se ipsis habent plus et minus, in ipso, utpote in uno, et per ipsum fiunt et accipiunt esse unum. Et hoc est quod hic signanter dicitur: qui plus colligerat, non habuit amplius, nec qui minus, minus. Quod enim in se videtur amplius aut minus, in Deo fit et est unum, tum quia divisa inferius semper sunt unum superius, tum quia omne quod est in uno et unum in ipso utique unum est. Sic ergo vir iustus, amans Deum in omnibus, cum Deus sit se toto totius et tantus in minimo sicut in maximo, fruitur (ms. frustra) habens minimum et in ipso totum Deum quem solum amat, et praeter ipsum nichil quaereret maius sive maxima. Maius enim et minus non cadunt in Deo, nec cadunt in uno, sed dunt citra Deum et extra Deum, utpote citra unum et extra unum. Et sic, per consequens, videns, quaerens et mamans plus et minus non est divinus, in quantum huiusmodi. Et hoc est quod in libro 24^{or} philosophorum dicitur: «Deus est (ms.: in) sphaera intellectualis infinita, cuius tot sunt circumferentiae quot puncta»; et «cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam»; et «qui totus est in sui minimo» [В-третьих, в Боге нет большего или меньшего, и даже то, что в самом себе имеет большее и меньшее, в Нем, как в Едином, и через Него становится [единым] и принимает бытие единым. Именно это ясно выражено в словах: У того, кто собрал много, не было лишнего, и у того, кто мало, не было недостатка. Ибо то, что само по себе кажется большим или меньшим, в Боге становится и пребывает единым: ведь то, что разделено ниже, всегда едино выше; и все, что пребывает в едином, едино – по крайней мере, в нем едино. Стало быть, поскольку Бог весь и всецело пребывает равно в малейшем, как и в наибольшем, праведный муж, любящий Бога во всем, наслаждается, имея малейшее и в нем – всецелого Бога, Коего одного любит и, помимо Него, не желает ничего большего или наибольшего. Потому что и большее, и меньшее не заключаются в Боге, и не заключаются в едином, но пребывают помимо Бога и вне Бога, ибо пребывают помимо единого и вне единого. И поэтому, следовательно, тот, кто видит, желает и любит большее или меньшее, не божествен постольку, поскольку он таков. Именно это говорится в «Книге 24-х философов»: «Бог есть бесконечная умная сфера, у которой столько окружностей, сколько точек», и «центр которой – везде, а окружность – нигде»; и «которая всецело заключена в своем наименьшем». – *Mahnke M. D.* в работе «Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt» (Halle, 1937) совершенно справедливо замечает на с. 150, что Майстер Экхарт, используя этот геометрический образ из**

глядеть *ex parte Dei* [со стороны Бога], все точки конечной сферы, то есть тварного мира, совпадают с центром бесконечной сферы, которая есть Бог. Следовательно, имеется столько личностных и «единственных» центров, совокупляющих в своем единстве *omnia* тварной периферии, сколько имеется существ, сотворенных по образу Божию и способных находить точку отождествления с абсолютным Центром, проникая мыслью, *intelligere*, в бесконечную умную сферу. Эта сфера, не имеющая внешней поверхности, тварной экстерности, есть божественное Всеединство, тождество всех вещей с Единым в области интериоризованной трансцендентности, более «интимной» для каждого сущего, чем его собственное, нетождественное тварное бытие. Будучи обращенным во внутрь, тварный интеллект имеет своим предметом «бытие-единицы» всех вещей в Едином, их нетварную сущность, или *чтойность*, неотличимую от Слова в Уме Отца. Но чтобы достигнуть «идей» всего того, что пребывает в своей истинной интериорности как молчаливый «Логос», не выходящий вовне³¹⁸, тварный ум должен не возвращаться к своей собственной природе, а выйти за ее пределы и превзойти в *intelligere* свое умное «бытие». Сознвая свою ничтожность как твари, он смог бы в отрицательности мышления, отвлеченного от любых определенных сущих, воссоединиться с чистым Актом *Ipsum Intelligere*, который обращен на свою Сущность и утверждает абсолютное тождество «Того, Кто есть».

