

# **VERBUM**

Выпуск 17

**Майстер Экхарт и св. Григорий Палама:  
актуальность духовного опыта**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

Институт философии  
Кафедра истории философии  
Центр изучения средневековой культуры

## **VERBUM**

Альманах Центра изучения средневековой культуры

*Издается с 1999 года*

Выпуск 17

**Майстер Экхарт и св. Григорий Палама:  
актуальность духовного опыта**

Издательство Псковского государственного университета  
2015

ББК 87  
УДК I  
М31

Редакционная коллегия

Е.В. Алымова, Константинос Афанасопоулос (Великобритания),  
К.В. Бандуровский, Д.С. Бирюков, О.Э. Душин (председатель),  
И.И. Евлампиев, Е.А. Маковецкий, А.Г. Погоняйло, И.Л. Фокин,  
Веса Хирвонен (Финляндия), М.Л. Хорьков, Л.В. Цыпина,  
Харальд Шветцер (Германия), Д.В. Шмонин

М31 **Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта:** Альманах / Под ред. О. Э. Душина. — Издательство Псковского государственного университета, 2015. 248 с. (VERBUM. Вып. 17)  
ISBN 978-5-91116-348-8

**ББК 87**  
**УДК I**

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии .....	5
<b>I. Духовный опыт Майстера Экхарта и св. Григория Паламы в истории христианского богословия и философствования</b>	
<i>А.Г. ПОГОНЯЙЛО.</i> Покаяние как опыт себя .....	6
<i>КОНСТАНТИНОС АФАНАСОПОУЛОС.</i> Мрак неведения у Экхарта и Паламы: дискуссия об ареопагитской невыразимости и ее значении для Западной и Восточной христианской мистики .....	17
<i>М.Ю. РЕУТИН.</i> Иоанн Экхарт — Григорий Палама: опыт сопоставления .....	25
<i>ИРИС ВИКСТРЕМ.</i> Отрицательное богословие Майстера Экхарта и Николая Кузанского .....	42
<i>МАЙКЛ РАУШЕНБАХ.</i> Парадоксальная христология «Об ученом незнании» Николая Кузанского .....	67
<i>Н.В. ЕРЕМЕЕВА.</i> Учение М. Лютера о рабстве воли и мистическая концепция отрешённости .....	84
<i>И.И. ЕВЛАМПИЕВ.</i> Майстер Экхарт и неклассическая философия .....	96
<b>II. Мистическая практика и учение о Боге и человеке Майстера Экхарта</b>	
<i>М.Л. ХОРЬКОВ.</i> Понятие <i>geist</i> в философии Майстера Экхарта.....	112
<i>ДЖЕЙМС ФИЛЛЕР.</i> Восхождение во тьму: диалектика и союз с Богом у Майстера Экхарта .....	121
<i>ЭРКОЛЕ ЭРКУЛЕИ.</i> “ <i>Von zîtlichem vernünftigen gewerbe gote naeher und glîcher warden</i> ”: опыт размышлений о рецепции Экхартом темы <i>homoîôsis theô</i> и значимом различении между «язычниками» и «христианами» .....	135
<i>ФЛОРИНА-РОДИКА ХАРИГА.</i> Понятие <i>vûnkelin</i> или «искорки души» в учении Майстера Экхарта: переосмысляя единство между человеком и Богом .....	148
<b>III. Опыт духовной жизни и учение св. Григория Паламы о Боге, человеке и Божественных энергиях</b>	
<i>ДАН ХИТОУ.</i> Значение реальности в учении Паламы .....	153
<i>АННА ПАЛУШИНСКА.</i> Учение Григория Паламы как отвержение оригенизма .....	163
<i>Д.С. БИРЮКОВ.</i> К вопросу о возникновении и особенностях темы иерархии сущего в паламитских спорах .....	170
<i>ПАТРИСИЯ КАЛЬВАРИО.</i> Трудности, с которыми сталкивается ученик: личность и послушание в духовном наставничестве в учении Григория Паламы .....	177

**IV. Св. Григорий Палама и русская религиозно-философская мысль**

ЭДРИСИ ФЕРНАНДЕС. Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о Божественных энергиях .....	186
О.Э. ДУШИН. Жалость и аскетизм в богословии св. Исаака Сирина, св. Григория Паламы и в нравственной философии Владимира Соловьева .....	203
Е.А. МАКОВЕЦКИЙ. Св. Григорий Палама в русских исследованиях XIX — начала XX веков .....	212
Т.А. СЕНИНА. Паламизм без Паламы: к вопросу об источниках учения русских монахов — имяславцев начала XX века .....	220
Д.А. ЧЕНЦОВА. Энергичное богословие исихазма и паламитские споры в интерпретациях С.С. Хоружего и В.В. Библихина .....	231

**V. Рецензии**

О.Э. ДУШИН. Рецензия на книгу <i>Divine Essence and Divine Energies. Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy</i> («Божественная Сущность и Божественные Энергии. Экуменические размышления о присутствии Бога в Восточном Православии»). Edited by Constantinos Athanasopoulos and Christoph Schneider. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. 298 p. ....	239
А.Г. ПОГОНЯЙЛО. Рецензия на книгу <i>Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche</i> («Кузанец и Лейбниц. Философские горизонты»). A cura di Antonio dall'Igna e Damiano Roberi. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2013. 270 p. (Collana <i>Bibliotheca Cusana</i> n. 2) .....	243
ОБ АВТОРАХ .....	246

**ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ**

Очередной выпуск альманаха VERBUM представляет материалы международной конференции «Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта», состоявшейся 26–28 июня 2014 года на базе Института философии СПбГУ и организованной Центром изучения средневековой культуры и Санкт-Петербургским обществом Кузанского совместно с Александринским семинаром. В конференции приняли участие молодые ученые и известные специалисты из разных стран (Великобритании, Германии, Польши, Португалии, Румынии, США и России). При открытии конференции участники почтили память профессоров Юрия Никифоровича Солонина, декана философского факультета СПбГУ, и Клауса Райнхардта, директора Института Кузанского университета Трира, которые активно поддерживали Центр и Петербургское общество Кузанского. Кроме того, ученые посетили могилу известного русского исследователя патристики Архиепископа Василия (Всеволода Александровича Кривошеина, 1900–1985), отдав дань его личности и духовной деятельности.

В ходе конференции обсуждались различные аспекты и особенности мистических учений Майстера Экхарта и св. Григория Паламы. При этом состоялись плодотворные дискуссии, продемонстрировавшие актуальность их наследия для современных историко-философских штудий. В рамках культурной программы иностранные гости посетили Эрмитаж, совершили традиционную поездку по рекам и каналам Санкт-Петербурга, побывали на концерте джазовой музыки в Государственной академической Капелле.

Важным итогом прошедшей конференции явилось создание международного общества св. Григория Паламы, в рамках которого планируется ежегодно проводить научные мероприятия, посвященные исследованиям его учения.

**I. Духовный опыт Майстера Экхарта и св. Григория Паламы  
в истории христианского богословия и философствования**

**А.Г. Погоняйло**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
arogoniailo@gmail.com*

**ПОКАЯНИЕ КАК ОПЫТ СЕБЯ**

Опыт — это всегда опыт *целого*, которому мы *принадлежим* (в которое «заброшены»), но которого *не знаем* как целое. В этом смысле любой опыт — мистический. Одновременно это *опыт себя*, на языке христианства — *метанойа*, покаяние. Майстер Экхарт и Григорий Палама говорят об этом опыте по-разному: для первого главное слово — «отрешенность», для второго «внятие», понимаемое как «введение ума в тело». Несмотря на различие этого опыта в восточном и западном монашестве, существует общность средневекового богословского дискурса, артикулирующего мир как иерархию сущих.

*Ключевые слова:* обращение, опыт себя, мир, энергия, мистика, аскеза.

*Aleksandr Pogonjajlo*

**Repentance as experience of yourself**

Any experience can only be understood as the experience of the whole which we belong to, but never recognize as such. From this point of view every experience is mystical. At the same time it is the experience of being ourselves. The Christians call it metanoia or repentance. Meister Echart and Gregory Palamas approach this experience differently. The former`s most significant word is “detachment”, the latter emphasizes “mind intruding into the body”. However the difference of this experience in Eastern and Western monastic life exists above the deeper medieval theological discourse consent, which articulates the World as an hierarchy of entities.

*Key words:* transformation, experience of yourself, the world, the energy, mysticism, asceticism

В теме нашей конференции встали рядом имена двух современников, один был старше другого на 36 лет, они жили в разных концах тогдашнего христианского мира и ничего, естественно, друг о друге не знали. Вместе в наших глазах их свело последующее развитие событий, и, оглядываясь из нашего теперь уже XXI века на тот далекий XIV — а нас от него отделяют семь столетий долгого и трудного пути, пройденного Западом как дальше на Запад (в Западные Индии), так и обратно на Восток, вплоть до Востока Дальнего, — так вот, обозревая этот путь, мы представляем себе две упомянутые фигуры как некие точки, в которых для нас кристаллизуется вековой опыт двух традиций — западного и восточного христианства, католичества и православия. Необозримость открывшейся перспективы побуждает нас к тому, чтобы не спешить с формулировками и выводами относительно актуальности тогдашнего монашеского духовного опыта. Задаваясь вопросом о его актуальности, т. е. значимости для нас, излишне задуматься о том, а что мы, собственно говоря,

хотим услышать в ответ, когда задаемся таким вопросом? Отчего этот вопрос для нас важен? Желаем ли мы утвердиться в собственной автохтонной традиции, обличая Запад — тот, который не мы, или, напротив, выказать себя западниками? Или наша цель некий синтез... Или, убавив градус универсализма, мы хотим просто знать свою историю, изучать тот давний монашеский опыт в той мере, в какой он оказывается нам доступен? Я бы лично высказался за последнее нехитрое пожелание, но только с той оговоркой, с которой, я думаю, согласятся присутствующие, а именно, что такое изучение всегда так или иначе осуществляется нами *из некоего целого* — назовем его нашей культурой, образом мысли, менталитетом, или образом жизни — которому мы принадлежим, хотя, может быть, и не отдаем себе в том отчета, но которого никогда не знаем в качестве целого. Наш опыт, или опыт вообще, всегда завершен как незавершенный. Понятие опыта скрывает в себе парадокс части и целого, — той части, которая изнутри целого спрашивает о том, каково оно в целом: парадокс зрителя и участника великой драмы существования.

Индущируемая нами самими целостность мира властвует над нами. Говоря об этой власти целого, названной у Хайдеггера мироправлением, я в последнюю очередь имею в виду идеологические установки, современную или не очень современную идеологию — любую. Разные идеологии, которые, так или иначе, суть мысли в голове, — они потом, после мироправления. Правят не идеи, а верования. Впрочем, это так, согласно Ортеге-и-Гассету (идеи имеют, а в верованиях пребывают), для которого идеи — мысли в голове. Но если вернуться к Платону, то получается наоборот: все сущее стоит в идеях, они — его устои.

Итак, любой наш опыт, любое постижение и понимание, любое действие и претерпевание, вообще возможность как-то вести себя, т. е. сама возможность опыта, обусловлены этой странной *действительностью/действенностью* (старое значение «актуальности») целого, которого в целом никто из нас не видел и не увидит, да и редко кто задумывался о его целостности. А если задумывался, становился философом. Этой парадоксальной целостностью мира-как-целого всякий опыт всегда уже завершен как открытость опыту. Так это для любого опыта, какой ни взять: посадку яблони, написание SMS-ки или что-нибудь еще. Если мы вообще что-нибудь понимаем, например, стих из гимна св. Амвросия “Deus creator omnium”,<sup>1</sup> мы понимаем это что-то из целого, которого не знаем и о котором не думаем.

Так, всякое сочинение, к примеру, дипломное, с самого начала, с самой своей первой фразы, как и сама фраза, пишется (произносится) из соображений целого, к которому еще только надо прийти. Живописец проверяет правильность мазка, рисовальщик — штриха, исходя из целого, которого он не видит, ни внутри себя, ни снаружи. Муза диктует поэту из незнаемого им целого. Пророк пророчествует из божественного Слова, а оно, уж точно, всецелое. По Гегелю, философ тогда мыслит самостоятельно, когда не вкладывает в свои мысли ничего от себя, т. е. мыслит из Понятия, в котором уже обрело себя мышление как деятельность всеобщего.

---

<sup>1</sup> Августин А. Исповедь. М.: Renaissance, 1991. С. 304–305; S. Augustin Conf. XI, XXVII, 35–36. «В тебе, душа моя, измеряю я время».

Вот этот *опыт целого*, который одновременно есть *опыт себя самого*, и описывают наши мистики: рейнский и византийский. Только у них этот опыт монашеский. Опыт молитвы и покаяния.

Речь идет о христианской мистике Логоса. Сотворивший мир божественный Глагол<sup>2</sup> в данном случае и есть то всецелое, из которого Экхарт и Палама мыслят все, что ни есть. Обернуться на это всецелое, соотнести себя с ним, осознать себя и свое бытие произведением бытия божественного и в нем — в божественном бытии — как своим *устое* продолжающимся, — таково содержание духовного монашеского опыта. И я не думаю, что нам этот опыт так уж близок, так уж понятен и так уж кристально ясен.

Ведь как обычно считается: есть некто и у этого некто есть какой-то опыт. Сам некто существует в качестве субъекта опыта прежде опыта, который он получает или не получает (и тогда он — субъект неопытный). Соответственно, если этот опыт — покаяние, то для нас это значит, что некто кается, раскаивается в том, что он сделал, испытывает чувство вины, хочет поправить дело, исправиться. Такое раскаяние может иметь большое значение и для кающегося, и для окружающих, но само по себе оно — не более чем чье-то состояние души. А состояния души — дела субъективные, кому-то, может быть, интересные, но именно как чьи-то психические состояния, состояния какого-то субъекта опыта. Это — психология, отношение ее к онтологии косвенное.

Но покаяние, о котором у нас речь, или *метанойа*, — не раскаяние как состояние чьей-то психики, хотя и оно тоже, но мирообразующий акт, опыт, созидающий субъекта опыта, — равно его (опыта) субъекта и объекта. То есть, *событие* в собственном смысле, иначе, событие онто-логическое: сбывание мира и нас в нем.

Монахи много чего рассказали о том, что они переживали, о чем говорили и о чём молчали, претворяя пережитое в описание, осмысляя свой опыт в богословских категориях. Но тот, кто позже будет описывать засвидетельствованный монахом опыт, неизбежно будет тоже исходить из опыта целостности, однако уже совершенно другой, своей целостности. И якобы непредвзятое его описание окажется очень даже предвзятым, — буквально продиктованным теми действующими «по умолчанию» установками, которые позволяют новоевропейскому ученому считать свой труд объективным и беспристрастным. Таким объективным описанием будут, например, труды Мирчи Элиаде, из которых мы узнаем, в частности, о том, что в разных религиях богоявление (эпифания или теофания) обычно сопровождается свечением божества и много других интересных фактов и подробностей. Равным образом мистический религиозный опыт может быть описан в терминах коллективного бессознательного, архетипов... и т. д. Что тут остается «за кадром», так это та актуальная (действующая сейчас) целостность мира, которая обеспечивает возможность таких вот объективных описаний. О ней, о том, как и почему я могу описывать опыт другой эпохи именно так, как я это делаю, даже не спрошено.

---

<sup>2</sup> По формуле Ансельма Кентерберийского, сотворение мира есть «изречение» вещей Богом, *rerum locutio*.

Меж тем власть целого всегда была главным вопросом для философии. Если вспомнить платоновскую пещеру из начала седьмой книги «Государства», то вот он, очень, правда, общий ответ на вопрос об *актуальности, т. е. действительности*, в XXI веке духовного опыта мистиков XIV века. Он провоцирует, подбивает нас обернуться на себя и — тем самым — на содержащее нас целое (пещера), которого мы не знаем.

Сошлюсь еще раз на Хайдеггера, у которого опыт себя (такого выражения у Хайдеггера нет, но суть дела та же, потому что имеется в виду не что иное, как вот этот самый парадоксальный шаг от себя к себе) называется *вступлением в событие мироправления*. Станным образом наше бытие в мире<sup>3</sup> всегда требует вступления в событие мироправления. Нам всегда еще только надо *стать теми, кто мы есть*. Мы есть как опоминающиеся, приходящие в себя. И в этом смысле монашеский опыт Экхарта и Паламы — это также и наш опыт. Оборачиваясь на них, мы отождествляем себя с собой: приходим в себя, и тогда их опыт — это наш опыт. Их опыт для нас актуален как выводящий нас в нашу собственную действительность, разумеется, иную.

Остановимся на различиях. Для нас покаяние — это примерно тоже, что и раскаяние, феномен психический, состояние психики, определяющее дальнейшее поведение субъекта. Но монашеский опыт себя, как сказано, — не только психическое состояние, хотя и оно тоже, но в первую очередь *опыт такого себя, какового до опыта себя не было*.

*Метанойа* — «перемена ума», или, как предпочитает выражаться Сергей Сергеевич Хоружий, «премена ума», но опять-таки не в общепринятом смысле «изменения образа мыслей», «менталитета», а *премена-преобразование*, или лучше, *преображение* (*transfiguratio*) всего существа, считающееся *рождением в духе*, ибо метанойа впервые *делает собой*, устанавливая в бытии и размещая в мире. Метанойа, таким образом, рассматривается как событие онтологическое, как реальная онтология становления собой в истине, или *процедура истины*.

В такой процедуре истины не только впервые собой становятся, но и обретают — впервые — мир, — тот, в который находят себя всегда уже заброшенными. Я хочу еще раз подчеркнуть, что подобное духовное упражнение никоим образом не сводится к рефлексии, *рефлексивному акту сознания*, понимаемому как *самосознание*. Если это и рефлексия, то, так сказать, дорефлексивная, понятая буквально, — как *преображающее обращение*, описанное задолго до Декарта,<sup>4</sup> Платоном. Но у Платона оно не было, собственно, покаянием, т. е. *христианским* обращением, а являло собой *τέχνη περίσώουης*,<sup>5</sup> *искусство обращения* просто, которое мыслилось как *диалектическая пайдейя*. И хотя *покаянием* оно не было, но без выведения человека «из себя», буквально, доведения его до «белого каления», не обходилось, — вспомните Сократа, снискавшего столь пылкую любовь соотечественников.

---

<sup>3</sup> Как существо мирообразующее — *weltbildend* — человек может быть собой только в целом мира.

<sup>4</sup> У которого *cogito* тоже не самосознание, но именно мышление себя мыслящим (что-то), *cogito me cogitare*.

<sup>5</sup> Rep. 518 d; Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 3, М.: Мысль, 1994. С. 299.

Майстер Экхарт (ок. 1260–1328) описывает свой опыт себя приблизительно в таких выражениях: Бог-Слово *сам* рождается в твоей душе при том, однако, условии, что ты освободил ее от всех образов, *включая образ Бога, и не только от образов, но и от самих душевных сил* (способностей), — и тогда *ты рождаешься вместе с Ним* как сын Небесного Отца, и тебе дает он *власть*. А если Он рождается не в тебе, то какая тебе от этого польза?<sup>6</sup>

Св. Григорий Палама (1296–1359) выражается иначе; он приводит определение св. Иоанна Лествичника: «исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное».<sup>7</sup> У самого св. Иоанна читаем: «Исихаст есть тот, кто из всех сил стремится ввести бестелесное в телесный дом, — невероятность! В своей охоте он стережет мышь, мышь умопостигаемую, мысль исихаста. Пусть тебе не покажется презренным это сравнение; а если покажется, значит, ты еще не знал исихии».<sup>8</sup>

Св. Иоанн уподобляет исихаста коту, стерегущему мышь. Мышка юркая, ее так просто не изловишь. Мысль тоже юркая, но ее надо исхитриться поймать, чтобы вместе с ней уловить — не теоретически (!?) — сущность ума (ведь мысль — действие ума, и одно дело *сущность* ума, другое — его *действия*, т. е. *энергии*). Изловить же сущность ума следует для того, чтобы ввести ее управителем в тело.<sup>9</sup>

«Нетейоретическое» уловление сущности ума, — вопрос вопросов. Ведь, для античного мыслителя сущность это как раз то, что открывается умному видению (теория) как «эта вещь», стоящая в своем устое — эйдосе. Это *ноэма*, а не само мышление, *ноэсис*, сущность которого и подлежит уловлению в исихазме. В «Алкивиаде I» Платон говорит об уловлении сущности души (ума), что это что-то вроде того, как если бы глазу сказали, увидь сам себя.<sup>10</sup>

Тем не менее, ум себя знает. Он знает себя общим знаменателем всего (мудрость в том, чтобы знать все как одно); ум — царь в голове. Вселяясь управителем в телесный дом, ум координирует все душевные способности, подчиняя их богопознанию, понятому опять же не созерцательно-теоретически, а как захваченность, устремленность к Богу. Совершенствование рассуждающей способности Палама называет трезвением.

Но ведь мы и так умны, — до всякого обращения. Мы многое знаем, многое можем, многое понимаем. Почему же необходимо это уловление сущности ума и вторичное введение его в тело? Потому, говорит Палама, что сама по се-

<sup>6</sup> См.: Мейстер Экхарт. *Духовные проповеди и рассуждения*. М.: Мусажет, 1912. Репринт: М.: Политиздат, 1991. С. 11–12, 17, 21, 24–25.

<sup>7</sup> Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолвствующих*. М.: Канон, 1995. С. 46.

<sup>8</sup> Лествица 27; PG 88, 1097 В; См. также: Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолвствующих*. С. 46–47 (примечание В.В. Бибихина).

<sup>9</sup> Противостоя «закону греха», пишет св. Григорий Палама, мы вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа, для чувств — воздержание, для страстной части души — любовь, «рассуждающую способность мы тоже совершенствуем, выгоняя все, что мешает мыслям стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем трезвением» См.: Св. Григорий Палама. *Ук. соч.* С. 42.

<sup>10</sup> Alc. 132 d; Платон. *Соч. в 4 тт.* Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 262.

бе «раздельность материи» неспособна вместить сущность ума.<sup>11</sup> Но вместе с тем, сущность ума вместима только такой материей, которая живет образом жизни, соответствующим «слиянию ума и тела».<sup>12</sup>

Кажется, это основное положение исихазма и главный пункт его расхождений с монашескими практиками себя на Западе.<sup>13</sup> Там Бог-Слово рождается в душе, отрешившейся от всех сил и способностей; здесь силы и способности души не только продолжают действовать в теле, но и сама «сущность ума», т. е. его субстанция, вмещается с помощью этих способностей не в чем ином, как в материи, «живущей образом жизни, который соответствует слиянию ума и тела». Премена ума совершается по способу введения бестелесного в телесное.<sup>14</sup>

У Майстера Экхарта отрешенность — главная добродетель. Когда ты отрешись от себя и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь. Истина приходит сама, как тать в ночи, но к ее приходу надо быть готовым.

У Паламы на месте отрешенности — *внятиe*, введение ума в тело, которое — в качестве живого — уже есть ум в теле. Но ум необходимо сделать *господином над телом в самом теле*, тогда он преобразит его. Это и будет *обожением*, насколько оно доступно сотворенному.

Различия в опыте влекут за собой различия в концептуальном его осмыслении, в догматике.

Майстер Экхарт пишет (в предисловии к *Трехчастному труду*): «Об общих понятиях,<sup>15</sup> скажем, о бытии, единстве, истине, мудрости, благе и о подобном, ни в коем случае нельзя судить и составлять представление, основываясь

---

<sup>11</sup> «Замечаешь, брат, что даже если не духовно, а просто по-человечески разобрать дело, все равно выходит, что для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно «монахами» [«едиными»] по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум в тело и сдерживать его там? Особенно уместно учить смотреть в самих себя и посредством дыхания вводить собственный ум вовнутрь начинающих. Поэтому ни один разумный человек не отсоветует какими-нибудь приемами сосредоточить ум в себе монаху, который еще не умеет видеть самого себя». Несосредоточенный ум «постоянно скачет»..., «нет ничего более трудноуловимого и летучего, чем ... собственный ум» См.: Св. Григорий Палама. Ук. соч. С. 47.

<sup>12</sup> «Как еще иначе вместить в себя ум, который облачается в тело и, уподобляя себе природный вид тела, размещается во всей его оформленной материи? Внешность и раздельность этой материи не могут вместить сущности ума, если эта материя не будет жить, причем таким образом жизни, который соответствует слиянию ума и тела» См.: Св. Григорий Палама. Ук. соч. С.47.

<sup>13</sup> Опыт себя и практики себя — вещи разные. Опыт себя универсален, практики себя — ритуально закрепленные и так или иначе узаконенные традицией формы этого опыта.

<sup>14</sup> Ср.: конец примечания В.В. Бибихина: «... человек, возможно, никогда не поймет, как совершается связь духа с телом, но он тем более должен в таком случае всегда хранить и укреплять ее в себе, по мере сил ведя образ жизни, не разрывающий ум и тело» См.: Св. Григорий Палама. Ук. соч. С. 47.

<sup>15</sup> Забудем на время о реализме и номинализме. Понятия — общие в том смысле, в котором понимание раньше объяснения. Общность понимания создает возможность объяснения, не наоборот. Я ничего не могу объяснить тому, кто меня уже заранее не понимает, т. е. каким-то образом не знает того, что знаю я. Знание, по Платону, есть припоминание.

на способе существования и природе акциденций, *восприемлющих бытие в субъекте* и через субъект и посредством его акциденций и сущих после него и обретающих бытие в силу своей соотнесенности с ним. <...> Совершенно иначе обстоит дело с упомянутыми общими понятиями. Само бытие и то, что тождественно с ним, *вплоть до возможности обращаться в него*, не последуют вещам в качестве чего-то позднейшего, но предшествуют всему в вещах. Ибо само бытие не получает то, что оно есть, в чем-то, от чего и через что-то, оно не приходит извне и ни к чему не присоединяется, однако предшествует и существует прежде всего. <...> Бытие как таковое *относится ко всему как осуществление и совершенство, и оно есть действительность как всех вещей, так и форм*» (Курсив мой. А.П.).<sup>16</sup>

О бытии не судят, исходя из способа бытия акциденций, которые восприемлют бытие в субъекте, т. е. в своем *под-лежащем*, в существующей вещи. Путь к совершенству — *обращение к бытию самому по себе*, которое раньше конечных вещей и — тем самым — их осуществление и действительность. Смысл *обращения* к бытию как «всеобщему субъекту» ухватывается в схоластике термином *формальное*, или *актуальное*, понятие *сущего*; тогда как *объективное* его понятие — это понятие сущего в целом как стоящего *перед оком ума*. Последнее, по Суаресу, и составляет собственный предмет метафизики как *созерцательной* науки.

В чем смысл такого разделения? Христианство победило не как философия, хотя победив, принялось объяснять себя на языке созерцательной — другой тогда не было — философии, на языке «знания причин». Собственный же язык религии — *логос авторитета*, дискурс божественных императивов, устанавливающих систему запретов, каковые суть пункты общественного договора (завета). Обязуясь выполнять их (завет с Богом), человек становится частью «избранного народа», которому Бог покровительствует. Порядок авторитета — такая *онто-логия*, в которой приоритетно *установление*, и коль скоро первый установитель в креационистских религиях — неотмирный Бог-творец, то все сущее выстраивается в некую *иерархию*, лестницу священноначалия, — *порядок держателей авторитета неотмирного Творца* всего, что ни есть.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Майстер Экхарт. *Об отрешенности*. М. — СПб: Университетская книга, 2001. С. 55–56.

<sup>17</sup> Тот, к Кому обращаются, опознается в самом событии обращения, и им же — обращением — учреждается обращающийся в своем новом статусе. Св. Бонавентура выражает это так: «мы поднимаемся, благодаря поднимающей нас силе». Мы поднимаемся сами, но само усилие наше возможно как «поднимающая нас сила», т. е. только когда мы сами усилимся, Бог нас подымет (точнее, уже поднял, спас). А это и есть не что иное, как соработничество, христианская синергия Бога и человека: Бог идет навстречу человеку (жертвуя Сыном, т. е. это не насильственное жертвоприношение, а самопожертвование, останавливающее эскалацию насилия), когда человек идет навстречу Богу. Богу нужно, чтобы человек пришел к нему сам, а не был бы приведен насильно. То есть совлек бы с себя «ветхого Адама», облекшись в «Адама нового». Иными словами, «сам» в христианстве, как восточном, так и западном, изначально сопряжено с «не сам»: сам — когда не сам, когда от себя отказался, отрешился не только от всех своих желаний и всего «внешнего», не только от представлений о Боге, от всякого Его образа, но и — требует Майстер Экхарт, — от самих своих душевных сил и способностей. Пожертвовал собой. Тогда сам Бог-Слово рождается в твоей душе, а Он — Истина.

Попытки *созерцательного* осмысления такого порядка неизбежно упираются как в свою границу в непреложность *установления* («Павел установил» — у Тертуллиана), и созерцательная *логика сущности* неизбежно подчиняется *логике поступка*, делания — божественного и человеческого (У исихастов — умное делание). Такое положение дел превращает созерцательную философию в служанку богословия (богословия-славословия, богословия догматического, а потом, в схоластике, уже и теоретического). По этой причине современник Майстера Экхарта брат Иоанн (Иоанн Дунс Скот, 1266–1308) делит метафизику на «нашу» и «не нашу»: *наша* метафизика как дисциплина *созерцательная* (ее предмет — объективное понятие сущего; у Дунса Скота — сущее как первый предмет ума, данный до всех последующих разделений: «однозначность бытия») не совпадает с *нашим* же богословием, делом спасения. Хотя она ему помогает. В божественном же бесконечном уме обе «дисциплины» составляют одну. Примат богооткровенного «практического» знания над метафизическим — неизменная черта всех схоластических направлений, и, разумеется, также и томистской школы, к которой принадлежал Майстер Экхарт.

А вот что пишет Палама: «...беседа с Моисеем, Бог сказал не «Я есмь сущность», а «Я есмь сущий», не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе все бытие».<sup>18</sup> Бог является потому, что *действует*, является как *действительно действующий*, присутствующий всецело в каждом из своих *действий (энергий)*.<sup>19</sup> Раз Бог прост по определению, т. е. всецело присутствует в каждой из своих энергий, то Божественные энергии не могут быть признаны тварными, хотя они — не сама сущность Бога. Духовный свет Преображения есть такая действительность/энергия, и он, согласно Паламе, *видим* праведниками. Это видение нельзя понимать в переносном смысле; духовное зрение — не метафора. Бога видеть нельзя, а нетварные энергии можно. Одухотворенное тело праведника (Серафим Саровский) тоже светится. Надо отделять сущность Бога от Его же энергий...

Но какое значение аристотелевой «сущности» ни взять, отмечает Алексей Григорьевич Черняков, сущее может отличаться от своей сущности только материей, которая немыслима в Боге.<sup>20</sup> Одни и те же греческие слова употребляются у Аристотеля и Григория Паламы омонимично.<sup>21</sup> «Косвенным образом» полагаемая дифференция энергии и сущности в Боге, более того, допущение множественности божественных энергий представляется А.Г. Чернякову «серьезным пунктом расхождения византийских и западных богословов, ведь для последних Бог — в своем онто-теологическом именовании — *actus purus* (здесь важны оба термина)».<sup>22</sup> Это не означает, что содержащиеся омонимы контексты можно «сталкивать лбами», не отдавая себе отчета в том, что мы имеем дело с разнородными типами смыслополагания, «эти два способа

<sup>18</sup> *Триада III, II, 12; Св. Григорий Палама. Ук. соч. С. 316.*

<sup>19</sup> *Будем называть это пантеизмом? Слово «пантеизм» надо убрать из философского лексикона как вредное.*

<sup>20</sup> *Черняков А.Г. Онтология времени. СПб: ВРФШ. 2001. С. 146–147.*

<sup>21</sup> *Там же. Далее речь о том, что тексты томистской школы живут в среде понятий аристотелевской метафизики, и, хотя Григорий Палама пишет по-гречески, он гораздо дальше от Аристотеля, чем Альберт или Фома.*

<sup>22</sup> *Там же.*

говорить о Боге нельзя соотносить друг с другом так, будто для них уже существует единое пространство мысли, в котором они могут встретиться». То есть это единое пространство мысли надо еще создать. Серьезный шаг в этом направлении, по мнению Чернякова, сделал Сергей Сергеевич Хоружий (следует ссылаться на работу Хоружего «К феноменологии аскезы»)<sup>23</sup>

Переведший «Триады» Владимир Вениаминович Бибихин без обиняков говорит о том, что положение о нетварных энергиях — самый непроработанный догмат православия, догматическая ошибка, хотя и чрезвычайно продуктивная.<sup>24</sup> Сказанное В.В. Бибихиным о паламизме категорически отвергает С.С. Хоружий...<sup>25</sup>

От Майстера Экхарта протягивается ниточка к Николаю Кузанскому, к его «Видению Бога», где Бог — *субъект и объект* видения. Бог виден как скрытый «стеной невидимого видения», за которой все противоположности сотворенного мира суть одно и то же. В сравнении с этой абсолютной мерой всего сущего (божественной бесконечностью), являющей себя во всякой вещи как ее основание, все остальные мерки оказываются относительными. Здесь — концептуальная основа будущей метафизики механицизма, фундамента новой — уже новоевропейской — науки, превратившей природу в предмет науки путем изгнания из нее «субстанциальных качеств», иными словами, всего «душевного».

От Паламы и исихастской традиции ниточка никуда не тянется, хотя традиция не прерывается в монашеской и религиозной жизни, а положение о нетварных энергиях входит в догматику православия. Но само монашество и религиозная жизнь ныне отодвинуты на периферию культуры в мире, ставшем «картиной». В познании природы ныне все еще осуществляет диктат физико-математическое естествознание с его впечатляющими успехами, и возвращение к старой симпатической натурфилософии невозможно.

---

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> «Я решусь сразу сказать свою мысль. Различение сущности и энергии в Боге ... необоснованно, а главное, не нужно». См.: Бибихин В.В. Энергия. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2010. С. 138 и сл.

<sup>25</sup>Его собственная концепция, изложенная им еще весной 1995 года в Германии, и с тех пор воспроизводимая, в частности, на прошлогодней конференции, посвященной памяти В.В. Бибихина выглядит так: базовой структурой всей европейской метафизики является триада «возможность — энергия (действие, деятельность, осуществление) — энтелехия (действительность, осуществленность)».<sup>25</sup> Средний термин в этой триаде — энергия — может располагаться ближе к «возможности», и тогда он означает «начинающее усилие актуализации», «исхождение из безграничного многообразия возможностей». Близость к дюнамис делает ее динамическим началом. И такова парадигма современной неэссенциалистской философии, в которой Хоружий находит точки соприкосновения с неклассической физикой. Эссенциалистская же парадигма (вся западная классическая философия) «располагает» энергию ближе к энтелехии, осуществленности. С.С. Хоружий выстраивает некую неэссенциалистскую антропологию, черпающую вдохновение в восточном мистико-аскетическом опыте и оригинальным образом сопрягающую этот опыт с фундаментальной онтологией Хайдеггера. Первая заявка на такую антропологию — «Диптих безмолвия» (См.: Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991).

Тем не менее, вопрос об основаниях физико-математического естествознания возникает как насущный прежде всего в самом этом естествознании. И тогда понятно, почему Палама кажется актуальным для современной философии, считает ли она себя религиозной или нет. Западный Рим только в Новое время, действительно, стал миром, осуществил мировое господство. И, похоже, что в наши дни этому господству приходит конец. Хайдеггер говорит о метафизике как о судьбе Запада. Господство Рима над миром тем и было обеспечено, что путь, пройденный им «от греков» к нам, привел к *миру-картине*, в котором бурное развитие науки и техники имело своим основанием вот эту самую *процедуру истины*, связанную с *изгнанием всего душеподобного из природы* и превращением ее в объект исследования, испытания и приложения сил, не исключая человеческую природу, пытающуюся — безуспешно — укрыться в «гуманитарной» сфере (метафизика механицизма). Паламизм с его «образом жизни по способу слияния ума и тела» может показаться некой альтернативой...

Вряд ли это альтернатива. «Шаг назад» если и нужен, то более широкий. Обе ветви средневековой христианской мистики Логоса, как западная, так и восточная, были разными ветвями одной и той же христианской мистики Логоса. Паламизм, он — там, в общих для Запада и Востока средневековых представлениях о мире как о священноначалии, всеобщей иерархии сущих, где Бог — тоже Сущий, хотя и Сверх-сущий. Как говорит Хайдеггер, это бог онто-теологический, и Богу божественному тесно в такой иерархии. Тесно потому, что идея священноначалия *нейтрализует парадокс* обращения, перемещая апоприи, с ним связанные, в *сущее* начало всего сущего и запирая их в нем, укрощая, одомашнивая. Но подлинно неэссенциалистская онтология (т. е. отличающая сущее от бытия) укоренена в *безосновности*.<sup>26</sup>

*Опыт себя* как подлинное *событие* не выводим ни из чего: ни из «еврейского закона», ни из «эллинской мудрости», в чем согласны апостол Павел и Ален Бадью.<sup>27</sup> Можно добавить, что он также не выводим из мудрости христианской, поскольку она сама и есть в первую очередь этот *опыт*, а потом уже те или иные его *концептуализации*. Не опыт из науки, хотя бы и ортодоксии, а наука из опыта, фундаментального для всякой эпохи *опыта себя*.<sup>28</sup>

Монашеский опыт богопознания есть опыт богообщения. Как и ортодоксия, выделяющая из себя ереси и отделяющая себя от них (догматическое богословие), монашеский опыт чреват ересью. Майстер Экхарт должен был оправдываться перед Курией, не избежал в свое время обвинений в ереси и Палама.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Речь идет об онтологической дифференции.

<sup>27</sup> Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М — СПб: Университетская книга, 1999.

<sup>28</sup> Тем не менее, своим узаконением и ритуализацией, без которых он остался бы личным душевным переживанием, религиозный опыт себя обязан именно ортодоксии, догматическому богословию. Поэтому нельзя противопоставлять друг другу мистический опыт и богословие. Об этом см.: Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 95–259.

<sup>29</sup> Еретические потенции религиозного опыта себя связаны с тем, что он представляет собой само усилие обращения к Творцу, он — практика, хотя и ритуализованная, но именно как ритуализованная, как узаконенная традицией практика себя, он предпола-

Рассмотрение христианского обращения как опыта себя позволяет, с одной стороны, сопоставить восточную и западную мистико-аскетические традиции, не сталкивая при этом их «лбами», но создавая то единое пространство мысли, в котором эти разные процедуры истины обнаруживают как общность, так и специфику. А с другой стороны, такое рассмотрение лишает нас «преимущества» фиктивного «стороннего наблюдателя», но заставляет спросить о нас самих, о нашей собственной «процедуре истины».

Актуальность прошлого духовного опыта заключается не в том, чтобы каким-либо образом присвоить его себе или «взять на вооружение», — такое попросту невозможно. Актуальность его в том, что он актуален как прошлый, ставший прошлым только сейчас, — в нашем опыте себя.

---

*гает разрыв с традицией, каковым она — традиция — и держится. Пример тому — оказавшееся возможным в свое время воцерковление монашества, признание авторитета отшельников, не только ведь от мира ушедших, но и от Церкви (!): иерархи сочли, что эти подвижники личным духовным опытом (опыт — подвиг подвижничества) укрепляют ее авторитет.*

**Константинос Афанасопулос**

Открытый университет Глазго, Объединенное Королевство  
*c.athanasopoulos@open.ac.uk*

**МРАК НЕВЕДЕНИЯ У ЭКХАРТА И ПАЛАМЫ:  
ДИСКУССИЯ ОБ АРЕОПАГИТСКОЙ НЕВЫРАЗИМОСТИ И ЕЕ ЗНАЧЕНИИ  
ДЛЯ ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКИ<sup>30</sup>**

Оба и Экхарт, и Палама используют в их мистической философии и мистической теологии невыразимость Бога в качестве представленной ареопагитским «мраком неведения» (*Γνῶφος Ἀγνώσιος*). Я хочу утвердить, что их использование невыразимости значительно отличается от использования этого термина в современном аналитическом дискурсе о неизвестном Боге. Используя «О достоверности» Витгенштейна, я перейду к следующему исследованию: дают ли Майстер Экхарт и святитель Григорий Палама аналогичные или сопоставимые оценки невыразимости и «мрака неведения»? б) можем ли мы использовать наш современный философский и богословский дискурс для того, чтобы описать эти различия? в) какая оценка является предпочтительной для того, чтобы помочь нам понять «мрак неведения» в его значении в рамках ареопагитского корпуса как образа жизни и философского/богословского исследования?

*Ключевые слова:* невыразимость, мистика, мрак неведения, Экхарт, Палама, Витгенштейн

*Constantinos Athanasopoulos*

**The Cloud of Unknowing in Eckhart and Palamas:  
Discussion of Areopagitic Ineffability and its significance  
for Western and Eastern Christian Mysticism**

Both Eckhart and Palamas use ineffability of God as described by the Areopagetic "Cloud of Unknowing" (*Γνῶφος Ἀγνώσιος*) in their mystical philosophy and mystical theology. I wish to claim that their use of ineffability differs considerably from the use of this term in contemporary analytical discourse about the Unknown God. Using Wittgenstein's *On Certainty*, I will embark on the following investigation: a) Do Meister Eckhart and St Gregory Palamas provide similar or compatible accounts for ineffability and the Cloud of Unknowing? b) Can we use our contemporary philosophical and theological discourse to describe the differences? c) Which account is preferable to help us understand the Cloud of Unknowing in its Areopagetic Corpus meaning as a mode of life and philosophical/theological enquiry?

*Keywords:* Ineffability, Mysticism, Cloud of Unknowing, Eckhart, Palamas, Wittgenstein

*1. Экхарт и «мрак неведения»*

Экхарт в пятой проповеди утверждает, что человеческая душа имеет две способности: с помощью первой (интеллекта) душа постигает Святую Троицу

---

<sup>30</sup> Перевод с английского языка О.Э. Душина.

и становится единой с тем, что понимается и постигается.<sup>31</sup> С помощью второй (воли) она погружается в Неизвестное. Он описывает эту способность воли как ее сущностную характеристику и как более благородную, отмечая, что она принуждает мысль и все силы души к следованию за ней в этом союзе с Неизвестным.