Проповедь *Deus unus est* должна была занимать, в глазах Экхарта, очень важное место среди его трудов на латинском языке. Так, обращаясь к проблеме божественного единства и тварной двойственности в своем первом Толковании на книгу Бытия, доминиканский Учитель ссылается на фрагмент из экзегетического сочинения, которое мы только что рассмотрели³¹⁹. Эта проповедь о Едином-Уме сочетает в себе существенные элементы метафизического умозрения Экхарта с его доктриной мистического единения, которая венчает онтологию и нозтику* Тюрингца. Отсюда уже просматривается в основных чертах учение о «возвращении», действием ума и благодати, к тождеству бытия в Боге, из коего все вещи «вышли» при сотворении. Будучи наделен интеллектом, человек сотворен по образу Божию; если он и не обладает подлинным единством, он, тем не менее, способен к единению. В самом деле, *intelligere*

«Книги 24-х философов», имеет в виду не «части» Божественности, как первоисточник, а минимальные части тварного мира: во всяком частном сущем присутствует всецелая божественная сфера, с ее центром и бесконечной периферией. См.: *Op. cit.* S. 178.

³¹⁸ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 188–194.

³¹⁹ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 205, n. 26 (отсутствует в E): *Ultimo hoc est advertendum quod dicitur Deus creasse in principio caelum et terram, duo quaedam, non plura, puta tria, quattuor et sic de aliis, nec etiam dicit creasse unum. Ratio est, quia hoc ipso quod aliquid creatur et creatum est, cadit ab unitate et simplicitate. Deo enim proprium est et eius proprietates est unitas et simplicitas, sicut notavi diffuse super illo: «Deus unus est», Deut. 6, et Gal. 3 [Наконец, следует обратить внимание на то, что сказано: В начале сотворил Бог небо и землю, то есть две вещи, а не много – не три, не четыре, и т. п.; и не одну. Это объясняется тем, что в силу того, что нечто творится и сотворено, оно отпадает от единства и простоты. Богу же свойственны, его свойствами являются единство и простота, как я подчеркивал на протяжении всей проповеди «Бог един», на Втор. 6 и Гал. 3]. – См. статью H. Bascour о двух редакциях первого толкования Майстера Экхарта на книгу Бытия в: *Recherches de Theologie ancienne et medievale*. Louvain, 1935. VII. P. 294–320. Преп. о. Баскур усматривает в приведенном нами тексте ссылку на проповедь *Deus unus est*: «проповедь огромного доктринального значения» (p. 297, note).*

* Нозтика (от греч. νοεῖν – мыслить) – учение о мышлении. – *Ред.*

выступает главным орудием того «обращения», ἐπίστροφῆ, человека, в котором он преодолевает двойственность Творца и творения и обнаруживает, по ту сторону их противоположности, изначальное тождество всех вещей с самими собой и с Богом. Завершение единения совпадает с началом исхождения в тайной глубине интериоризованной трансценденции, где Монада непрерывно рождает Монаду и обращается на саму себя, в этом троичном действии приводя все производимое ею к неразличимости в бездейственной, невыразимой и непостижимой Сущности.

* * *

Так мы опять возвращаемся к *Esse innominabile*, неизменному Бытию мистической апофазы, к этому высшему аспекту богословия Экхарта, который мы временно потеряли из вида, пока исследовали божественные именованья, идущие от творений³²⁰. На этом низшем уровне богопознания, по сю сторону творящей причинности, путь отрицаний был всего лишь исправлением понятий, которые сформировала наша мысль: очищением всего того, что можно «по превосхождению» утверждать относительно Первой причины. Но имя Единого, как мы видели, – это имя «превыше всех имен», – приводит все атрибуты к неразличимому единству в Начале божественного действия. Отрицание всякой множественности – «реальной» или «мысленной» – в Едином, которое понимается как *negatio negationis esse* [отрицание отрицания бытия], повернуло нас лицом к «парменидовскому» понятию бытия-тождества, явленному в «чистом утверждении» *Ego sum qui sum*. В этой новой, чуждой томизму, перспективе Бытие-Бог предстал перед нами как абсолютное тождество «того, что есть», противостоящее «небытию» творений, несущих на себе печать нетождественности и онтологического ничтожества. Обнаружив в итоге напряженность между тождественностью и нетождественностью в высших творениях, где *intelligere* и *esse* взаимно предполагают друг друга, мы разглядели и обратный путь к «бытию-одним-с-Богом». Прежде чем вместе с Мастером Экхартом разрешить эту напряженность в мистическую апофазу, в коей преодолевается двойственность Творца и творения, мы должны рассмотреть тот момент диалектической противоположности, который привнесет в познание Первой причины некую отрицательную жизнь, мыслимую по-новому, и придаст своеобразный характер учению Экхарта об аналогии.

Пер. с франц. Г. В. Вдовиной

³²⁰ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 181.