В шестой проповеди, отметив, что праведность выше любви, смирения и сострадания (потому что Святой не может выйти из себя, а смирение состоит в самоуничижении), он приводит Боэция («Люди, почему вы ищете вне вас то, что находится внутри вас — спасение?») и Авиценну («дух, который действительно праведен, достигает такой возвышенной степени, что все, что он видит, реально, все, что он хочет, получает, и во всех его командах, ему повинуются») для того, чтобы заключить: «Когда свободный дух сотворен в истинной праведности, он обращает Бога к себе, и если была бы недосыгаема сфера контингентного, это предполагало бы свойства Бога. Но Бог не может расстаться с теми; все, что Он может сделать для праведного духа, придать Себя ему».<sup>32</sup> Экхарт считает молитву святому как молитву ни за что, потому что она не имеет никакого желания для чего-либо и не содержит ничего, от чего она хочет быть освобождена. Она теряет свою определенность и исчезает в Боге.<sup>33</sup> А на вопрос о том, кто, в самом деле, мог бы стать святым в таком смысле он отвечает: «Никто из тех, кто живет сейчас».<sup>34</sup>

Указанные выше положения эхом отражаются в подобных взглядах Экхарта в его проповедях и других работах. Известные позиции, которые гармонизируют и проливают свет на представленные пассажи Экхарта, являются следующими: «Совершенствование блаженства заключается в обоих: и знании и любви»<sup>35</sup> и его тезис о Неразличимости: «Бог есть скрытый, и душа любит быть скрываемой, то есть, чтобы быть и стать единым с Богом».<sup>36</sup> Именно этот тезис (тезис о Неразличимости) сформулирован в принципе *inquantum* («слова "поскольку" [*inquantum*], то есть удвоение, исключение из обсуждаемого термина всего, что является другим или чуждым ему согласно определенному основанию») и его своеобразная версия томистского тринитарного нон-дуализма, который в глазах судей стал причиной для его осуждения в Авиньоне и вылился в буллу, изданную папой Иоанном XXII в 1329 году.<sup>37</sup> Скрытое в тезисе о Неразличимости содержит опасность толкования личного существования верующего в качестве не отличающегося от существования Бога через мистический союз с Ним. И скрытое в его особенном тринитарном нон-дуализме заключает опасность

<sup>31</sup> *Meister Eckhart's Sermons / transl. by Claud Field. London: Allenson, 1909. P. 34–35.*

<sup>32</sup> *Ibid. P. 46–47.*

<sup>33</sup> *Ibid. P. 49.*

<sup>34</sup> *Ibid. P. 53.*

<sup>35</sup> *См.: Meister Eckhart. Selected Writings / transl. by Oliver Davies. Penguin Classics, 1994. P. 133; 241; 258–262.*

<sup>36</sup> *Meister Eckhart: Teacher and Preacher / transl. by Bernard McGinn. 1986. P. 172.*

<sup>37</sup> *Документы, относящиеся к осуждению Экхарта см.: Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence / trans. by Edmund Colledge and Bernard McGinn. 1981. P. 72; Bernard McGinn. Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries // Church History. Vol. 56, No. 1 (March 1987). P. 7–24.*

того, что Святой Дух является отношением любви между Отцом и Сыном. Именно эти позиции, которые позволили Смиуту утверждать, что Майстер Экхарт является средневековым гностиком,<sup>38</sup> а Картеру сравнивать позиции Экхарта с Дзен-Буддизмом (в частности с учением Китаро Нишида).<sup>39</sup>

Исходя из ранее изложенного, очевидно, что Майстер Экхарт считает «Неизвестность» или «Невыразимость» Бога в качестве важнейшего и решающего момента в мистическом единении с Богом. То, что я планирую исследовать здесь далее в отношении к мистическому учению Майстера Экхарта о единении с Неизвестным или Невыразимым Богом заключается в том, как это вписывается в ход последних дискуссий о Невыразимости и ареопагитском корпусе.

## 2. Джон Хик о Непознаваемости или Невыразимости Бога

Невыразимость Бога (Ineffability)<sup>40</sup> и как наилучшим образом необходимо толковать ее в ареопагитском корпусе является относительно недавней темой обсуждения. Она затрагивает три основных вопроса. 1. Являются ли имена Бога только метафорами? 2. Являются ли отсюда имена Бога отрицанием Бога? 3. Является ли отрицание имен Бога средством, с помощью которого люди возвращаются к и соединяются с Богом? Согласно Тимоти Д. Кнепперу, Хик и другие современные компаративные богословы, которые обращались к ареопагитскому корпусу с единственной целью найти некоторые общие концептуальные и методологические средства, совершают интерпретационные ошибки во всех этих трех основных вопросах.<sup>41</sup> Я хотел бы отметить, что вопрос, конечно же, не только интерпретационный. Если проблему Невыразимости Бога свести к тому, как наилучшим образом интерпретировать конкретные отрывки в ареопагитском корпусе, то она будет иметь сугубо техническое и терминологическое значение. Но это не тот случай. Ареопагитский корпус в значительной мере использовался всеми христианскими мистиками, как на Западе, так и на Востоке со времён Преподобного Максима Исповедника. Он использовался и на средневековом Западе после перевода ключевых текстов из ареопагитского корпуса и трудов Максима Исповедника Иоанном Скотом Эриугеной по просьбе Карла Лысого, и на византийском Востоке в ходе интенсивного использования ареопагитского корпуса и сочинений Преподобного Максима Исповедника в VII–XIV веках на VI и последующих Вселенских Соборах и исихастами.<sup>42</sup> Таким образом, я хочу подчеркнуть, что Невыразимость Бога,

---

<sup>38</sup> См.: Smith, Wolfgang. *Christian Gnosis: From St. Paul to Meister Eckhart*. 2008.

<sup>39</sup> См.: Carter, Robert E. *God and Nothingness // Philosophy East and West*. Vol. 59, No. 1 (January 2009). P. 1–21.

<sup>40</sup> «Ineffable» является старым английским словом, означающим «то, что невозможно выразить в словах» или «то, что не должно выражаться в словах».

<sup>41</sup> Knepper, Timothy D. *Three misuses of Dionysius for comparative theology // Religious Studies*, 45, 2009. P. 205–221.

<sup>42</sup> См.: Geanakoplos, Deno J. *Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West // Church History*, Vol. 38, No. 2, 1969. P. 150–163; Athanasopoulos, C. *The influence of Ps. Dionysius the Areopagite on Johannes Scotus Eriugena and St. Gregory Palamas: Goodness as Transcendence of Metaphysics // Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism / Ed. by Agnieszka Kijewska*. Lublin: KUL. 2004. P. 319–341.

по всей видимости, есть ключевой вопрос в понимании современных различий в концепциях Бога между христианским Западом и христианским Востоком.<sup>43</sup>

Хик сам для себя усложняет жизнь, когда утверждает, что он находит в ареопагитских текстах идею, что язык Писания метафорический, что воспринимать библейский язык буквально абсурдно, и что «функция этого метафорического языка состоит в том, чтобы привлечь нас на наш духовный путь».<sup>44</sup> Он, действительно, устанавливает здесь параллелизм с буддийской идеей *прауа* (искусных средств), утверждая, что и в буддийских, и в ареопагитских текстах «религиозные учения не являются вечными истинами, но идеями, адаптированными по отношению к нашему настоящему состоянию для того, чтобы привести нас к просвещению, а после, когда они достигли своей цели, они должны быть оставлены».<sup>45</sup> В своем ответе Кнепперу, Хик не отрицает, что его работа может быть истолкована таким образом, как истолковал ее Кнеппер, но добавляет, что в его (Хика) труде интерес состоит не в природе и в использовании Божественных Имен в ареопагитском корпусе, но прежде всего в том, как эти ареопагитские тексты относятся к использованию библейского языка.<sup>46</sup> Так вот, оценивая его (Хика) ответ Кнепперу, мы не можем не признать его неадекватным. Где источник Божественных Имен, если не в библейском языке? Мы используем Библию, чтобы найти имена Бога, лиц Святой Троицы, так что любой ответ такого рода, который предусматривает Хик, является неадекватным и есть просто попытка вывести нас из колеи соответствующей интерпретации ареопагитских текстов. Я не буду продолжать изучение требований Хика и Кнеппера, так как я не согласен с обоими в некоторых пунктах их тезисов. Я бы хотел только использовать идентификацию источников для неправильного толкования ареопагитского корпуса о невыразимости Бога, и подчеркнуть, как они могут быть использованы для поддержки тезиса Майстера Экхарта о Неразличимости. Хик пишет: «Следующий шаг был сделан столетия спустя Майстером Экхартом, когда он определил объект христианского богослужения и молитвы Богу в отличие от невыразимого Божества. "Бог и Божество, — говорит он, — являются столь отличными друг от друга, как небо и земля ... Бог действует. Божество нет". Он даже сделал следующий, еще более смелый шаг признания, что поскольку поклонение Богу является частично человеческим строительством, он (или она) существуют только в отношении к молитвенной общине. Таким образом, "до того, как появились творения, — говорит он, — Бог был не богом, но, скорее, он был тем, кем он был. Когда появились творения, чтобы быть, и стали сотворенным бытием, тогда уже Бог не был Богом, поскольку Он Сам в Себе, но Бог, как он есть с сотворенными существами". Он, таким образом, указывает на идею, что Бог Библии и религиозной жизни есть манифестация с точки зрения человека

---

<sup>43</sup> Я частично разработал мое понимание этих различий. См.: Athanasopoulos C. *St. Gregory Palamas as the response of Orthodox Mystical Theology to (Neo)Platonist and Aristotelian Metaphysics // Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy / Edited by C. Athanasopoulos and C. Schneider. Cambridge: James Clarke and Co, 2013. P. 50–67.*

<sup>44</sup> Hick, John. *Ineffability // Religious Studies. Vol. 36, No. 1, 2000. P. 39.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Hick, John. *Response to Knepper // Religious Studies. Vol. 45, 2009. P. 224.*

предельной божественной реальности, и то, как Он проявляется (ибо он был, всегда говорят, как человек), существует только в отношении поклоняющимся Ему». <sup>47</sup> Тем самым, это есть причина и предельное основание для тезиса Экхарта о Неразличимости: без него мы не были бы уверены, что мы можем соединиться с Богом в качестве предельной божественной реальности, но мы могли бы соединиться с Богом только в одном из Его проявлений через библейский язык (который для Хика и в ареопагитских текстах, и у Экхарта может быть только метафорическим).

Но так ли это? Время обратиться к св. Григорию Паламе.

### *3. Св. Григорий Палама и Непостижимость Бога*

Св. Григорий Палама в своих «Триадах в защиту священно-безмолствующих» (в его первом ответе на первый вопрос) провозглашает следующее: «как ясно сказал толкователь церковной иерархии Дионисий в книге о ней: “Уподобление Богу и единение с Ним, как учит божественное Писание, достигается лишь любовью к достопоклоняемым заповедям и их святым исполнениям”». <sup>48</sup> Непосредственно перед этим текстом, св. Григорий подчеркивает, что только самые чистые увидят Бога, и под этим он подразумевает, что только те, которые пытаются жить настолько совершенно, насколько возможно, добьются чистоты сердца, которая позволит им увидеть Бога. Познание человека очень ограничено и не позволяет кому-либо достичь совершенства. Сразу после процитированного выше текста, св. Григорий подчеркивает, что св. Иоанн Предтеча выше всех других пророков, а он жил как отшельник без комфорта и без образования в науках и философии. В том же ответе св. Григорий Палама устанавливает различие между двумя видами познания (или мудрости) Бога: знание о Боге, которое Бог имеет для себя (и это знание люди могут получить только как отблеск через божественную энергию и благодать в этом мире), и знание о Боге, которое «истинные философы» (ἀληθῶς φιλοσοφούντες) достигают, исследуя происхождение причин вещей и живя жизнью согласно с Евангелием, и через таинства Церкви. Заметьте, что он считает, что эта последняя форма знания есть низшая и чуждая истинному знанию и мудрости Бога, которая может быть достигнута только путем чистоты в сердце и благодаря божественной энергии и благодати. Следует также учесть, что обе эти формы познания Бога не имеют ничего общего с тем способом, которым идолопоклонники и неверующие понимают и исследуют истоки вещей в этом мире. Они не являются «истинными философами» и, таким образом, обречены на ошибки и на темноту в их умах. Далее, он производит четкое разграничение между тем, что является истинной мудростью и как она может быть обнаружена в Евангелиях и других боговдохновенных Писаниях, и тем, что является подделкой или «притворством» (δοκούσα) того, кто не только в

---

<sup>47</sup> Hick, John. *Ineffability // Religious Studies*. Vol. 36, No. 1, 2000. P. 39–40.

<sup>48</sup> Αγίου Γρηγορίου Παλαμά Ἀπαντα, ἐπιμ. Χρήστου, Τόμος 2ος, 1966, σελ. 68. [Русский перевод: Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова [В.В. Бибихина]. М.: Канон, 1995. С. 11 (История христианской мысли в памятниках)].

корне неверно делает, но также делает глупыми (μωραίνουσα) людей, которые в него верят.<sup>49</sup>

Из сказанного выше очевидно, что то, что св. Григорий Палама хотел бы подчеркнуть в связи с Непостижимостью Бога, не означает, что мы не можем знать Бога (там, где Бог является предельным Непознаваемым). Бог непостижим, потому что Троица находится за пределами нашего ограниченного понимания. Но это не значит, что Бог непознаваем или невыразим. Знание Бога возможно с чистым сердцем через таинства Церкви и Божественную благодать.

Таким образом, нет никакой потребности в тезисе Майстера Экхарта о Неразличимости. Мы не нуждаемся в том, чтобы быть неразличимыми, как Бог является неразличимым. Все, что нам необходимо сделать, заключается в том, чтобы быть чистыми в сердце и в полной мере участвовать в таинствах Церкви, чтобы быть в состоянии привлечь божественную благодать и силу. В своей Речи о Священном Свете (Περί Φωτός Ιερού) св. Григорий Палама подчеркивает, что ученики Иисуса видели Иисуса в Его сущности через Его излучающийся покров на горе Фавор. Этот свет был чувственным светом (αισθητόν), но он символизировал Сущность Иисуса как Бога. Таким образом, это был божественный свет, видимый человеческими глазами. А это значит, что ученики Иисуса соединились с Иисусом в течение этого короткого мига в их видении Его Сущности. Это для св. Григория Паламы возможно также как для всех святых, которые способны видеть (и знать) Бога непосредственно в этом мире, соединившись с Ним в соответствии с их силами настолько долго, насколько их силы позволяют им.<sup>50</sup> Важно также подчеркнуть, что непостижимость Бога (которая в теории св. Григория Паламы активно защищается) не является и не может быть основана на метафорическом прочтении библейского языка. И в содержании его текстов, и в его общем подходе св. Григорий Палама никогда не сомневается в буквальной истине и значении библейского языка, который он использует для того, чтобы доказать свои богословские положения. Он также признает снова и снова, что все Отцы Церкви (включая автора ареопагитских текстов), которых он цитирует, чтобы защитить свои богословские позиции, также верят в буквальную истинность значения Евангелия и других текстов Библии. Будучи далеким от синкретизма или компаративизма, он ясно дает понять, что есть только одна правда, и эта истина реализована в Евангелии и в других боговдохновенных трудах, которые Церковь принимает в качестве канонических библейских писаний. Для св. Григория Паламы нет ничего метафорического в Писании. Это позволило бы знанию в качестве "притворства" или поддельному знанию затуманить умы верующих, что вело бы от Бога, а не к истинному союзу с Ним.

Но имеются ли богословские основания для отклонения утверждений, сделанных Майстером Экхартом и Хиком? Я хочу также заявить, что есть определенные весомые философские основания, чтобы сделать так. С этой целью мы рассмотрим некоторые идеи, выдвинутые Витгенштейном.

<sup>49</sup> См.: *Άπαντα Αγίου Γρηγορίου Παλαμά, Τόμος 2ος, 1966, σελ. 114–115.*

<sup>50</sup> См.: *Άπαντα Αγίου Γρηγορίου Παλαμά, Τόμος 2ος, 1966, σελ. 411–567.*

## 4. «Дверная петля» Витгенштейна и православная мистика

Для многих Витгенштейн на сегодняшний день является наиболее опасным скептиком XX века, не только потому, что его лекции и работы вдохновили некоторых самых жестких скептиков (в первую очередь, Пола Фейерабенда, который просил считать его нео-пирронистом), но также потому, что его взгляды вызывают серьезные сомнения в уверенности, что ключевые ранние аналитические философы (например, Д.Э. Мур и Бертран Рассел) считали обыденным опытом (например: Это моя рука!) и математическими объектами.<sup>51</sup> В подборке записей с названием «О достоверности» его ученики собрали то, что, как они полагают, представляет позиции Витгенштейна в отношении к эпистемологии и скептицизму. В этой работе мы можем найти следующие тексты, имеющие принципиальное значение для нас: «Кто не уверен ни в одном факте, тот не может быть уверен и в смысле своих слов. Попытавшийся усомниться во всем не дошел бы до сомнения в чем-то. Игра в сомнение уже предполагает уверенность» (§§ 114-5; ср. §§ 514-5). «То есть *вопросы*, которые мы ставим, и наши сомнения зиждутся на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных [предложений]» (§ 341). «Однако дело не в том, что мы не *в состоянии* исследовать всего — и потому вынуждены довольствоваться определенными предпосылками. Если я хочу, чтобы дверь отворилась, петли должны быть закреплены» (§ 343).<sup>52</sup>

По существу, представляется, что ключевая мысль такова: когда вы должны обсуждать позицию, которая не очень достоверна, вам нужно найти что-то относительно более определенное, на чем вы будете основываться, так чтобы вы могли усомниться и проверить все остальное. Глобальный скептицизм просто не будет работать не только по практическим соображениям, но также и по теоретическим. Если во всем сомневаться, нет никакого смысла в использовании слов «сомнение» против «достоверности».

Я хочу заявить, что эта «дверная петля», на основании которой дверь Православной мистики может открываться, состоит в настойчивом требовании св. Григория Паламы о том, что Евангелия и другие библейские канонические тексты и таинства Церкви являются тем, что может позволить нам соединиться с Богом в мистическом образе жизни. Св. Григорий Палама жил в том столетии, когда установленные на Святой горе Афон исихастские практики и доктрины подверглись атаке со стороны новоприбывших средневековых схоластов Варлаама и его последователей. Св. Григорий Палама должен был защитить исихастские практики и богословские позиции, которые он хорошо знал и которые он практиковал в своей монашеской жизни. Для того чтобы сделать это, выступить против глобальной скептической атаки, которую пытался реализовать Варлаам (утверждая, что, по существу, монахи святого Афо-

<sup>51</sup> Я не буду делать селекцию в обширной литературе о скептицизме и Витгенштейне. Я лишь процитирую его оригинальную работу, которую я намерен использовать для моей интерпретации Витгенштейна: Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty* / Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright; transl. by D. Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969 [Русский перевод: Витгенштейн Л. О достоверности / Перевод Ю.А. Асеева, М.С. Козловой // Вопросы философии. 1991, № 2. С. 67–120].

<sup>52</sup> Витгенштейн Л. Ук. соч. С. 76, 92.

на были поклонниками своих пупков), Палама вынужден был найти подобные дверные петли в виде настоящего требования, что: а) библейские тексты имеют буквальный смысл, а не метафорический, б) чистые сердцем могут соединиться с Богом, «знать» Бога в этой жизни через личное участие в таинствах Церкви и божественные энергии, которые они могут воспринять на личном пути, и в) Бог остается непостижимым, потому что наше ограниченное понимание не может понять бесконечность Бога, но Он все же познаваем; Он познаваем, потому что Он выбирает принять человеческое тело и стать одним с нами, таким образом, предоставляя нам возможность онтологического спасения (которое было потеряно через наш грех в раю). Таинства Православной Церкви являются доступом к энергиям, с помощью которых люди с чистым и светлым сердцем могут видеть и знать Бога; это было в случае учеников Иисуса, когда они увидели его божественную сущность через чувственный свет, исходящий от его одежды; это также достигается Святыми, в то время когда они еще живы и когда они видят Бога в Его божественной сущности, и у нас есть свидетельства и записи в трудах Отцов Церкви об этом опыте. Эти истины предполагают законность «петель» в системе св. Григория Паламы, ведь через них он может возразить Варлааму, который ставит под сомнение все монашеские практики и позиции, которых придерживался св. Григорий Палама. Именно этими дверными петлями я хочу установить различия между христианской мистикой на Западе и на Востоке, и именно эти петли делают выступления Майстера Экхарта и Хика проблематичными и излишними.

#### *Выводы*

Я утвердил для философских и богословских оснований православной мистики образ «дверных петель», которые могут быть представлены на основе ключевых позиций в теологии и философии св. Григория Паламы. Они могут быть кратко выражены в следующем: а) Бог непостижим, но познаваем; б) только чистые сердцем могут увидеть и познать Бога через их личное участие в Таинствах Православной Церкви и божественных энергиях, которые доступны тем, кто приобщается таинств, следуя по пути, рекомендованном Церковью; в) Библия буквальная правда; г) человеческое познание как таковое считается препятствием, если следовать в неправильном направлении. В пределах данной работы я могу предложить только эскиз позиций святого Григория Паламы. Я надеюсь, что сделал очевидным, что в данной системе нет необходимости в тезисе о Неразличимости, выдвинутом Майстером Экхартом, поскольку мистический союз может быть достигнут гораздо более эффективно и реалистично в рамках проекта св. Григория Паламы, который сохраняет буквальную истину не только библейских писаний, но и прямую актуальность Божественных имен и других богословских позиций ареопагитского корпуса.

## **ИОАНН ЭКХАРТ — ГРИГОРИЙ ПАЛАМА: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ**

Настоящая статья посвящена великим мистикам Германии и Византии И. Экхарту и Гр. Паламе. Из двух главных частей первая посвящена анализу риторических практик на материале принадлежащих им греческих трактатов и немецких проповедей. Во второй части описываются разработанные обоими мыслителями теории экстаза и «приобщения к Богу». В статье разрабатывается методология сравнительного изучения немецкого и византийского богословия позднего Средневековья.

*Ключевые слова:* смысловая эманация, субстантивация глаголов, адъективные существительные, энергии, духовные совершенства, природный символ, христианский неоплатонизм.

*Mihail Reutin*

## **Johann Eckhart — Gregory Palamas: the experience of comparisons**

This article on the essential teaching of great German and Byzantine theologians J. Eckhart and G. Palamas is divided into two main chapters. The first chapter is an overview of Palamas' and Eckhart's rhetoric practices represented in their Greek treatises and German sermons. The second chapter is a description of their theories of ecstasy and "divine participation". The research is aimed to find a common approach to the comparison between German and Byzantine theology of the Late Middle Ages.

*Keywords:* semantic emanation, substantivizing of verbs, adjective nouns, energies, spiritual perfections, natural symbol, Christian Neoplatonism.

### *1. Вводные замечания*

Помимо вполне очевидных, как общенаучных, так и культурно-политических, последствий, сравнительное изучение богословских доктрин двух современников: рейнского мистика Иоанна Экхарта (ок. 1260–1328)<sup>53</sup> и афонского исихаста Григория Паламы (ок. 1296–1357), имеет и другое, более специальное и, может быть, более важное последствие. Оно состоит в плодотворной ревизии знания о каждом из этих персонажей, ревизии, недостижимой при изучении каждого из них по отдельности.

Указание на сходство явлений, различающихся в частностях, размещает эти явления на новом эпистемологическом фоне, каковым становится каждое из них друг по отношению к другу. Позволяя взглянуть со стороны на хорошо знакомые построения, наличие альтернативных решений задач, сходных в целом, значительно углубляет уровень нашего понимания и сдвигает его в дру-

---

<sup>53</sup> Имеет смысл также привлечь построения экхартовского ученика Генриха Сузо (Зойзе; 1295/1297–1366), констанцского, а с 1348 г. ульмского доминиканца, во многом развившего мистасофию и мистагогию своего кельнского учителя.

гой горизонт. В новой системе сопоставлений подвергается пересмотру то, что не осознавалось проблемой, принимаясь как данность в закрытой системе того или иного учения. Бесспорны ли его факты, или, быть может, их устойчивое самоощущение следует вовсе не из их состоятельности как таковых, но сообщено им общей конфигурацией, в которую они встроены, конфигурацией столь же небесспорных фактов? Аксиомы становятся теоремами. Происходит проблематизация, а в итоге переопределение знания о каждом из сравниваемых явлений, в данном случае доктрин И. Экхарта и Гр. Паламы.

Далее мы попытаемся проиллюстрировать эти общие соображения на примере риторики интересующих нас персонажей, а также на материале развешиваемых ими учений об обожении (приобщении к Богу).

## 2. Языковые игры

Уже при ознакомительном просмотре текстов Гр. Паламы обращает на себя внимание частная, но весьма характерная черта его риторики, именно: планомерно проводимая субстантивация прилагательных, глагольных и отглагольных форм, используемых в Библии и в богословских трудах предшествующей традиции. Например, «простой», «живой», «мудрый», «благой» становятся «Простотой», «Жизнью», «Мудростью», «Благодатью»; «действует» понимается как «обладает действием»; «стоящий», «движущийся», «действующий» изменяются в «стояние», «движение», «действие»<sup>54</sup> и т. д.

Если прилагательные, глаголы (инфинитивы, спрягаемые формы), активные причастия не описывают ничего иного, кроме состояний, качеств и действий своего Субъекта — можно сказать, сам Субъект в смысле его окачественности и деятельности, — то в субстантивированном виде эти прилагательные, глаголы, причастия описывают те же самые состояния, качества, действия, однако же, абстрагированные и возведенные в ранг некоторой реальности, чем они сами по себе отнюдь не являются. Атрибуты и предикаты Бога претерпели у Паламы абстрагирование и субстанциализацию. Не представляя собой решительно никакой реальности, помимо реальности своего Субъекта, предикаты и атрибуты Бога, тем не менее, становятся в субстанциализированном виде некоторой реальностью. Эту реальность, гипостазированную в ходе рассуждения, сам Палама определяет в качестве отличной (διενηνοχηῖαν ὀπωσοῦν) от Бога, хотя и нераздельной (οὐκ ἔστι διαζεύξαι) с Ним.<sup>55</sup>

В контексте библейской, креационистской схемы такая процедура субстантивации различных частей речи и субстанциализации обозначаемых эти-

<sup>54</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου. Сар. 55: «Ὡστὶ οὐ μόνον ἀπλοῦς κυρίως μόνος, ἀλλὰ καὶ ἀπλότης», «οὐ γὰρ μόνον ζῶν καὶ σοφὸς καὶ ἀγαθός, ἀλλὰ καὶ ἀγαθότης καὶ σοφία καὶ ζωή», Χρήστου, Т. II, р. 216, 29–217, 2. Idem. Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Сар. 6: «... μὴ φάναι τὸν μέγαν “ἐνώσεις καὶ διακρίσεις θείας”, ἀλλ’ ἠνῶσθαι καὶ διακεκρίσθαι τὰ θεῖα” οὕτω γὰρ καὶ τὸν θεὸν ἐνεργεῖν φησιν, ἀλλ’ οὐκ ἐνέργειαν ἔχειν...», Χρήστου, Т. II, р. 73, 9–11; сар. 22: «τὸ γὰρ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια... τὸ κινεῖσθαι καὶ ἡ κίνησις,... καὶ τὸν ἰστάμενον φαίη πολλοὺς εἶναι διὰ τὴν στάσιν», Χρήστου, Т. II, р. 85, 19–25. (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: Τόμοι I–V / Εκδίδ. Π.Κ. Χρήστου. Φεσσαλονίκη, 1970–1994.) Подр. см.: Рутин М.Ю. Иоанн Экхарт — Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. М., 2010. № 6. С. 124–133.

<sup>55</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Сар. 10. Χρήστου, Т. II, Р. 76, 17–20.

ми частями атрибутов и предикатов представляется не мотивированной и совершенно излишней. Более того, эта процедура противоречит схеме креационизма, в пределах которой осуществляется. Подтверждением от противного этой догадки может служить чисто креационный дискурс, развернутый в гл. 52–60 кн. I «Путеводителя растерянных» Моше бен Маймона.

Сравнив в гл. 52 Творца с мастером, который «... обновил эту дверь, выстроил эту стену или соткал это вот платье»,<sup>56</sup> рабби Моисей обозначил свою приверженность строгому креационизму.<sup>57</sup> Впоследствии на всем протяжении указанных глав он неоднократно подчеркивает такую приверженность, прибегая к адекватному креационной модели *modus loquendi*. Намереваясь показать, что «некая простая Субстанция, в ней же нет никакой множественности, может совершать разнообразные действия»,<sup>58</sup> он приводит пример с огнем, который может «плавить», «сгущать», «делать твердым», «готовить», «сжигать», «белить» и «чернить»,<sup>59</sup> а также пример с человеком. Этот «единой разумной способностью» «строгает» и «ткет», «строит» и «изучает различные дисциплины, такие, как геометрию и арифметику», «знает как руководить, управлять страной или каким-нибудь городом».<sup>60</sup> Не иначе Бог: «познает», «хочет» и «может»; «Живущий», «Могущий», «Знающий» и «Желающий»; «существует», «живет», «могуществен», «мудр»<sup>61</sup> и подобное. Так выглядит родной дискурс креационизма, речевая практика, построенная на активном причастии, глаголе и прилагательном. Какая существенная разница с дискурсом Паламы!

В гл. 22 трактата «О божественном единении и различении» Палама пишет: «Действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение».<sup>62</sup> Это неправильно, тут имеется различие. Ведь есть лексическое значение слова, удерживаемое в его корне, однако имеется и грамматическое значение, удерживаемое в морфемах, аранжирующих корень и указывающих либо на отвлеченную предметность, либо на качество, пассивный, активный процесс. В логике разводятся значение имени (означаемый именем предмет) и смысл имени (способ, каким имя означает предмет). Так вот, обсуждая пары, вроде «действовать / действие», Палама игнорирует грамматическое

<sup>56</sup> *Maimonides. Liber Doctor perplexorum. I, cap. 52, P. 82. (Rabbi M. Majemonidis Liber Doctor perplexorum: Ad dubia & obscuriora Scripturae loca rectius intelligenda. In linguam Latinam perspicuè & fideliter conversus à J. Buxtorfio. Basileae, 1629).*

<sup>57</sup> *О противоречивом совмещении эманационизма и креационизма у Маймонида, см.: Ruh K. Neuplatonische Quellen Meister Eckharts // Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern, Berlin, 1995. S. 317–352. Что касается маймонидовского учения о божественных атрибутах, то оно было создано в рамках строго библейского креационизма.*

<sup>58</sup> *Maimonides. Liber Doctor perplexorum. I, cap. 52. Buxtorf, P. 82.*

<sup>59</sup> *Ibid. Cap. 53. Buxtorf, P. 83.*

<sup>60</sup> *Ibid. Buxtorf, P. 84.*

<sup>61</sup> *Ibid. Cap. 57. Buxtorf, p. 94: «existit,... vivit,... scit,... potens,... sapiens...». Цитацию переводимого Буксторфом еврейского оригинала см. в: Реутин М.Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV в. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М., 2011. С. 61.*

<sup>62</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 22: «... τὸ γὰρ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια ταῦτόν, ὡσπερ καὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἡ κίνησις», Χρήστου, Τ. II, P. 85, 19–20.*

значение имени, соотносящее значение корня с разными аспектами действительности.

Вопрос об однокоренных словах неоднократно ставился в западной философской мысли Средних веков (Бозций, Присциан, Абеляр и т. д.). По свидетельству Иоанна Солсберийского («Металогикон»), этот вопрос обсуждался в частности учителем Гильберта Порретанского, канцлером Шартрской школы Бернардом. С его точки зрения, однокоренные слова обозначают прежде всего то, что обозначает их корень, но в разных аспектах. Так, если существительное «белизна» обозначает субстанцию, то денотатом однокоренных с ним прилагательного «белый» и глагола «белит» будет та же субстанция, хотя и модифицированная соответствующими акциденциями. Соотношение существительного с прочими частями речи (они считаются исходным и производными) соответствует соотношению идеи в разуме Творца с ее предметными обнаружениями, когда идея «смешивается» с акциденциями, «размывается» и «пачкается» ими.

Судя по «Антирретикам против Акиндина», второй оппонент Гр. Паламы смог подметить осуществляемое им гипостазирование действий и атрибутов Бога. Творец, утверждает Акиндин (согласно приведенной Паламой цитате), не потому называется «всесильным» (παντοδύναμος), что «имеет силы» (δυνάμεις ἔχειν), а потому, что «всё может» (πάντα δύνασθαι); Он не оттого «деятельный» (ἐνεργής), что «обладает энергиями» (ἐνεργείας κекτῆσθαι), но оттого, что «действует» (ἐνεργεῖν).<sup>63</sup> Если вопрос рассмотреть грамматически, то Акиндин делает обратный ход (от существительного к глаголу) по отношению к ходу, сделанному Гр. Паламой (от глагола и прилагательного к существительному). Если же вопрос рассмотреть онтологически, то Акиндин в полном согласии с креационной схемой настаивает на Божестве как на «деятельной сущности» (ἐνεργής οὐσία),<sup>64</sup> напоминающей собой мастеровитого Бога Моше бен Маймона. Если, по Акиндину, божественная деятельность не является «реальностью» (πρᾶγμα),<sup>65</sup> как учил Палама, а является просто-напросто действием и не имеет бытийного статуса, то нетварная сущность и ее дело, энергия, вне всякого сомнения, суть одно и то же и никак не различаются (ибо Бог — сущность и Бог действует — эта же сущность), или такое дело является тварью, коль скоро мы отождествляем его с его видимым результатом (ἐνεργημα).

Вернемся, однако, к Гр. Паламе. Нужно заметить, что суть его манипуляций со словами не сводится лишь к игнорированию грамматического значения последних.

В гл. 61 Маймонид пишет: «Все имена Его ... встречающиеся в Священных книгах, образованы от глаголов».<sup>66</sup> Действительно, изредка в гл. 52–60 «Путеводителя растерянных» встречаются, с частой апелляцией к ветхозаветным книгам Премудрости, глагольные субстантивации, похожие на паламитские. В таком случае, можно было бы возразить, пользуясь приведенной оговоркой:

<sup>63</sup> *Idem. Πρὸς Ἀκίνδυνον. III, punct. 103. Χρήστου, Τ. 3, Ρ. 235, 5–8.*

<sup>64</sup> *Ibidem. IV Γρηγόριος Ἀκίνδυνος. Ἐτερος λόγος ἀντιρρητικός, κατὰ τῶν αὐτῶν ἀθέων, punct. 40. Χρήστου, Τ. 3, Ρ. 269, 14–18. δογμάτων. IV, punct. 33. (Gregorii Acindyni Refutationes duae / Ed. curante J.N. Cañellas. Turnhout, Leuven, 1995. Ρ. 368–369.)*

<sup>65</sup> *См.: Реутин М.Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV в. С. 31–40.*

<sup>66</sup> *Maimonides. Liber Doctor perplexorum. I, cap. 61. Buxtorf, Ρ. 106.*

глагольные и адъективные субстантивации следует приписать и дискурсу креационизма. Но субстантивация субстантивации рознь. Бывает субстантивация номинальная, как у рабби Моисея, учившего о сотворенном свете, «Шхине», и бывает субстантивация реальная, как у Паламы, учившего о благодати, свете нетварном. При номинальной субстантивации, отглагольное существительное «действие» (ἐνέργεια) не указывает на реальность, отличную от субъекта — предполагаемого и указываемого глаголом «действует» (ἐνεργεῖ), причастием «действующий» (ἐνεργῶν), прилагательным «деятельный» (ἐνεργῆς), но указывает на не существующую в действительности абстракцию. При реальной же субстантивации, существительное «действие» укажет на реальность, отличную от субъекта: того, кто действует, является действующим и деятельным.

Когда Гр. Палама говорит, что «действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение», то он подменяет обычную для него реальную субстантивацию на субстантивацию номинальную. Это с очевидностью следует из определений, даваемых им же самим: «действует» соответствует одной из аристотелевских акциденций (συμβεβηκός), а «действие» — некоторой неявной и неудобосказуемой реальности, толкуемой как «как бы акциденция» (συμβεβηκός πῶς), ведь, если «действует» и «действие» — одно и то же, то «действие» должно именоваться как «акциденция», но никак не «как бы акциденция». Упомянутая (и, видимо, сознательная) подмена представляет собой отработанный маневр Паламы в его полемике с Варлаамом, Акиндином и Григорией. Споря с ними и доказывая, что от себя ничего не приносит, Палама раскрывает субстантивацию с номинальной её стороны; переходя же к положительным построениям, он раскрывает реальную сторону субстантивации. А не так ли он вообще поступает с наследием Отцов? Во всяком случае, в отношении Иоанна Дамаскина именно так, толкуя важнейший отрывок из гл. 15, кн. III «Точного изложения православной веры».<sup>67</sup>

Но как отличить субстантивацию номинальную от реальной? Сугубо синтаксически: когда адъективному или отглагольному существительному, обозначающему квазисубъект и выступающему в качестве подлежащего, приписываются предикаты, активные, либо пассивные: «... действие (ἐνέργεια) Божье, естественным образом следующее (ἐπομένη) за Богом и всегда неразлучно созерцаемое (θεωρουμένη) окрест Него».<sup>68</sup> Если, как уверяет Палама, «действие» тождественно «действует», то мы получаем предикат предиката: «действует» — «следующее», «созерцаемое»... Поскольку в приведенном отрывке предложения, как и во всяком другом, задействованы лишь грамматические значения слов, постольку он выстроен синтаксически правильно. Но этот же отрывок станет в содержательном плане абсурден, если, вслед за Паламой, мы будем настаивать на лексическом тождестве «действует» и «действие», однокоренных глагола и существительного.

В последней цитате обращает на себя внимание наречие «φυσικῶς» (от природы, естественным образом). У кого, собственно говоря, действие естественно «следует» за сущностью: у Бога или у сотворенного человека? Оказы-

<sup>67</sup> Подробней см.: Реутин М.Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV в. С. 44–45.

<sup>68</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξωσ. Сар. 28. Χρήστου, Т. II, Р. 116, 25–27.

вается, по Гр. Паламе, у обоих. «Энергия соответствует сущности, которой принадлежит, так что энергия тварной сущности — тварная, а нетварной — нетварная». <sup>69</sup> «От действующей природы невозможно отделить — будь то по отношению к тварному или нетварному — соответствующую силу и энергию». <sup>70</sup> Это, как минимум, странно. Если для Паламы, как и для всякого христианского мыслителя, Бог есть нечто *sui generis*, то как можно его моделировать по аналогии с человеком — причем с человеком, взятым не в смысле его интеллекта, как делал, например, Августин, а в смысле его душевно-телесного состава? Ведь, размышляя о божественной перихорезе, о единстве энергий трех ипостасей, Гр. Палама заметил, что сие — «не как у людей» (οὐ καθάπερ ἐπ' ἀνθρώπων), у каковых действие троих будет похожим, но у каждого особым. <sup>71</sup> Отчего во втором случае (перихорисис) «не как у людей», в первом же случае (следование энергий за сущностью) «<...> как у людей»? Как могут совпадать по своим характеристикам процессы, принципиально различные по своему протеканию? Непонятно.

Говоря в терминах Фомы Аквината, приходится признать, что Палама безнадежно увяз в унивокации (*univoca*). <sup>72</sup> Речь идет о бессознательных навыках разума переносить на мир божественных предметов отношения, существующие между предметами сотворенными, и в этом качестве подспудно, изо дня в день организующих сам разум. В «Сумме теологии» (I, qu. 13, a. 12) Аквинат оказался гораздо более последовательным, устранив из Бога субъектно-предикативные, субъектно-адъективные отношения, само понятие субъекта, подлежащего (вслед за Боэцием) и сливая воедино все атрибуты Творца. Тем самым Фомой было доведено до логического завершения учение о «чистом акте» (*actus purus*), согласно которому в Боге нет никакой возможности, которая не была бы действительностью, нет ничего потенциального, что не было бы одновременно реальным и актуальным. Теория «чистого акта» повсеместно присутствует в качестве жупела, хотя и не называется, в «Антирретиках» Гр. Паламы и, естественно, в «Трехчастном труде» И. Экхарта. В том и в другом случае она закономерным образом подвергается (не сказать, чтобы сокрушительной) критике: афонским исихастом, как водится, с помощью доведения *ad absurdum*, рейнским мастером посредством доводки *ad optimum*. Но это уже другая история...

Что касается И. Экхарта, то он был мастером субстантивации и в этом именно качестве — одним из творцов языка немецкой философии Нового времени. Уточняется объем словотворческой деятельности доминиканского мистика: в большую (Р. Фарнер, У. Никс), <sup>73</sup> либо меньшую (А.М. Хаас, Б. Ха-

<sup>69</sup> *Ibid.* Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Сар. 9, Χρήστου, Т. II, р. 76, 7–9. [Русский перевод: Свт. Григорий Палама. Трактаты / Изд. подг. архимандрит Нектарий (Яшунский). Краснодар, 2007. С. 15].

<sup>70</sup> *Ibid.* Сар. 10, Χρήστου, Т. II, Р. 76, 19–21. [Свт. Григорий Палама. Трактаты. С. 15].

<sup>71</sup> *Ibid.* Сар. 21, Χρήστου, Т. II, Р. 84, 9–12.

<sup>72</sup> Подробный очерк и критика унивокации (соименной символизации) у Фомы см.: Рутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011. С. 70–74.

<sup>73</sup> Fahrner R. Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart. Marburg, 1929. Nix U. Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf, 1963.

зебринк)<sup>74</sup> стороны, выясняется роль латинских словообразовательных моделей в этом процессе. Как бы там ни было, экхартовские неологизмы исчисляются сотнями, притом, что следы какой бы то ни было рефлексии в этой связи, хотя бы отдаленно сопоставимой с паламистской, отсутствуют вовсе. Среди сотен и сотен отглагольных и адъективных субстантиваций Экхарта мы выберем лишь те, что относятся к области «in divinis», а из них только те, что связаны с деятельностью Божьей «ad extra», из которых приведем каждый десятый. 1). Субстантивированный инфинитив (снабжен артиклем, нередко притяжательным местоимением) со значением конкретного действия как такового, взятого в отрыве от действующего субъекта: «Его источаться (sîn ûzsmelzen) — это Его благостыня»<sup>75</sup>. 2). Отглагольные существительные с суффиксом «-unge». Выражая абстрактную идею действия, обозначают процессы и изменения: «направленное внутрь действие» (înwertwûrkunge)<sup>76</sup>. 3). Субстантивированные прилагательные со значением длящегося состояния: «Благое (diu güete) есть то, что Бог источается, сообщая Себя всякой твари».<sup>77</sup> 4). Адъективные существительные с суффиксом «-heit», с тем же значением статичного состояния: «Мудрость» (wîsheit), «Праведность» (gerehticheit), «Истина» (wârheit).

Знаменитое вступление к гл. 1 «Книги божественного утешения» не оставляет никаких сомнений в том, что экхартовские субстантивации имеют реальный характер. Они обозначают не субъективные абстракции предикатов и атрибутов Бога, но некоторую, отличную от него реальность: «Поначалу надобно знать, что мудрец и Мудрость, правдолюбец и Истина, праведник и Праведность, блаженный и Благостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся. Благостыня не сотворена, не создана, не рождена, но она рождающая и порождает блаженного».<sup>78</sup> Это в точности соответствует субстантивациям Гр. Паламы.

### 3. Программа исследований

Но субстантивация — лишь видимый признак, внешний симптом глубинных процессов. Она представляет собой одну из самых существенных черт лексики и риторики Экхарта и Паламы. Лексическое и риторическое обнаружение доктрины является ее непосредственным и произвольным свидетельством, ее

<sup>74</sup> Haas A.M. *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg (in der Schweiz), 1979.* Hasebrink B. *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. Tübingen, 1992.*

<sup>75</sup> Meister Eckhart. *Predigt 19: «Sîn ûzsmelzen daz ist sîn güete...»*, DW I, S. 314, 4–5. (Meister Eckhart. *Die deutschen Werke: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart, 1936–2003*). [Русский перевод: Майстер Экхарт. *Трактаты. Проповеди. / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2010. С. 149*].

<sup>76</sup> *Ibid.* *Predigt 9. DW I, S. 158, 4.* [Майстер Экхарт. *Ук. соч. С. 118*].

<sup>77</sup> *Ibid.* *Predigt 18: «Aber güete daz ist, dâ got ûzsmilzet und gemeinet sich allen créatûren...»*, DW I, S. 302, 2–3. [Майстер Экхарт. *Ук. соч. С. 147*].

<sup>78</sup> *Ibid.* *Daz buoch der götlichen trœstunge. Kap. 1: «Von dem êrsten sol man wîzen, daz der wîse und wîsheit, wâre und wârheit, gerehte und gerehticheit, guote unde güete sich einander ansehent und alsô ze einander haltent: diu güete enist noch geschaffen noch gemachet noch geborn; mêr si ist gebernde und gebirt den guoten»*, DW V, S. 9, 4–7. [Майстер Экхарт. *Ук. соч. С. 40*].

откровением о себе самой. Такова «изоморфическая индукция», строгая детерминация формальной структуры плана выражения со стороны плана содержания, некогда описанная В.Н. Топоровым на примере сочинений «Corpus Dionysiacum». <sup>79</sup> Эту мысль можно заострить. Тут речь идет не о двух планах и экстраполяции одного на другой. Как любое изделие существует само по себе и как-то дано нам визуально, так и любая доктрина явлена нам не иначе, как в своем лексическом и риторическом воплощении. Лексика и риторика — внешний облик доктрины. В рассматриваемом случае такой облик вовсе не соответствует библейскому креационизму. Установив на лексико-риторическом уровне, что за «энергиями» (ἐνέργεια) Гр. Паламы и «духовными совершенствами» (perfectiones spirituales: Мудрость, Истина, Праведность, Благостыня и т. д.) И. Экхарта скрывается не произвольное действие, не признак Субъекта, но некоторая, как-то соотношенная с этим Субъектом реальность, следует перейти к дальнейшим исследованиям. Их имеет смысл проводить по следующим направлениям:

– сопоставление анализов реальности энергий и духовных совершенств, проведенных Экхартом и Паламой (теория символа); <sup>80</sup>

– обоснование понятия «различия» (διαφορά, differitas, unterscheidenheit) — основной характеристики виртуальных объектов, — энергий, духовных совершенств, символов, субсистенций, идей-форм и пр. — неопишуемых посредством предикатов существования, в оппозиции к понятиям «тождество» и «разделение», пригодных для описания материальных предметов; <sup>81</sup>

– построение и сравнение общих схем богословских доктрин Экхарта и Паламы с учетом их общего неприятия теории «чистого акта»; <sup>82</sup>

– сравнительный разбор лингвистических идей Экхарта и Паламы (имяславческие тенденции); <sup>83</sup>

– сопоставление учений Экхарта и Паламы о богопознании; <sup>84</sup>

– сравнение антропологий Экхарта и Паламы и их учений о приобщении к Богу; <sup>85</sup>

– сравнительный очерк источников творчества Экхарта и Паламы. <sup>86</sup>

Один из образчиков названных компаративных исследований мы позволим себе привести ниже.

#### 4. Антропология и учение о приобщении к Богу

##### а) Общие посылки

Духовные совершенства экхартовской доктрины — они, как известно, представляют собой адресованные людям эманации Бога — описывались

<sup>79</sup> Топоров В.Н. *Мейстер Экхарт — художник и «ареопагитическое» наследство // Символ. Париж, М., 2007. № 51. С. 120.*

<sup>80</sup> Реутин М.Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV в. С. 31–40.

<sup>81</sup> Там же. С. 48. См. также: Реутин М.Ю. «Imitator Christi»: жизнь и творчество немецкого мистика Генриха Сузо // Генрих Сузо. *Exemplar* / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2014. С. 429–435.

<sup>82</sup> Реутин М.Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV в. С. 40–53.

<sup>83</sup> Там же. С. 71–85.

<sup>84</sup> Там же. С. 85–101.

<sup>85</sup> Там же. С. 101–114.

<sup>86</sup> Там же. С. 114–123.

французскими и затем немецкими неотомистами по четырем параметрам: 1) духовные совершенства существуют до своих тварных субъектов-носителей; 2) существуют и после них, когда те исчезают, они остаются; 3) они не получают бытие от субъектов, но наоборот сообщают им свое бытие; и, наконец, 4) сами субъекты (не в качестве тварных людей, а в качестве людей мудрых, несотворенных, праведных, вечных) существуют «постольку... поскольку» (als... als, inquantum... intantum) — в ту и только в ту меру, в какую способны приобщаться духовным совершенствам: несотворенным, вечным и неделимым.<sup>87</sup> Думается, что по этим же параметрам допустимо описывать и несотворенные энергии Гр. Паламы. «Триады» (ч. III, гл. 2, п. 20): «Мы... знаем... божественные силы приобщаемыми и все никогда не начавшимися, не по действию, но по существованию, хотя и не самостоятельными; приобщаемыми, по слову великого Дионисия, в качестве преждесуществующих в Боге. Приобщаемое, по божественному Максиму, никогда не начало быть, и “небытие не старше его”, но вечно существует от вечно сущего Бога, вечно пребывая без отделения при Нем и бытийствуя в Нем совечно с Ним»;<sup>88</sup> (ч. III, гл. 1, п. 31): «Божественный Максим называл обожение не только воипостасным, но и нерожденным, не только нетварным, но неограниченным и надвременным, так что улучившие его делаются в нем нетварными, безначальными, безграничными, хотя и возникли, со стороны своей природы, из ничего».<sup>89</sup> В «Триадах» же (ч. III, гл. 2, п. 23) Гр. Палама попарно перечисляет энергии и то, что причастно каждой из них: «сущетворная сила» — «сущее», «жизнетворная сила» — «живущее», «умудряющая» сила — «умудряемое» и «обоживающая сила» — «обоживаемое». Эти пары позаимствованы Паламой из гл. 11, § 6 трактата «О божественных именах».<sup>90</sup> Тот же парный принцип используется И. Экхартом, видимо, под влиянием Дионисия и Максима в гл. 1 «Книги божественного утешения»: Мудрость — мудрец, Истина — правдолюбец, Праведность — праведник, Благодать — блаженный.

«Поначалу надобно знать, что мудрец и Мудрость, правдолюбец и Истина, праведник и Праведность, блаженный и Благодать друг на друга взирают и так друг к другу относятся. Благодать не сотворена, не создана и не рождена, хотя она и рождающая и порождает блаженного. А блаженный, коль он вправду блажен, — не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын Благодати. Сама себя и все, что она есть, Благодать порождает в бла-

<sup>87</sup> Ср.: Théry G. *Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la sagesse // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. 1928. Vol. 3. P. 364–382. Реутин М.Ю. *Образ человека в творчестве Иоанна Экхарта. Теория экстаза // Россия XXI*. М., 2010. Вып. 3. С. 146–167.

<sup>88</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων. III, cap. 2, punct. 20. Meyendorff, p. 679, 1–9. (Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes: en 2 vol.* / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959.) [Русский перевод: Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолствующих* / Изд. подг. В. Вениаминов. М., 1995. С. 322].

<sup>89</sup> Ibid. Cap. 1, punct. 31. Meyendorff, P. 617, 7–12. [Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолствующих*. С. 294].

<sup>90</sup> Ibid. Cap. 2, punct. 23. Meyendorff, P. 683, 10–22. Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. XI, § 6. S. 222, 3–223, 14. (Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus* / Hrsg. von B.R. Suchla. Brl., N.Y., 1990.)

женном. Сущность и знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного. Блаженный же берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр Благостыни — и лишь из нее... Блаженный и Благостыня суть не иное что, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, присущее Благостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность и единая жизнь. Все, что имеет блаженный, он получает от Благостыни и в Благостыне. Тут он есть, существует и жительствоует. Здесь осознает он себя самого и все, что он сознает, и любит все, что он любит, и творит с Благостыней [и] в благостыне, а Благостыня с ним и в нем, все их дела сообразно тому, как начертано, и как Сын говорит: «Отец, во Мне пребывающий и живущий, совершает дела"...».<sup>91</sup>

Экхартовская теория экстаза представляет собой продолжение и завершение экхартовского эманационизма, точнее, учения о духовных совершенствах. Это учение в целом было изучено ранее.<sup>92</sup> Но если раньше предметом анализа было соотношение духовных совершенств и Божества (с привлечением понятий «Прообраз» и «образ»), то теперь следует сосредоточиться на втором звене: на соотношении духовных совершенств и человека, тем самым рассматривая эти совершенства как посредствующее звено между Богом и человеком (Трехчленная конфигурация богословия Экхарта идентична трехчленной конфигурации паламитской доктрины: Божество — энергии — человек, выделенной Г. Острогорским в качестве укорененного в греческой традиции know-how Гр. Паламы<sup>93</sup>).

В основных чертах учение о духовных совершенствах изложено Экхартом в приведенной выше гл. 1 «Книги божественного утешения». Систематическую разработку, однако, оно получило в п. 14–22 экхартовского «Толкования на Евангелие от Иоанна» на примере пары праведника и Праведности.<sup>94</sup> Доминиканский теолог выделяет 4 позиции: Божество, праведность не рожденную, рожденную праведность и праведника. Два средних члена, не рожденная и рожденная праведность, — это (наряду с мудростью, святостью, истиной, благостыней) одно из духовных совершенств, взятое в двух разных ракурсах: применительно к Богу и применительно к человеку, и являющееся, если прибегнуть к терминам экхартовской теории образа, Богом «в Своем ином»

<sup>91</sup> Meister Eckhart. *Daz buoch der götlichen træstunge*. Kap. 1. DW V, S. 9, 4–20. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 40–41].

<sup>92</sup> Реутин М.Ю. *Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья*. М., 2011. С. 131–140.

<sup>93</sup> Острогорский Г.А. *Афонские исихасты и их противники. К истории поздневизантийской культуры // Записки русского научного института в Белграде*. Белград, 1931. № 5. С. 369: «Между трансцендентным и имманентным устанавливается нечто среднее и посредническое».

<sup>94</sup> Meister Eckhart. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. Punct. 14–22. LW III, S. 13, 4–19, 2. Ср. тезисы о святости и святом: Idem. *Liber Parabolarum Genesis*. Punct. 69–71. LW I, S. 535, 4–537, 9. (Meister Eckhart. *Die lateinischen Werke: in 5 Bd.* / Hrsg. von J. Koch u.a. Stuttgart, 1936–2007.)

(in se altero), «иным способом» (sub alio modo) божественного бытия.<sup>95</sup> По поводу четвертого члена, праведника, нужно заметить, что Экхарт называет его «темным» праведником «самим в себе» (in se ipso) и противопоставляет его обитающему в нем же праведнику «как таковому» (ut sic). Этот последний, праведник «как таковой», есть не что иное, как рожденная праведность, ... Бог. Три первых члена всей четверицы: Божество, праведность не рожденная, рожденная праведность, или иначе, праведник «как таковой», — однородные и соименные сущности (univoca), связанные озадачивающим отношением «порождения» (generatio). Но о пантеизме здесь говорить не приходится, поскольку последний член упомянутой триады, рожденная праведность (праведник «как таковой»), связан с темным праведником «самим в себе» только аналогическим способом (analogia). Праведник «как таковой» и праведник «сам в себе» — не что иное, как по своему естеству разнородные сущности, связанные друг с другом не сущностным тождеством. Вся драма христианской жизни заключена, согласно И. Экхарту, в том, чтобы пробиться от себя «самого в себе»: «темного», преходящего, тварного, к иноприродному себе — к себе же «как таковому», светлomu, вечному, несотворенному, к своей «synteresis», «искорке», к рожденной праведности (iustitia genita), к Богу. «Что было вверху, то стало внутри. Ты должен быть собран в единое, от себя самого — в себя самого, дабы Он был в тебе, а не так, чтобы нам брать от того, что над нами. Нам надо черпать это в себе и брать от себя в нас самих».<sup>96</sup>

Важная для Гр. Паламы мысль о «приобщении» (μέθεξις) к Богу<sup>97</sup> (ср.: «participatio» у Экхарта<sup>98</sup>) была развита им во многих местах различных его сочинений, в частности же, в гл. 37 трактата «О божественных энергиях и их причастии».<sup>99</sup> Первое, что бросается в глаза при чтении этой главы — активное использование Паламой терминологии порождения, к примеру: «От Бога по благодати родившись (γενενημένοι) чрез Слово в Духе и неся неповрежденным подобие родившего (γεννήσαντος) Бога...». Использование такой терминологии оправдывается в гл. 37 стихом Ин. 3: 6: «Рожденное от плоти есть плоть, рожденное от Духа есть дух», который здесь и приводится. А в гл. 7 труда «О божественной и боготворящей причастуемости» для санкционирования терминологии порождения привлекается стих Ин. 1: 13 «Кто не от крови, не от похоти плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родился»,<sup>100</sup> — на него,

<sup>95</sup> Meister Eckhart. *Sermo 49 / 2. P. 510. LW IV, S. 425, 5–8. Ср.: Liber de causis. § 14, S. 177, 7. (Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt unter dem Namen Liber de causis / Hrsg. von O. Bardenhewer. Freiburg in Br., 1961).*

<sup>96</sup> Meister Eckhart. *Predigt 14: «... dat ouen was, dat wart in. du salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy. neit, dat wir eit nemen van deme, dat bouen ons sy; wir solent in ons nemen inde solent neimen van ons in ons seluer», DW I, S. 237, 9–12. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 135].*

<sup>97</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. *Сар. 16. Χρήστου, Т. II, P. 109, 5–10.*

<sup>98</sup> Meister Eckhart. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. Punct. 14. LW III, S. 13, 4–5.*

<sup>99</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. *Сар. 37. Χρήστου, Т. II, P. 122–123.*

<sup>100</sup> Ibid. Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως. *Сар. 7. Χρήστου, Т. II, p. 142, 27–29. Meister Eckhart. Daz buoch der götlichen træstunge. Kap. 1. DW V, S. 10, 18–20.*

между прочим, указывается и при обсуждении «gebern» (generatio) в гл. 1 экхартовской «Книги божественного утешения».

«Поскольку же всякое рождение (πᾶσα γέννησις) обыкновенно делает рожденное (τὸ γεννώμενον) тождественным (ταὐτὸν) родившему (τῷ γεννώντι)», постольку «рожденные» Богом: «богочестивцы» и «боги», получают название не от природных и временных свойств, но от блаженных и божественных признаков, которыми преобразуется самый их вид.<sup>101</sup> Таким образом, «богочестивец» (θεοσεβής) Гр. Паламы — восточный аналог экхартовского праведника — имеет в качестве тварного человека «природные и временные свойства» (ἐκ τῶν φυσικῶν χρονικῶν ιδιωμάτων). Но как причастник энергий Творца «праведник» обладает также «блаженными и божественными признаками» (ἐκ τῶν θείων καὶ μακαρίων ὑνωρισμάτων). Этим-то он напоминает собой экхартовского праведника, поочередно определяемого то, как праведник «в себе», то, как праведник «как таковой»: «Всё, что праведнику принадлежит, — читаем в гл. 1 «Книги... утешения», — исключая то, что образует его праведность, в силу чего он становится праведен, — это есть чадо, имеющее отца на земле, и творение. Оно тварно и создано, ведь и его отец является тварью, созданной и сотворенной. Но праведное само по себе, — ибо оно имеет Отца не созданного и нетварного, и Бог и праведность суть одно, и лишь праведность есть его отец, — посему скорбь и горе могут войти в него так же мало, как в Бога».<sup>102</sup> Что касается Паламы, то разведение двух позиций — «природных и временных свойств» / «блаженных и божественных признаков» — позволяет ему говорить, несмотря на используемые термины порождения на нетварности Мудрости (σοφία) при тварности её «результата» (ἀποτέλεσμα), т. е. «мудрого создания» (δημιούργημα σοφόν)<sup>103</sup> (напомним: у рейнского мастера пара «мудрец и Мудрость» (der wîse und wîsheit) тоже стала одной из моделей, на примере которой развивается теория духовных совершенств).

При том, что мистагогические учения И. Экхарта и Гр. Паламы обнаруживают очевидное сходство, есть у них и известные различия. Это относится, прежде всего, к образу «искорки» (vünkelîn), применяемого, впрочем, рейнским мистиком для обозначения позиции, предусмотренной и в рамках концепции византийского исихаста, а именно: для праведника «как такового» — тварного причастника нетварных энергий, наделяемого божественными атрибутами. Позаимствованный из мифопоэтического ряда женской монашеской словесности юга Германии, образ «искорки» обозначил собой (с 1314 г.) ранее созданную позицию, помеченную в экхартовских сочинениях парижского времени термином «синтересис» (synderesis) и описанную в рассмотренном выше «Толковании на Евангелие от Иоанна». Обратим внимание: как Палама, так и Экхарт описывают эту позицию строго апофатически. Для нее, согласно Паламе, «недостаточны ни время, ни природа, ни слово, ни ум и ничто другое

<sup>101</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως. Cap. 37. Χρήστου, Τ. II, Ρ. 123, 9–15.

<sup>102</sup> Meister Eckhart. Daz buoch der götlichen trœstunge. Kap. 1. DW V, S. 12, 10–15. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 42]. В переводе сохранена эллиптическая конструкция экхартовского предложения.

<sup>103</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως. Cap. 40. Χρήστου, Τ. II, Ρ. 125, 18–21.

из существующего, как недостаточны они для описания Бога».<sup>104</sup> А вот как изъясняется Экхарт: «Я иногда говорил, что в духе есть некая сила; — и она одна свободна. Иногда говорил, что есть прибежище духа, порой говорил, что в духе есть свет, иногда же я называл это искоркой. Но теперь я скажу, что это — ни то и ни это, и вообще не что-либо. Это дальше от этого и того, чем небо от земли. И посему я определяю *оное* еще более благородным образом, нежели раньше. И вот, оно уже смеется над благородством и образом и превзошло все это! Оно свободно от всех имен, обнажено от всех форм. Свободно и чисто, как свободен, чист Сам в Себе Бог. Оно совершенно едино и просто, как един и прост Бог, так что в него никак невозможно проникнуть».<sup>105</sup>

Другим и более существенным различием двух концепций «приобщения» к Богу является тот факт, что Экхарт ассоциирует человека не только с праведником «самим в себе» и праведником «как таковым» (в этом, повторим, доктрины рейнского мистика и афонского исихаста очень близки друг другу). Скользя снизу вверх по вертикали: рожденная праведность (= праведник «как таковой») — праведность не рожденная — Божество, Экхарт может идентифицировать и, действительно, время от времени идентифицирует человека с двумя последними членами вертикали: праведностью не рожденной и Божеством. В этом, разумеется, нет никакого противоречия, поскольку вся вертикаль характеризуется онтологическим тождеством. Так, идентифицируя человека с праведностью не рожденной мистик настаивает в проп. 6: «Праведники живут вечно “у Бога”, ровно при Боге, ни ниже, ни выше Него; они творят все дела их при Боге, Бог же при них... Праведная душа должна быть ровно при Боге, прямо у Бога, именно равной, ни под, ни над Ним».<sup>106</sup> А вот чему учит мистик в проп. 52 в порядке приравнивания человека к до-троичному Божеству и отождествления предвечной идеи о человеке с Тем, Кем она мыслится: «И умоляю я Бога: да сделает Он меня свободным от “Бога”! Ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога как начало творений. Ведь в той самой сущности Божьей, где Бог — над бытием и выше различий, там был я собою, там я хотел себя самого и осознавал сам себя как Творца себя, *этого* человека. Поэтому я — причина себя по моему бытию, которое вечно, но не по моему становлению, которое временно. И поэтому же я не рожден и по образу моей нерожденности никогда не смогу умереть. По образу моей нерожденности, я был вечно, есмь ныне и вечно пребуду. Чем же являюсь я по рождению, тому надлежит умереть и обратиться в ничто, ибо это подвержено смерти, почему со временем это и гибнет. При моем рождении появились все вещи, и я был причиною себя самого и всех вещей. И если бы я пожелал, то не было бы ни меня, ни вещей. Не будь же меня, не было бы и “Бога”. Что Бог является “Богом”, тому причиною я... Не будь меня, Бог не был бы “Богом”. Хотя знать это не нужно...»<sup>107</sup> Таких отождествлений и подобных пассажей мы у Гр. Паламы, конечно же, не найдем.

Имея в виду структуру экхартовского праведника, имеет смысл задаться вопросом: кто в нем, собственно, является подлинным субъектом богопозна-

<sup>104</sup> Ibid. Cap. 37. Χρήστος, Τ. II, Ρ. 123, 15–17.

<sup>105</sup> Meister Eckhart. Predigt 2. DW I, S. 39, 1–40, 4. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 92].

<sup>106</sup> Ibid. Predigt 6. DW I, S. 106, 4–7. [Там же. С. 107–108].

<sup>107</sup> Ibid. Predigt 52. DW II, S. 502, 6–504, 3. [Там же. С. 178].

ния: праведник ли «как таковой» (ut sic), в конечном итоге сам Бог, или праведник «сам в себе» (in se ipso), но посредством обитающего в нем Бога, праведника «как такового».

<i>Экхарт</i>	<i>Палама</i>
<p>«Что знаешь, лишь то и можешь любить. В этой связи заметь: я не могу тем или иным образом помнить о Боге, и не будет истинно то, что я помню о Боге, если Бог не присутствует в моей памяти. Точно так же обстоит дело с разумом и волей. Истинно, можно ли сказать, что ямышляю о Боге, постигаю или люблю Его, если Его нет в мышлении, разуме, воле или любви?»<sup>108</sup></p> <p>«Языческий мудрец говорит, что природа на сверхприродное неспособна. Поэтому Бог не может быть познан никакою природой. Если Он и может быть познан, то сие случится в сверхъестественном свете».<sup>109</sup></p>	<p>«Бога никто не видел, и никто не увидит, ни человек, ни ангел, однако постольку, поскольку ангел и человек видят чувственным, либо умственным образом. Став же Духом и видя в Духе, как не узреть подобное подобным, в полном согласии с тем, что говорят богословы?»<sup>110</sup></p> <p>«Чрез причастие лучшему превратившись в нечто лучшее и “обновившись в силе”, по пророческому слову, они приостанавливают всякое действие души и тела, так что чрез них является и ими созерцается только свет. Ведь изобилием славы побеждается всякое природное ощущение, “дабы Бог был все во всем”, по апостолу».<sup>111</sup></p>

По-видимому, и Экхарт, и Палама склоняются к первому варианту ответа. Оба выступали последователями дионисиевского учения о «вечном круге». Согласно этому учению, Бог с помощью человека «Сам Себя с Собою сводит и к Себе движет». Мысль Ареопагита развивает в своих схолиях Максим Исповедник: «Вечный круг исходит из Добра, ниспосылается из Него на воспринимаемое умом и чувствами, и вновь к Добру возвращается, не останавливаясь и не прекращаясь».<sup>112</sup> Дионисию и Максиму вторит И. Экхарт: «Бог познается Богом в душе»,<sup>113</sup> «Душа не действует, не познает и не любит, в ней действует и познает Сам Себя Бог».<sup>114</sup> Под «Богом» здесь нужно понимать Бога «в своем ином»: рожденную праведность, «искорку», праведника «как такового» (ср.: Маймонид. «Мы познаем Бога в том свете, который Он изливает на нас»<sup>115</sup>).

<sup>108</sup> Ibid. Sermo 50. Punct. 513. LW IV, S. 429, 6–430, 1.

<sup>109</sup> Ibid. Predigt 57 (Pf.). S. 182, 37–40.

<sup>110</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων. II, cap. 3, punct. 31. Meyendorff, p. 449, 15–19.

<sup>111</sup> Ibidem. Meyendorff, p. 451, 6–11.

<sup>112</sup> Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περὶ θείων ὀνομάτων. IV, § 14. Suchla, S. 160, 4–5. Комментарий Максима: PG 4, 268 B. (Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.P. Migne. P., 1857–1866. Vol. 1–161.)

<sup>113</sup> Meister Eckhart. Predigt 1. DW I, S. 18, 8. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 88.]

<sup>114</sup> Ibid. Predigt 76 / 1 (Pf.). S. 243, 4–6. (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. 2: Meister Eckhart. Lpz., 1857).

<sup>115</sup> Rabbi Mosis Majemonidis. Liber Doctor perplexorum. III, cap. 52. Buxtorf, p. 523–524. Цитируется в: Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. Punct. 277. LW II, S. 223, 7–11.

Экхартовским выкладкам в богословии Паламы соответствует концепция «самовидящего света» (τὸ αὐτοπτικὸν φῶς), которому приобщаются боговидцы.<sup>116</sup>

#### б) Характеристики опыта

Взаимодействие двух активных субъектов: праведника «самого в себе» с праведником «как таковым», нужно, вслед за Экхартом, описать как «сотрудничество» (ein mitwürken) — при том, что каждый из субъектов является «сотрудником» (mitewürker) друг друга (ср. с συνεργός, συνεργία Ареопагита и Паламы). Такая постановка вопроса следует из общего индивидуально-персоналистического характера экхартовского богословия и опыта, в пределах которого предусматривается и утверждается цельность и неповрежденность человеческого начала (праведника «самого в себе») в акте богообщения, ибо в противном случае человек не стал полноправным субъектом взаимодействия. «Когда ясное солнце Божества просветило душу Павла, из светлой розы его духа излился поток любовного Божественного созерцания»,<sup>117</sup> «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, то он понимает и мыслит себя познающим, иначе говоря, он сознает, что видит и созерцает Бога».<sup>118</sup>

Обратной стороной названной тенденции является энергийный характер экхартовского учения и опыта, в рамках которого устанавливается не сущностный, не ипостасный, а деятельный способ единения Бога и человека. Их сотрудничество выглядит, согласно Экхарту, как взаимодействие разнородных друг другу, однако совмещенных друг с другом в человеческом естестве праведника «как такового» и праведника «самого в себе». «Когда Бог взирает на тварь, Он сообщает ей ее бытие, а когда тварь взирает на Бога, она стяжает свое бытие»,<sup>119</sup> «Душа в чистоте взирает на Бога, тут берет она всю свою суть и свою жизнь».<sup>120</sup> Как видим из приведенных цитат, Экхарт перевернул аристотелевско-томистскую онтологию, поставив сущность («бытие», «суть», «жизнь») в прямую зависимость от ее акциденции-действия («взирает»), ведь если «взирает», то и «стяжает», «берет», а если не «взирает», то ничего не получит.<sup>121</sup>

Как сказано выше, между праведником «как таковым» и праведником «в себе» Экхарт устанавливает аналогические отношения, и это является главным аргументом в пользу отсутствия у него пантеизма. Будучи по существу отличен от тварного праведника «в себе», нетварный праведник «как таковой» оповещает его о себе (informare), тем самым преобразуя его (reformare) и уподобляя себе (conformare). Говоря иначе, он видоизменяет его в соответ-

<sup>116</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων. II, cap. 3, punct. 56. Meyendorff, p. 503, 26–505, 4.

<sup>117</sup> Meister Eckhart. Predigt 23. DW I, S. 407, 5–7. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 166].

<sup>118</sup> Ibid. Von dem edeln menschen. DW V, S. 116, 21–23. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 71].

<sup>119</sup> Meister Eckhart. Predigt 10. DW I, S. 173, 6–7. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 122].

<sup>120</sup> Ibid. Von dem edeln menschen. DW V, S. 116, 29–30. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 71].

<sup>121</sup> Flasch K. Einleitung: «В рамках фомистской онтологии этот тезис бессмыслен, потому что в соответствии с нею действие твари, неизменно относящееся к категории акциденции, не способно обосновывать субстанциальную сущность, которой оно принадлежит» // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: in 4 Bd. // Hrsq. unter Leitung von K. Flasch. Hamburg, 1977–1985. Bd. 1. S. XX–XXI.

ствии со своими принципами организации, но оставляет его вполне инородным себе. Такой процесс преобразования обычно описывается посредством иллюминативных мотивов и образов света:

<i>Экхарт</i>	<i>Палама</i>
<p>«От переизбытка свет, находящийся в основании души, изливается в тело, и оно полностью просветляется».<sup>122</sup></p> <p>«Познание шествует впереди. Оно — княгиня. Оно взыскует владычества в высшем и наиболее чистом и передает его душе, душа далее — естеству, а естество — всем телесным чувствам».<sup>123</sup></p> <p>«Благодать изливается даже в самое тело, притом в таком изобилии, что оно в качестве тела подчиняется душе, как воздух свету, без того, чтобы при этом возникло какое-то сопротивление, что и открывается в дарах: прозрачности, бесстрастии, утонченности и подвижности. Тогда жизнь становится совершенной, подчинение же материала окончательным».<sup>124</sup></p>	<p>«Свет видится в свете, и видящее пребывает в подобном же свете... Видящее само целиком становится светом и уподобляется видимому, верней, несмешано объединяется с ним, будучи светом и видя свет посредством света. Взглянет ли на себя, узрит свет, на то ли, что видит, и там также свет, на то ли, через что видит, все тот же свет... Видящий стал светом и видит свет, отличный от всего тварного».<sup>125</sup></p> <p>«Не как мы созерцают рожденные в Боге, обожившиеся, боговдохновенно устремленные к Нему. Чудесным образом они созерцают чувством сверхчувственное, а умом превышающее ум — когда их человеческим способностям усваивается сила Духа, которой они видят то, что нам не по силам».<sup>126</sup></p>

В этом состоит целостность проповедуемого Экхартом опыта, в соответствии с которым в процессе единения с Богом оказывается задействован весь человек во всем его психосоматическом составе, способном целиком (а не только своими частями: духом, душой) участвовать в богообщении.

### с) Богословские главы автобиографии Г. Сузо

Главные особенности проповедуемого Экхартом опыта богообщения нашли развитие и точное терминологическое закрепление в «Книжице Истины» и в гл. 46–53 автобиографии Г. Сузо. Так, энергичный характер экхартовской мистагогии обрел воплощение в формуле «деятельная восприимчивость» (*uebigе еnрfintlichkeit*), имеющей в виду деятельное создание условий для бездеятельного восприятия «исхождений» (эманаций) Бога.<sup>127</sup> Индивидуально-персоналистическая специфика доктрины Экхарта («О человеке высокого ро-

<sup>122</sup> *Ibid. Predigt 2 (Pf.). S. 12, 1–3.*

<sup>123</sup> *Ibid. Predigt 3. DW I, S. 52, 12–53, 1. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 94].*

<sup>124</sup> *Ibid. Sermo 12 / 2. Punct. 145. LW IV, S. 136, 4–7.*

<sup>125</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπερ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων. II, cap. 3, punct. 36. Meyendorff, P. 459, 23–461, 4.

<sup>126</sup> *Ibid. III, cap. 3, punct. 10. Meyendorff, P. 713, 23–27.*

<sup>127</sup> Seuse H. *Leben Seuses. Kap. 41.* (Seuse H. *Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeier. Stuttgart, 1907. S. 140, 6*) [Русский перевод: Генрих Сузо. *Exemplar / Изд. подг. М.Ю. Ревтин. М.: Ладомир; Наука, 2014. С. 114*].

да»), получила разработку в проводимом Г. Сузо анализе экстатических состояний; по отношению к которым «смерть духа» толкуется как не более чем временная утрата субъективной способности к «различению»: «Смерть духа заключается в том, что в своем погружении [в Бога] он не различает собственной сущности. Но по возвращении из созерцания он различает себя с троицей Лиц, и каждой вещи, различающим образом, предоставляет быть тем, что она есть». <sup>128</sup>

Однако основное внимание Г. Сузо уделяет способности сотворенного человека усваивать атрибуты и предикаты нетварного Бога, возможного помимо их сущностного смешения друг с другом. В «благодатном» объединении с Богом человек, согласно Г. Сузо, развивающему соответствующие положения экхартовской «Книжицы божественного утешения», утрачивает свои свойства и действия, получая то и другое от Бога. «В такой-то охваченности дух приходит как бы в забвение и к утрате себя самого». «Дух оставляется в своем существе, хотя и становится обездушенным, в смысле утраты свойств, которыми некогда обладал». <sup>129</sup> «Дух утрачивает свое своеволие, прекращается как самостоятельный деятель». <sup>130</sup> «Он обретает некие свойства Божества, хотя не становится Богом по естеству. То, что с ним происходит, случается по благодати». «Он лишается своей самости и сверх своих природных возможностей, возводится, посредством силы лучающейся светом божественной сущности, в наготу оного Ничто». <sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Ibid. Kap. 52. Bihlmeyer, S. 189, 11–15. [Генрих Сузо. Ук. соч. С. 146]. Ср.: Meister Eckhart. Von dem edeln menschen: «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, он понимает и мыслит себя познающим, то есть, он осознает, что видит и созерцает Бога. И иным людям сдается, и это может показаться похожим на правду, что цвет и ядро блаженства заключается в осознании — когда дух сознает, что он постигает Бога. Ведь, если бы я испытал все блаженство и об этом не ведал, то какой же прок был бы мне от того, и что это было бы за блаженство? Однако я уверенно говорю: это не верно. Если и верно сие, что душа без этого все-таки не была бы блаженна, то блаженство сокрыто все же не в этом. Ибо первое, в чем скрыто блаженство, это то, что душа в чистоте взирает на Бога. Здесь берет она всю свою суть и свою жизнь и творит все, что она есть, из основания Бога, не ведая о знании, о любви и ни о чем вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Бога; она не сознает, что здесь сущность и Бог. — Но если бы она знала и понимала, что она Бога видит, созерцает и любит, то это в соответствии с естественным порядком вещей было бы удалением, а [затем] возвращением в исходное». DW V, S. 116, 21–117, 4. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 71].

<sup>129</sup> Seuse H. Leben Seuses. Kap. 51: «Der geist... wirt entgeistet nah besizlicher eigenschaft dez sinsheit», Bihlmeyer, S. 182, 32–183, 2. [Генрих Сузо. Ук. соч. С. 142]

<sup>130</sup> Ibid. Kap. 52: «Der geist verlúret sin selbsheit; er vergat na sin selbs wirklichkeit», Bihlmeyer, S. 185, 1–2. [Генрих Сузо. Ук. соч. С. 144]

<sup>131</sup> Ibid. «Er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit», Bihlmeyer, S. 188, 1–2. «So wirt der geist mit dez goetlichen liehtrichen wesens kraft geruket úber sine natúrlích vermugentheit in diss nihtes blossheit», Bihlmeyer, S. 188, 8–9. [Генрих Сузо. Ук. соч. С. 146]

**Ирис Викстрём**  
 Турку, Финляндия  
 wikstromi@yahoo.co.uk

## НЕГАТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ В УЧЕНИЯХ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И МАЙСТЕРА ЭКХАРТА<sup>132</sup>

В основании философии Николая Кузанского (как и Майстера Экхарта) лежит убеждение в наличии непреодолимой дистанции между Богом и человеком. Именно это является фундаментом для негативной теологии, которая превосходит теологию позитивную (катафатическую). Тем не менее, Кузанец утверждает, что всякая теология циклична. В сочинении *Idiota de sapientia* (1450) (*Простак о мудрости*) Кузанец вводит понятие *theologia sermocinalis* (теология в форме беседы), где язык используется «конъектурально», по способу *investigatio symbolica* (символического исследования), предложенному в сочинении *De docta ignorantia* (*Об ученом незнании*), как средство достижения абсолютного (живого) смысла слов (таких как, например, «справедливость», «благо» или «истина»).

*Ключевые слова:* позитивная (катафатическая) теология; циклическая теология; конъектура; невыразимость; теология в форме беседы; негативная теология; non aliud (не-иное); принцип (начало).

*Iris Wikström*

### Negative Theology according to Nicholas of Cusa and Meister Eckhart

The thought of Nicholas of Cusa is (like that of Meister Eckhart) based on the idea of the absolute distance between God and human. This is the ground of negative theology, which, surpasses affirmative theology. Yet Cusanus states that every theology is circular. In his work *Idiota de sapientia* (1450) he introduces a locutional theology (*theologia sermocinalis*). Here language is used “conjecturally” according to a new mode of *investigatio symbolica* introduced in *De docta ignorantia* and as a means of reaching the absolute (living) sense of a word (e.g. “justice”, “goodness” or “truth”).

*Key words:* affirmative theology; circular theology; coniectura; ineffability; locutional theology; negative theology; non aliud (No other); principium

Многие ученые обсуждают различные аспекты философии языка, особенно, языка св. Августина и Майстера Экхарта. И все же именно Николай Кузанский вводит совершенную грамматику языка, основанную на риторике. Это имеет место в сочинениях *De coniecturis* (1444) («О предположениях») и *Idiota de sapientia* (1450) («Простец о мудрости»), начало, однако, положено в трактате *De docta ignorantia* (1440) («Об ученом незнании»). Семью годами позже этот трактат был дополнен текстом *Apologia doctae ignorantiae* («Апология ученого незнания»), где высказаны соображения о значении философии Майстера Экхарта, который задолго до этого был осужден Церковью. В нашей ста-

---

<sup>132</sup> Перевод с английского языка Е.В. Алымовой.

ть главным героем является Николай Кузанский. С другой стороны, едва ли можно вести речь о негативной теологии, не обращаясь к диалектической мысли Майстера Экхарта, в особенности, к его латинскому комментарию на *Евангелие от Иоанна*. Таким образом, мы будем сравнивать именно Кузанца с Майстером Экхартом, не наоборот, во всяком случае, не в равной мере, хотя как ученые они, конечно, равны.

### 1. Курт Флаш о *De non aliud* («О не-ином»)

Кузанец постоянно описывает собственную философию, комментируя становление своего метода, который сформировался окончательно только к 1462 году, когда появилось понятие *не-иного* (*non aliud*). В то же самое время он не пренебрегает и более ранними базовыми концептами, особенно теми, которые относятся к мысли о невыразимости Бога, — *docta ignorantia* и *coincidentia oppositorum*, — хотя их звучание постепенно становится все менее заметным. К этому времени он уже завершил свой диалог с Майстером Экхартом, а равно и размышления о правилах языка. С другой стороны, его концепция негативной теологии может быть понята только в том случае, если принимать во внимание этот важнейший период его деятельности. Ниже мы вкратце представим основные мотивы, характеризующие эту стадию.<sup>133</sup> Немецкий философ Курт Флаш утверждает, что Кузанец ввел термин *non aliud* в отношении как негативной, так и позитивной теологии уже в трактате *De possess* (1460) («О возможности-бытии», 66-67), между тем как его сочинение *Cribratio Alchorani* (1461) не добавляет ничего нового к этому рассуждению, так как позитивная теология описывается здесь только лишь как отдельный путь, который может быть продолжением негативной теологии. Столь простое решение было бы невозможно в таком трактате, как «О не-ином». Флаш комментирует: «Не-иное предшествует всякому высказыванию; мы подразумеваем одно и то же, когда говорим о Боге, что он сверхсуществен, или когда говорим, что у него нет сущности; *supersubstantialis* означает то же самое, что и *sine substantia* или прежде всякой сущности, *substantia ante substantiam*. Однако эти выражения слишком обстоятельны и не указывают непосредственно на не-иное; поэтому выражение "не-иное" основательнее, принципиальнее, лучше».<sup>134</sup>

Это и есть в своей основе проникновение в область языка, с которым мы встречаемся уже в сочинении *De coniecturis* («О предположениях», 35). Кузанец говорит: «Разум же, напротив, замечая неуместность выражений рассудка, отбрасывает эти термины и представляет бога началом, стоящим над тем, что обозначается этими терминами, и свертывающими их. И разум, видя свое понятие ущербным пред сиянием божества, утверждает, что божество должно постигаться по ту сторону всякого свертывания и развертывания и не может быть понято, как оно есть».<sup>135</sup> Такова основная мысль Кузанца в позднем сочинении *De non aliud*, которую он выражает, говоря, что мы не можем искать

<sup>133</sup> Значение этого периода было описано норвежским ученым Egil A. Wyller в статье "Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee", опубликованной в: *Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus-Gesellschaft* 15 (1982), 104–120.

<sup>134</sup> Kurt Flasch, *Nikolaus Cusanus: Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt am Main, 1998. S. 562.

<sup>135</sup> Русский перевод: Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т. 1, М.: Мысль, 1979. С. 204.

*non aliud* [или Бога] только лишь посредством утверждения или отрицания Бога, так как он превосходит эту альтернативу. Флаш отмечает: «Кузанец... оглядывается. При этом он объясняет, что именно он искал с помощью своей теории совпадения — то, что *Non aliud* предшествует различию между катафатическим и апофатическим богословием».<sup>136</sup>

Хотя этот вывод справедлив, имеет смысл задаться вопросом о том, какую конечную цель Кузанец видит, когда описывает превышающего всякую сущность и невыразимого Бога. Кажется, он весьма доволен своим созданием — понятием *non aliud*, которое он называет *diffinitio diffinitionis* [определение определения], и которое получило более точное выражение в следующих словах: *Non aliud est non aliud quam non aliud* [Не-иное есть ничто иное, как не иное].<sup>137</sup> Эта мысль проделала большой путь, но результат стоил того. Концепт *non aliud*, без всякого сомнения, связан с верой в Бога. И все же остается вопрос: как нити этой мысли вплетаются в общий контекст. Мы еще раз зададимся этим вопросом, когда вступим в диалог с Куртом Флашем. Мой главный аргумент заключается в следующем: основания философии Кузанца совершенно очевидны уже в первый период его творчества (около 1440–1444 гг.), хотя ее ключевые понятия обретают свои очертания постепенно, достигая, очевидно, кульминации в понятии *non aliud*. Кроме того, можно было бы обсудить (и сделать это в диалоге с Флашем), какие смыслы для самого Кузанца открываются в этой понятийной интуиции. А также этот контекст как раз подходит для обсуждения решающего влияния, которое оказала философия Майстера Экхарта.

## 2. Негативная теология Николая Кузанского. *De docta ignorantia* («Об ученом незнании»)

Изначально негативная теология предполагает утверждение, в котором Бог «лишается» [*privatio*] всего того, что он *не есть* в аспекте его трансцендентности.<sup>138</sup> Позитивная теология в известном смысле противостоит негативной, хотя обе эти мыслительные процедуры связаны между собой. В общих чертах эта связь выражается в возможности трех путей сказывания о Боге: пути утверждения (*via affirmationis*), пути отрицания (*via negationis*) и, наконец, пути превосходства (*via eminentiae*, то есть по возвышающему сравнению, например: «Бог — абсолютное Благо, Справедливость, Истина»).

Кузанец обращается к негативной теологии во многих своих произведениях, так как она действительно представляет собой фундамент его философии.<sup>139</sup> В трактате «Об ученом незнании» (*De docta ignorantia*) он вводит негативную

<sup>136</sup> Flasch. *Op. cit.*, S. 562; *Cp.*: *De non aliud*, 3.

<sup>137</sup> *De venatione sapientiae*, n. 3. Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*. Bd 4. Hamburg: Felix Meiner 2002.

<sup>138</sup> W. Bonsiepen, “Negation, Negativität” // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 5, c. 724. Кузанец проводит различие между Вселенной как *privative infinitum* (беспредельным как лишенным предела) и Богом как *negative infinitum* (бесконечным как абсолютным отрицанием предела).

<sup>139</sup> Например: *De venatione sapientiae*, n. 41; *De coniecturis*, n. 21; *De beryllo*, n. 53. Согласно Кузанцу, отрицание предшествует утверждению. С другой стороны, «превышающий все Бог» никак не связан с отрицанием.

теологию наряду с позитивной, утверждая при этом, что всякая теология циклична. Фактически это утверждение предвосхищает мысль, высказанную в сочинении «*О предположениях*» (*De coniecturis*), а также в более поздней работе «*Простец о мудрости*» (*Idiota de sapientia*), где Кузанец совершенно сознательно выбирает путь превосходства (*via eminentiae*).<sup>140</sup> Однако давайте сначала обсудим три вида теологии, особо интересных в виду существующей между ними связи. Основные способы сказывания о невыразимом Боге таковы: отрицание, утверждение и, наконец, высказывание по кругу. Это последнее формулируется логически, но сохраняет и свой теологический характер. В результате, невыразимость Бога никоим образом не препятствует тому, чтобы говорить о Нем, хотя, конечно, предполагается, что любое высказывание о Боге должно иметь в виду Его невыразимость, что, в свою очередь, предполагает использование определенных правил богословского языка.<sup>141</sup> Эти необходимые условия были сформулированы уже Кузанцем, но нам, современным читателям, следует посмотреть на них внимательнее, и, отчасти, в новой перспективе.

В своей основе утвердительная теология скорее предполагает определенный способ аргументации, нежели использование единичных утверждений о Боге типа: «Бог — чистое Благо, Мудрость и т. д., Он Всемогущ». И таким образом она имплицитно связана с негативной теологией, хотя последняя и прибегает к отрицательному способу аргументации. Однако вполне вероятно, что Кузанец не всегда следует такому строго философскому понятию утвердительной теологии, что становится очевидным, когда он, как и Майстер Экхарт, иногда вступает в дискуссию с такими авторитетными теологами, как Августин и Фома Аквинский. Следовательно, возникает вопрос, можно ли, и в каком смысле, рассматривать утверждение, например, о всемогуществе Бога как такое высказывание, истинность которого не ставится под сомнение, поскольку является неотъемлемой частью наших рассуждений. Кажется, Кузанец и в самом деле наделяет такого рода утверждение значимой ролью в своей философии, давая возможность рассматривать его как высказывание, не подлежащее вопросу, или — как базовую пропозицию (Витгенштейн).<sup>142</sup> Являясь формально выражением позитивной теологии, христианское учение подчинено закону абсолютной необходимости, или — *iure divino*, а потому ее истинное значение пре-

<sup>140</sup> Для Кузанца очень важна мысль о единстве теологии. В сочинении *De filiatione Dei*, п. 83. («*О богосыновстве*») он, с уважением относясь к Зенону, Платону и Пармениду, пишет: «Ибо едина и утвердительная теология, все утверждающая о едином, и отрицательная, все отрицающая о нем же, и двоякая, ни утверждающая, ни отрицающая, и разделительная, одно утверждающая, другое отрицающая, и сочетательная, в утверждении связующая противоположности или в отрицании совершенно отбрасывающая оба взаимно отрицающих противоположения» [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 317].

<sup>141</sup> См.: *De coniecturis*, п. 33, п. 52.

<sup>142</sup> «Всякое испытание, всякое подтверждение и опровержение некоего предположения происходит уже внутри некоторой системы. И эта система не есть более или менее произвольный и сомнительный отправной пункт всех наших доказательств, но включена в самую суть того, что мы называем доказательством. Эта система не столько отправной пункт, сколько жизненная стихия доказательств». L. Wittgenstein, *On Certainty*, п. 105. [Русский перевод: Витгенштейн Л. О достоверности / Перевод Ю.А. Асеева, М.С. Козловой // Вопросы философии. 1991, № 2. С. 75].

восходит чистое описание веры. И в то же время христианское учение есть результат длинного и часто сложного дискурса, в котором его отдельные части получали свою оценку согласно их значению для веры еще до того, как получили догматическое оформление. В принципе, их истинность впоследствии не ставилась под сомнение, что свидетельствует об их соответствии догме. Они играют определенную роль в религиозной жизни, но иначе и часто не очевидным образом, в то время как вероучение живо именно в силу того, что оно служит выражением определенного порядка. Стало быть, практика веры регулирует доктрину, по крайней мере, до некоторой степени. Все выглядит так, будто Кузанец и в самом деле полагается на силу и истинность утверждений позитивной теологии, рассматривая их как базовые пропозиции, а, следовательно, служащие парадигмой в контексте веры (в особенности это касается Троицы). По его мнению, утверждения и понятия негативной теологии (например, *docta ignorantia*) совершенно иные, так как они являются лишь предположениями (*coniecturae*), истинность которых лишь приблизительна в силу того, что они относятся к «абсолютной возможности», каковой является Невыразимый Бог. Следовательно, язык, на котором говорит религия как выражение негативной теологии, имеет принципиально иную грамматику, отличную от грамматики рационального языка, что выражается, во-первых, в иных логических предпосылках, а во-вторых, в том, что аристотелевский принцип *tertium quid non datur* имеет смысл только в последней. С другой стороны, Кузанец предполагает существование некоторой связи между негативной и позитивной теологией и не ограничивает возможность использования предположений областью первой.<sup>143</sup> Кажется, что, по его мнению, утвердительная теология имеет дело с явными или неявными предположениями, которые позволяют нам понять различные модусы выражения негативной теологии.

В сочинении *De docta ignorantia* Кузанец приводит аргументы в пользу того, что почитание Бога основано на утверждении, хотя любая религия, почитая божественное, с необходимостью выходит за пределы утвердительной теологии. Следовательно, почитание детерминировано верой, которая более точно понимается, если придерживаться доктрины *docta ignorantia*. Для человека это означает, что он верит в то, что предмет его веры, который для него является Единственным, целиком и полностью состоит в Своей единственности. В то же время это означает, что Единый, почитаемый как необходимый Свет, не является светом в физическом смысле, то есть как противоположный мраку, но как Абсолютно Бесконечное [существо] и Бесконечный Свет и, наконец, что этот Бесконечный Свет вечно сияет в нашем мраке, стало быть, наш мрак не в состоянии охватить его [Майстер Экхарт. *Комментарий на Евангелие от Иоанна*, 5, 70].<sup>144</sup> Значит, негативная теология настолько необходима для утверди-

<sup>143</sup> На языке классической латыни (Цицерон) *coniectura* включает в себе два смысла “предположение” и “описание”. Кузанец использует это понятие в обоих значениях. Немецкое слово “*Mutmassung*” (догадка, предположение) означает “*Geistmassung*” (интуиция) и предполагает одно единственное значение (слово “*Geist*” — дух — относится в данном случае к интеллекту).

<sup>144</sup> Meister Eckhart, *The essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense* / transl. and introd. by Edmund Colledge OSA and Bernard McGinn / New York — Ramsey — Toronto, 1981. P. 147–153.

тельной теологии, что, не будь ее, Бога невозможно было бы почитать как бесконечного Бога — Он бы рассматривался как сотворенный. А это, в свою очередь, приведет к идолопоклонничеству, воздающему образу то, что относится к одной лишь истине [*De docta ignorantia*, п. 86].

Кроме того, Кузанец говорит, что *docta ignorantia* научила нас «невыразимости Бога», бесконечно возвышая его над всем тем, что может быть выражено посредством языка. Так как это с необходимостью истинно, тогда мы более правильным образом говорим о Боге, когда дистанцируемся от всех тварных форм или отрицаем их. По словам Дионисия и Маймонида, Бог не есть ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух, но сама Бесконечность [Ср.: Майстер Экхарт: Бог — это неразличимость]. В силу своей негативной природы бесконечность, она же — вечность, не может быть понята как нечто порождающее. И все же вечность можно рассматривать в аспекте творения, так как она является — с точки зрения утвердительного дискурса — понятием о Едином, то есть полном присутствии Бога. Стало быть, вечность — это начало без начала, «идея образа», принцип принципа, «действие которого в дарении» [*in eterno infinitas, species in imagine, usus in munere*], а это, как утверждает западная традиция, подразумевает, что Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына.<sup>145</sup>

Далее Кузанец раскрывает перед нами основание того, почему он считает отрицательные утверждения о Боге истинными, а утвердительные — недостаточными (не подвергая при этом сомнению их допустимость). Хотя вечность — это бесконечность, она, не в большей мере относясь к Богу-Отцу, нежели бесконечность, все же приписывается только Богу-Отцу, но не приписывается ни Сыну, ни Святому Духу. Бесконечность не более приписывается одному лицу Святой Троицы, нежели другому. В отношении Единства бесконечность — Бог-Отец, в отношении равенства Единства она — Бог-Сын, а в отношении соединения — Святой Дух. В отношении же бесконечности вечность — ни Бог-Отец, ни Бог-Сын, ни Святой Дух. В этом контексте бесконечность, как и вечность, относится ко всем трем божественным лицам, так как каждое из них есть бесконечность и вечность. Однако такой догматический способ описания лиц Троицы не подходит для [интуитивного] видения, или созерцания. Это происходит потому, что в перспективе вечности Бог не является ни одним, ни несколькими — способ видения имеет решающее значение. В перспективе негативной теологии в Боге нет ничего, кроме бесконечности. Это значит, что Бог непознаваем ни в этом мире, ни в будущем, так как всякая тварь, для которой не постижим бесконечный свет, является тьмой по отношению к этому свету, который, стало быть, только сам может знать себя [*De docta ignorantia*, п. 88].

Подобно Дионисию, Кузанец делает следующий вывод: негативные утверждения тем более истинны, чем более они удаляют от совершенства все то, что не является существенным, подобно тому, как более истинным является утверждение, что Бог — не камень, чем утверждение, что Он — не жизнь, не

<sup>145</sup> *De docta ignorantia* п. 87. Твердо придерживаясь принципа *filioque*, Кузанец следует традиции Западной церкви. В своей основе мысль Кузанца следует тринитарной доктрине Августина (*forma* (форма), *materia* (материя), *connexio* (связь), или *unitas* (единство), *aequalitas* (равенство), *connexio* (связь)). См.: Rudolf Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Münster, 1991. S. 96–116; 255–324.

интеллект, и более правильно предполагать, что Он не является опьянением, чем предполагать, что Он не есть сила. Что касается утвердительных высказываний, то дело с ними обстоит как раз наоборот: утверждение, что Бог — интеллект и жизнь более истинно, чем утверждение, что Он — земля, камень или тело. В конце *De docta ignorantia I* Кузанец пишет: «Поэтому мы говорим в заключение, что точность истины непостижимо светит во тьме нашего незнания. И здесь — то умудренное незнание, которого мы искали и путем которого только и можно ... приблизиться к величайшему триединому бесконечно благому богу, чтобы всей силой нашего порыва восхвалять сущего над всем за то, что он сам явил нам свою непостижимость, благословенный».<sup>146</sup>

Может показаться странным, что Кузанец уделяет слишком много внимания позитивной теологии. В этом он следует традиции западной теологии, хотя, с другой стороны, он решительным образом формирует свою мысль в перспективе теологии отрицательной. Идея Кузанского о доктрине как источнике восхваления может быть рассмотрена как его желание привлечь внимание к связи учения и духовной жизни.<sup>147</sup> Это соответствует требованию верности римско-католической традиции, но, возможно, также и аристотелевской мысли о существенном значении действия (действие в этом контексте, прежде всего, относится к проповеди слова Божия). Для Кузанца, как и для Экхарта, философия, в конечном счете, принадлежит сфере интеллекта, который возвышается над рассудком. В аспекте догматики он подчеркивает роль христологии, причем более решительно, чем большинство философов, которые сформировались под влиянием христианской мистики, исключение — Экхарт. Кузанец утверждает, что Христос — это *maximum concretum* (конкретный максимум) и Вселенная [*De docta ignorantia* n. 223]. Если предпосылки позитивной теологии рассматривать именно таким образом, иначе говоря, как христианское благочестие и почитание, то мы не обнаружим никаких противоречивых тенденций в философии Кузанского, напротив — очевидное признание достоинства духа, что характерно для позднего этапа его философствования. Именно в этот период он вступает в диалог с Мастером Экхартом [См.: далее параграф 4].

Кузанец, как кажется, видел проблему религиозного языка, как она представлена выше, что нашло отражение в его рассуждениях о значении имени Бога в контексте позитивной теологии, хотя на данном этапе его интерес обращен к негативной теологии. Он говорит, что Псевдо-Гермес Трисмегист совершенно справедливо утверждает, что Бог, являющийся полнотой всего, не имеет собственного имени, но может быть назван любым именем, или, говоря иначе, все может быть названо именем Бога. В своем Единстве Он объемлет полноту всех вещей. Самое подходяще Ему имя — «Господь — это Единство» [или — «Единый»]. Стало быть, позитивные утверждения доктрины имеют значение в области творения и рассудка, но не за его пределами, а в области

---

<sup>146</sup> *De docta ignorantia* n. 89: ... *concludimus praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere. Et haec est illa docta ignorantia, quam inquisivimus. Per quam tantum ad infinitae bonitas deum maximum unitrinum secundum gradus doctrinae ipsius ignorantiae accedere posse explicaverimus, ut ipsum ex omni nostro conatu de hoc semper valeamus, quod nobis se ipsum ostendit incomprehensibilem...* [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 95].

<sup>147</sup> См.: *De venatione sapientiae*, 105.

интеллекта [*De docta ignorantia* n. 75.]. В области логики значение этих утверждений не подлежит сомнению (так как они являются базовыми пропозициями). Следовательно, (интеллектуальные) пропозиции негативной теологии имеют иное значение, нежели (рациональные) пропозиции позитивной теологии, что, в свою очередь, означает, что грамматика языка функционирует по-разному в разных областях [или «единствах»] ума. Как мы уже видели, именно такую точку зрения представляет Кузанец, особенно, в *De coniecturis* («О предположениях»), а так же в других своих работах. Важно отметить: Кузанец соединяет концепт единичности (единства) с невозможностью высказать имя Бога. Он говорит: «По его словам, это собственное имя — которое мы называем неизреченным, а еще тетраграммой, то есть «четырёхбуквенным», и которое является собственным потому, что отвечает богу не потому или иному отношению его к творению, а по его собственной сущности, — надо толковать как «единый и все», или, лучше, как «все в единстве». Так же и мы находили выше, что максимальное единство — то же самое, что все в единстве».<sup>148</sup>

Кузанец также говорит о порождении Сына через Слово, что, как он утверждает, дает Августину основание для того, чтобы присоединять слово к искусству (*ars*) и понятию идеи [или более точно: к интеллекту]. Итак, Кузанец, как кажется, отчетливо осознает философскую проблему соединения негативной и позитивной теологии, хотя упоминает об этом лишь вскользь в трактате *De docta ignorantia*, 66 [*“omnis theologia circularis et in circulo posita existit”* — «Всякая теология имеет характер круга и опирается на круг»].<sup>149</sup>

Как и Майстер Экхарт, Кузанец опирается на авторитет учителей, прежде всего, Альберта Великого, а также Фомы Аквинского. Именно в силу того огромного значения, какое придает Кузанец негативной теологии, аналогия природы и благодати представлена слабее, хотя он и подчеркивает связь Образца и образа в отношении ума и Слова, и оставляет место интеллектуальному единству ума. Поэтому-то и трудно сравнивать утверждения, имеющие силу в совершенно разных областях. Впрочем, также имеет место и совершенно сознательное желание отдать предпочтение одному из способов рассуждения (что приводит к возможному смещению мысли).

Доминирующая роль, которую Кузанец отдает негативной теологии и, в конечном счете, влияние философии Платона сравнительно с философией Аристотеля, может быть проиллюстрирована рассуждениями о *principium* (начало) и *principiata* (то, что обусловлено началом). По мысли датского исследователя Йоханнеса Слёка, Кузанец придавал серьезное значение диалектике этих двух понятий, а стало быть, шел по пути не только негативной, но и позитивной теологии. Эта диалектика предполагает, что божественные имена, которыми пользуется последняя, существуют вечно в *complicatio* (в свернутом

<sup>148</sup> *De docta ignorantia* n. 75: *Unde secundum ipsum proprium nomen, quod inaffabile per nos dicitur et tetragrammaton sive quattuor litterarum est et ex eo proprium, quia non convenit deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam, interpretari debet “unus et omnia” sive “omnia uniter” quod melius est. Et ita nos repperimus superius unitatem maximam, quae idem est quod omnia uniter*. [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 88].

<sup>149</sup> Русский перевод: Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 84.

состоянии).<sup>150</sup> Будучи произнесенными, они, строго говоря, возвращаются Богу, хотя при этом есть риск того, что они окажутся «зараженными» *тем, что обусловлено началом (principiata)*. Позитивная теология («Бог всемогущ» и т. д.), следовательно, нуждается в теологии негативной как в своем дополнении, или, как страже чистоты веры. Это достаточно провокационное заявление, но оно заслуживает самого пристального внимания. В контексте философии Кузанца это значит, что хвала (*laus*) выступает на первый план [*De veneratione sapientiae*, 105]. Стало быть, интеллектуальный язык преобладает (хотя самые предельные условия разума определяются негативной теологией).

### 3. Ответ Иоханнесу Слёку по поводу *principium* и *principiata*

Абсолютный принцип действительно оказывается ключевым понятием философии Николая Кузанского, когда он вступает в диалог с Платоном и Аристотелем и разъясняет концепт *possest* в сочинении *De veneratione sapientiae* (1462 г.) («Охота за мудростью»). Однако уже в трактате *De docta ignorantia* понятие абсолютного принципа выведено на первый план в связи с понятием абсолютного максимума как *coincidentia oppositorum*. Речь идет о том, что позволяет увидеть интеллект: с одной стороны, *maximum* ничему не тождественен, с другой — ни от чего не отделен, и, вдобавок — каким образом все вещи пребывают внутри него, из него и через него, так как он является окружностью, диаметром и кругом. Следовательно, *maximum* объемлет все сущее. Но это не подразумевает того, что он — круг, окружность, диаметр или центр. Искомое и найденное *абсолютно великое* охватывает все сущее и все несущее, так что его небытие оказывается величайшим бытием, как *minimum* есть *maximum*. Это и есть принцип всякого кругового движения от возможности к действительности и обратно, от действительности к возможности, а равным образом перехода от начал к индивидам и разложения индивидов на начала. Это принцип круговых фигур и движений, а также движений, выходящих за свои пределы и возвращающихся обратно к началу (*principium*), а кроме того, это принцип всего подобного (*simile*), единство которого заключается в постоянном круговом движении [*De docta ignorantia* 64]. Все это рассуждение следует рассматривать, как попытку описать Абсолютное Единство (или Единичность). Но Кузанец подчеркивает, что любая теология движется по кругу по мере того, как имена божественных атрибутов взаимно и по кругу верифицируют одно другое (высшая справедливость — это высшая истина, высшая истина — высшая справедливость, то есть в абсолютном смысле) [*De docta ignorantia* 65]. Мы вернемся к этому важнейшему рассуждению в следующей части. Чуть ниже в том же самом контексте Кузанец обращается к негативной теологии (отчасти комментируя традиционные споры). Он утверждает, что вечность — это утверждение единства (в абсолютном смысле), или величайшее присутствие, то есть безначальное начало, или самый изначальный принцип [*De docta ignorantia* 87].

В трактате *De coniecturis*, относящемся к области философии языка, рассуждения о первом принципе связаны с индивидуальным умом, для которого

<sup>150</sup> J. Sløk, *Nicolaus Cusanus og hans filosofiske system. Platonselskabets skriftserie 1. Skjern, 1974, 94.*

Троица является базовой парадигмой. Здесь Кузанец демонстрирует желание объяснить роль ума как начала (*principium*) для предположений. Начало всего, в том числе, и нашего ума троично. Это единственное начало многообразия, неподобия и различия вещей. Так как наша интеллектуальная природа в чистом виде является творческой (*creatrix*), наш ум, равным образом, становится тринитарным началом (*principium*) своей собственной творящей деятельности, так как один лишь рассудок (*ratio*) выступает началом многообразия, величины и составленности, причем так, что нет ничего, что выходило бы за его пределы. Это с необходимостью предполагает следующее: всякое отрицание бесконечного сущего (как поступает интеллект) влечет отрицание бытия всех сущих. Итак, ум охватывает в себе самом все многообразие, в то время как подобие охватывает всякую величину, а связь (*connexio*) охватывает все составное (*compositio*). Стало быть, ум как триединое начало порождает многообразие посредством соединения всякого множества, с которым имеет дело интеллект, а многообразие, в свою очередь, порождает различие и величину. Кузанец делает вывод: «Вот почему в этом первоначальном множестве как первом прообразе ум охотится за величинами, или совершенствами целых чисел, разнообразными и неравными. Далее, от обоих он движется к сложению. Итак, наш ум есть начало различающее, соразмеряющее и слагающее».<sup>151</sup>

Таким образом, вся сила Творца раскрывается в области ума: ум играет в этом смысле роль подобия Бога. Далее в том же произведении рассуждения Кузанца будут напоминать рассуждения его адресата и друга Джулиано Чезарини о триедином Абсолютном Начале, Творце всего, абсолютной Единичности, или сущности, о бесконечном подобии, заключающем в себе единичность и связь. Таким образом, Творец — это правитель, устроитель и посредник между всем. Будучи бесконечной связью [Духом], Он сохраняет все. Совершенно ясно, что Кузанец связывает философию с учением о Троице. Человеческий ум, очевидно, выступает в роли посредника как в рациональном, так в интеллектуальном аспектах.

*Principium* — это всеохватывающее начало, которое как такое невыразимо. Значение такого положения дел Кузанец обсуждает главным образом в сочинении *De venatione sapientiae* («Охота за мудростью»). В этом тексте он утверждает, что все, что стало или станет, имеет абсолютное начало, хотя все, что стало или станет, никогда бы не стало и никогда не станет, если у него не будет возможности стать (*posse fieri*). Абсолютное начало — это источник и основание возможности стать. Это вечность, предшествующая возможности становления, иначе говоря, абсолютный — как все возможное бытие — единственный в своем роде исток. А все сущее становится в силу возможности как возможности актуализироваться (*actu*) [*De venatione sapientiae* 7]. Кузанец говорит: «поскольку есть безначальное начало (*principium*) [Бог-Отец], изначальное начало [Сын] и начало, исходящее от обоих, постольку будет начавшееся, [начавшееся от начавшегося] и начавшееся, которое исходит от обоих [Святой Дух]. Начавшееся без более раннего начала — сущность [*essentia*],

<sup>151</sup> *De coniecturis n. 6: Quapropter in ipsa primordiali multitudine, ut in primo exemplari, magnitudines seu perfectiones integritatum varias et inequales venatur, deinde ex utrisque ad compositionem progreditur. Est igitur mens nostra distinctivum, proportionativum atque compositivum principium. [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 190].*

начавшееся от начавшегося — *сила [virtus]*, начавшееся, которое исходит от обоих, — их *действию [operatio]*. И в самом деле, во всем обнаруживаются эти три, так что все причастно божественному порядку. Весь этот мир состоит из интеллектуального, живого и существующего» [Курсив. — И.В.].<sup>152</sup>

Главное здесь, как представляется, — космический принцип. Примечательно, что *principium* (начало), как и *principiatum* (начавшееся) относятся к Троице [то есть субстанции, или сущности, или, в теологическом смысле, к имманентной Троице, а равно источнику спасения и устройства]. Слёк прав, когда подчеркивает значение этой мысли: сущность связана с силой и действием. Активно задействованная философия Аристотеля, как представляется, сохраняет авторитет для Кузанца. Однако невозможно понять интеллектуально, каким образом Бог существует как начало, если не предполагать участие в священном мироустройстве. Стало быть, влияние Платона также весьма заметно в сочинениях Кузанца. Кажется, что имена Бога, будучи произнесенными, испытывают воздействие со стороны *principiata* (начавшегося), то есть того, что относится к области предположений, и что остается лишь только возвести их обратно к Богу. Стало быть, мы возвращаемся в область хвалы (или в область негативной теологии, включающей в себя интеллект). В этом отношении, вне всякого сомнения, источником вдохновения для Кузанца стал Майстер Экхарт.

#### 4. Майстер Экхарт об отношении

К сожалению, большая часть произведений Майстера Экхарта оказалась утраченной. Счастливым исключением стал его комментарий на *Евангелие от Иоанна* (1312/13–1320 гг.), обнаруженный в 1936 году, который можно охарактеризовать как надежный источник по философии Экхарта. Кроме того, этот текст является одним из самых важных произведений средневековой философии.<sup>153</sup> Экхарт опирается на *Glossa ordinaria* (около 1300 г.), то есть на комментарий к *Посланию к Римлянам* (в особенности на: 1, 20), а также на сочинения Августина *De civitate Dei* («О Граде Божьем») и *Confessiones* («Исповедь», книга 7). Он был известен как смелый ученый-доминиканец, следовавший за Альбертом Великим и, особенно, за комментариями на труды Фомы Аквинского Дитриха Фрайбургского. Как и Кузанец, Экхарт работает на границе теологии и философии, что означает, что он говорит о Троице, чтобы продемонстрировать соответствие тринитарной доктрины аристотелевской логике. Как Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский, он верит в возможность найти философские обоснования учения о Троице. Для этого он создает свою собственную естественную теологию и, одновременно с этим, вполне отчетливую философскую базу для самого себя.<sup>154</sup> Однако если смотреть в теологической перспективе, можно сказать, что он не делает четкого различия между благодатью и природой.

<sup>152</sup> *De venatione sapientiae* 93 [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 2, М.: Мысль, 1980. С. 398].

<sup>153</sup> Flasch K., "Meister Eckhart: Expositio sancti Evangelii secundum Ioannem" // Flasch (Hg.), *Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter*. Stuttgart, 1998. S. 386; Meister Eckhart, *Op. cit.* P. 122–123.

<sup>154</sup> *Ibid.* S. 388.

Экхарт обращается к первой строчке *Евангелия от Иоанна* (В начале было Слово, и Слово было у Бога. 1, 1). Речь идет о начале и о том, что можно, исходя из этого начала, увидеть: о Боге и Слове. Но, согласно Экхарту, это отношение существует универсально и по природе. Оно само являет себя как в природе вещей, так и в произведениях человека: ремесле и искусстве. Однако всякое произведение пребывает в своем начале. По мысли Экхарта (здесь мы следуем за Флашем), это метафизическое правило, которое реализовалось как в божественных вещах, так и в природе и культуре. Зрелый плод смоквы должен, так сказать, в некотором смысле содержаться в дереве, так что оно в результате производит не виноград, а именно плоды смоквы. Это «уже-там-бытие», или, обусловленность содержания, того, что производится, можно сравнить с семенем как началом. Произведение являет свой исток: оно проливает на него свет и во весь голос заявляет о нем, как говорит Экхарт.<sup>155</sup> Такое положение дел описывает также отношения внутри имманентной Троицы и Троицы как источника спасения и устроения, а также отношения между божественностью и человечностью [Христа] и может быть связано с тем, что Экхарт называет отношением однозначности.<sup>156</sup> Далее говорится, что «Словом» в Библии называется речь [*Rede*] в ее истоке. Очевидно, она всегда остается в своем истоке как в основании бытия (*ratio*) и подобии (*aequalitas*) произведенного. По этому поводу Флаш отмечает, что любая новая идея всегда пребывает в своем истоке, хотя и отличается от него. Но она ни чужда ему, ни сведена к нему, так как благодаря своему истоку она всецело разделяет его природу, будучи равной ему по сущности, или, по словам Майстера Экхарта, в однозначной, а не только в какой-нибудь односторонней предикации.<sup>157</sup> В этом контексте данная парадигма касается не только причастности или аналогии — хотя Экхарт действительно придает большое значение учению об аналогии — но, и это главное, выражает основные приоритеты Майстера Экхарта.<sup>158</sup> Этот комментарий проясняет все. Можно заметить, что именно в этой существенной точке позиции Майстера Экхарта и Кузанца со всей очевидностью пересекаются, так как обе они предполагают внутреннее, или понятийное, отношение между *principium* и *principiata*.

В своем комментарии к этой части экспозиции пролога к *Евангелию от Иоанна*, представленной Майстером Экхартом, Флаш утверждает, что Майстер Экхарт в данном случае вводит метафизику взаимоотношения. Он отвергает важную для Аристотеля идею о независимых и вечных субстанциях, для которых справедливость оказывается акциденцией. Он дает иное толкование креационистскому взгляду на справедливость и интуицию, то есть на интеллект как интеллект, который, согласно своей природе, является тем, что может

<sup>155</sup> Cit.: *Ibid.* S. 39.

<sup>156</sup> Экхарт утверждает: "In things that are univocal what is produced is always equal to the source. It does not just participate in the same nature, but it receives the total nature from its source in a simple, whole and equal manner. Thus ... what proceeds is the son of its source. A son is one who is other in person but not other in nature". Meister Eckhart, *Op. cit.* P. 124. («В вещах однозначных произведенное всегда равно своему источнику. Вещь не просто причастна той же природе — она получает всю природу из своего источника просто, целиком и в равной мере. Таким образом...то, что происходит, — есть сын источника. Сын — это тот, кто иной по личности, но не иной по природе». Перевод Е.А.).

<sup>157</sup> См.: Flasch. *Nikolaus Cusanus: Geschichte einer Entwicklung.* S. 392–393.

<sup>158</sup> См.: Flasch. "Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii secundum Ioannem*". S. 393.

быть описано как сотворенное [имея в виду при этом живой интеллект]: по Экхарту, эти два понятия зачаты и рождены, но не сотворены, им свойственен менее уловимый способ бытия-независимыми от своего основания, являющегося их корнем, к которому они возвращаются, словно к самим себе, или точнее — они всегда уже к нему вернулись.<sup>159</sup> Флаш делает вывод: взаимоотношения между субстанциями в том виде, в каком они проанализированы Экхартом, не приводят к уничтожению видимого мира — они тождественны ему, а равно и причинности, от которой он зависит, а также отношениям аналогии. Они просвечивают в эмпирическом мире и в отношениях аналогии, существующей между зачинающим и зачатым наподобие того, как рукотворный храм и его идея отражают саму суть того спекулятивного опыта, который сам по себе есть философия природы, этика и теория *искусства*.<sup>160</sup> Отсюда совершенно ясно, что Экхарт, как и Кузанец, стал вдохновителем немецкого идеализма. Как и Кузанец, он предполагает наличие живого божественного интеллекта.<sup>161</sup> Могущественное (внутреннее) Слово принадлежит к изначальным условиям мысли, а в мысли Кузанца это, прежде всего, внешнее слово, или, речь.

### 5. Роль негативной теологии и не-иного

Как и Августин, Экхарт полностью отдавал себе отчет в парадоксе, возникающем при попытке говорить о том, о чем по определению сказать нельзя, хотя этот парадокс вынуждал его молчать не больше, чем его предшественников и последователей [Кузанца] в негативной или апофатической теологии. Несомненное центральное положение, занимаемое апофатикой в его мысли, нашло свое выражение, прежде всего, в его немецких проповедях [например, 15, 22, 53, 83]. В своем введении к философии Майстера Экхарта американский ученый Бернард МакГинн (Bernard McGinn) высказывает следующие два соображения.

Во-первых, Экхарт видел задачу теологии не столько в том, чтобы высказать некоторый набор истин о Боге, сколько в том, чтобы описать соответствующие парадоксы, которые должны пролить свет на сущностные границы нашего разума и очертить некоторым образом границы той неизвестной тер-

<sup>159</sup> См.: резкое замечание Кузанца по этому поводу: «Сущностное основание вещей — всецело внутри и всецело снаружи». Flasch. *“Meister Eckhart: Expositio sancti Evangelii secundum Ioannem”*. S. 394–395. Флаш отмечает, что самое главное в этом рассуждении заключено как раз в признании того, что «равным образом». Комментарий самого Экхарта таков: «Идея есть самое внутреннее и первейшее в вещи. Слово — это Logos или идея... Именно таково значение сказанного “В начале было Слово”». Eckhart. *Op. cit.* P. 133.

<sup>160</sup> Flash. *“Meister Eckhart: Expositio sancti Evangelii secundum Ioannem”*. S. 395.

<sup>161</sup> Экхарт говорит: “Здесь нам следует особо отметить тот факт, что интеллект является совершенно и сущностно интеллектом (всецело чистое понимание), особенно, в Боге и, возможно, только в Нем, поскольку он есть Первый Принцип всех вещей. Реальность и интеллект суть одно и то же в Нем. Поэтому «отношения, сопровождающие деятельность интеллекта», в уме Бога реальны. И поэтому «Слово», то есть Сын, «происходящий интеллектуально» от Отца, есть «не отношение только разума, но есть реальное отношение, потому что сам интеллект и идея» суть реальности, или, «одна единственная реальность». Так Августин говорит: «Реальности, благословляющие нас ... суть Отец, Сын и Святой Дух» (Комментарий на Евангелие от Иоанна, 34).

ритории, где пребывает Бог. В этом контексте теология призвана проповедовать и, проповедуя, жить. Только тогда, когда мы поняли, каково то, что мы не можем понять, мы начинаем проживать непостижимое божественное основание нашего бытия. Во-вторых, абсолютная невыразимость Бога дает Майстеру повод для порой сумбурного многообразия способов говорения о божественной природе.<sup>162</sup>

Как и Кузанец, Экхарт использовал некоторое число вербальных стратегий или подходов, соответствовавших различным обстоятельствам и различным слушателям. Ни одна из них не была окончательной, но все они вместе выявляли внутреннюю связь и единство целей как путей более осознанного исследования тех самых «пограничных ситуаций», в которых Бог обнаруживает свое присутствие. МакГинн утверждает, что эти стратегии время от времени заставляли Майстера Экхарта усиленно настаивать на том, что ни один предикат не может быть отнесен к Богу.<sup>163</sup> Но Экхарт на самом деле приписывал Богу самые разнообразные термины и предикаты, откуда возникает вопрос: как решить, какие предикаты, указывающие на трансцендентность, — существования, единства, истинности или блага (*esse, unum, verum, bonum*) — наиболее подобают божественной природе.

Экхарт был очень озабочен тем, чтобы постоянно напоминать о трансцендентном характере божественной реальности. Здесь он нашел две модели для того, чтобы говорить о *esse*. Согласно первой модели, *esse* как *esse simpliciter* (*бытие просто*) — это собственно утверждение о Боге, а, следовательно, *бытие просто* (*esse simpliciter*) должно отрицаться в отношении сотворенного. Согласно второй модели, *esse* как *esse hoc et hoc* (*бытие тем или этим*) есть утверждение о тварном, а потому должно отрицаться в отношении Бога. «Если причина действительно является причиной, ничто не может формально быть в одно и то же время причиной и следствием. Бог есть причина всякого существования. Следовательно, существование не присутствует в Боге формально» [*Par. Quest. q. 1 n. 8*].<sup>164</sup> Другими словами, если мы понимаем *esse* как *esse formaliter inhaerens* (*бытие, присущее формально*), о Боге предпочтительнее думать как о пребывающем всецело вне бытия. МакГинн делает вывод: для учения Экхарта о Боге действительно был необходим такой способ высказывания о божественной природе, который мог бы соединить в себе негативные (трансцендентные) и позитивные (имманентные) моменты, или, иными словами, соединял бы в некое более высокое единство противоположные определения. Такой дискурс и формирует диалектику Экхарта, язык, который он усвоил, или, лучше — воссо-

<sup>162</sup> Eckhart. *Op. cit.* P. 31.

<sup>163</sup> Там же. В булле *In agro dominico* (В господском поле) содержится следующая цитата из проповеди 9: «Бог не благ, не более благ и не самый благой. Если кто-нибудь назовет Бога благим, тот будет по отношению к Нему также несправедлив, как если бы назвал солнце черным» [Русский перевод: Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. С. 116]. Булла относит этот текст к сомнительным, но и в Кельне, и в Авиньоне он признавал его своим собственным.

<sup>164</sup> См.: *Magistri Echardi expositio libri Exodi, sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, expositio libri Sapientiae, expositio Cantici Canticorum cap. 1,6.* Hrsg. von Heribert Fischer, Josef Koch, Konrad Weifß, 1992. S. 481–494.

здал, на основании Неоплатонизма.<sup>165</sup> Пока отметим следующее: мы можем заключить, что Кузанец и Экхарт прибегают к общим источникам.

Согласно Экхарту, предикат *unum* (*единый*) с диалектической точки зрения имеет особое преимущество: «Мы должны понимать, что термин *единый* описывает то же самое, что и *неразличимый* [тот, в ком/чем нет различия], так как все различимое может быть описано как одно и другое, а все неразличимое — только как одно». Так как неразличимость является отличительной чертой *unum*, то отличать Его ото всего остального, постигать Бога как *unum*, как Абсолютное Единство, — значит постигать Его одновременно как различенного и неразличимого, поскольку Он неразличим. МакГинн пишет: «Намерение Экхарта совершенно серьезно. Если перевести язык неразличимости-различимости на язык имманентности-трансцендентности, мы увидим лучше, к чему стремился Майстер: он стремился к тому, чтобы найти способ говорить о Боге как об одновременно совершенно имманентном сотворенному в качестве их реального существования и *именно в силу этого* совершенно трансцендентном им в качестве *esse simpliciter* (бытия-просто) или *esse absolutum* (абсолютного бытия)». <sup>166</sup>

Впрочем, существует еще одно преимущество употребления предиката *unum*, еще более важное для нашего контекста. Согласно Майстеру Экхарту, этот предикат звучит негативно, хотя в действительности является утвердительным. Это отрицание отрицания, самая предельная форма утверждения и полнота утвержденного термина [*Comm. Wis.* п. 147].<sup>167</sup> МакГинн делает вывод: «В силу того, что *unum* не добавляет ничего к *esse*, а также ни к какому другому предикату, кроме отрицания отрицания, то есть утверждения, что это есть нечто иное — только оно само, «оно немедленно оказывается соотнесенным с *esse* и означает чистоту и сердцевину самого *esse*, оказывается чем-то таким, что даже сам термин *esse* не может определить». Понимание Бога как неразличенного Единого, трансцендентно различимого как отрицание отрицания, дает о себе знать во всех трудах Экхарта». <sup>168</sup> Для Экхарта вся множественность происходит исключительно из невозможности нашего понимания Бога. Это требует отдельного долгого разговора, поэтому мы в настоящий момент отметим следующее: вне всякого сомнения, Кузанец вдохновлялся мыслью Майстера Экхарта.

### 5. О личной справедливости

Экхарт, как и Кузанец, обсуждая справедливость (*iusititia*), демонстрирует, по крайней мере, отчасти, что находится под влиянием аристотелевской оценки преимущественного положения этого концепта. Для Экхарта справедливость — базовая парадигма для философии и теологии, Кузанец же рассматривает ее как ключевое понятие для собственных рассуждений о теологическом методе. Причину такого положения дел мы обсудим ниже.

<sup>165</sup> Eckhart. *Op. cit.* P. 33–34.

<sup>166</sup> *Ibid.* P. 34.

<sup>167</sup> *Magistri Echardi. Op. cit.* P. 485.

<sup>168</sup> Eckhart. *Op. cit.* P. 34. *Cp.: Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, 99.

По Курту Флашу, Экхарт соединяет все свои идеи, говоря об отношении к справедливости<sup>169</sup> и справедливому человеку: интуицию и Троицу, *logos* философии, мысль об идее, или — созерцание *ratio rei* (основания вещи).<sup>170</sup> Характеристики человека как разумного существа, метафизика интеллекта как субстанциального образа Бога предполагают примат однозначности (унивокальности). Экхарт учит искусству уточнения аспектов, когда речь идет о пребывающем в справедливости Абсолютно Справедливом. Согласно Майстеру Экхарту, справедливость относится к Справедливому однозначно (унивокально). Так говорит Флаш, ссылаясь на К. Ру (K. Ruh) и Б. Мойзиша (B. Mojsisch).<sup>171</sup> Сын — иное (отличное от отца), но по своей природе он от отца не отличается. Аналогичное отношение можно наблюдать и в произведении искусства. В уме строителя здание, сооружаемое им, не пребывает в качестве отдельного от художника объекта, являясь на деле действительным замыслом (*conceptio actualis*): в строителе же есть только он сам.<sup>172</sup> Но в строителе этот образ живет.<sup>173</sup> Очевидно, Кузанцу была известна эта мысль о примате однозначного.

Экхарт совершенно не допускает возможность того, чтобы справедливый был справедливым помимо справедливости. Абсолютно Справедливый пребывает в справедливости. Он пред-существует в ней или причащается ей, как и всякая конкретная вещь, причастная своей метафизической судьбе. Экхарт изображает справедливость как образ или Слово, в котором она отражается. Без Справедливого справедливость была бы неизвестна. Именно таким образом справедливость принимает Справедливого, как Божественный Ум принимает Иисуса Христа. И поэтому она выражается, облекается в понятие и усваивается нами [людьми]. Но, как со всей определенностью указывает Флаш, сама структура связи устанавливает ограничения для негативной теологии, которая унивокальна: «справедливый» — это слово или высказывание о справедливости, которое не остается изолированным в себе самом, но выражает себя посредством справедливого человека, пребывая в средоточии его ума.<sup>174</sup> Справедливый — это «сын», а сын знает отца. Справедливость неделима: она не общается в усеченном виде или частично — она общается вся целиком. Человек, обнаруживая ее, знает ее *per definitionem* (по определению). Справедливый человек «содержится» в справедливости, а не творится ею, хотя в то же время она отличается от справедливого человека, так как ничто не может содержать самое себя. Справедливый человек в-себе ничем не отличается субстанциально от понятия справедливости. Бог Экхарта, пребывающий в особом

<sup>169</sup> Есть еще один вариант перевода латинского слова *iustitia* — “праведность”, что ближе к теологическому языку. По некоторым причинам Б. МакГинн в своем переводе Комментария к Евангелию от Иоанна предпочитает “*justitia*”. Кузанец употребляет “*rectitude*”, что кажется более близким к понятию “праведность”.

<sup>170</sup> См.: *Magistri Echardi expositio sancti evangelii secundum Iohannem*. Hrsg. von Karl Christ, 1994. P. 13.

<sup>171</sup> *Flasch. Nikolaus Cusanus: Geschichte einer Entwicklung*. S. 393.

<sup>172</sup> *Magistri Echardi expositio sancti evangelii secundum Iohannem*. Hrsg. von Karl Christ, 1994. P. 8, 2.

<sup>173</sup> *Flasch Nikolaus Cusanus: Geschichte einer Entwicklung*. S. 395. Cp.: *Idiota de sapientia n.* 39, где Кузанец рассматривает подобный живому образ как идеал портрета.

<sup>174</sup> *Ibid.*

тождестве и различии, Не Иной. Философская истина о христианской тринитарной доктрине представляет собой принятие опыта о несоединенном и несмешанном Едином Бытии. В дальнейшем мы зададимся вопросом, каким образом эти рассуждения были восприняты Николаем Кузанским. Можно с уверенностью говорить о том, что он более или менее явно комментирует толкование справедливости, предложенное Экхартом, в двух сочинениях — *De coniecturis* («О предположениях») и, особенно, *Idiota de sapientia* («Простец о мудрости»), и что признание унивокальной связи, о которой идет речь в комментарии Майстера Экхарта на *Евангелие от Иоанна*, характерно и для философии Кузанца.

В сочинении *Idiota de sapientia* (1450 г.) Кузанец комментирует негативную теологию, хотя и не приводит цитат, а прибегает к парафразе. Бог здесь описывается как Духовная Точность и Абсолютная Необходимость. Стало быть, Он не подвержен сомнению. В Нем все неточное является точностью (*certitudo*). Не может быть дан точный ответ на вопрос о Боге, так как существует только одна бесконечная точность — это Сам Бог. Но в контексте теологии ответ есть. Ответ должен быть понят в перспективе поставленного вопроса. И этого достаточно, так как никакая точность невозможна. Подобно тому, как вопрос движется по пути приближения к точности, так и ответ стремится к тому же, опираясь на то, что подразумевается. Таково утешение, данное нам Богом. Кузанец говорит: «знать, что недостижимая точность может быть достигнута нами только неким способом, причастным к способу абсолютной точности, — есть удовлетворение, данное нам от бога. Среди различных и разнообразных способов, причастных к одному-единственному способу точности, названный способ больше всего приближается к абсолютной легкости. И он есть наше удовлетворение, ибо достичь другого способа, который был бы одновременно легче и истиннее, мы не можем» [*Idiota de sapientia*, 31].<sup>175</sup>

Таким образом, в наших попытках говорить о невыразимом мы можем продвинуться лишь до некоторой степени. И все же Кузанец продолжает свои рассуждения именно с этой точки зрения, проливая свет на комплекс проблем негативной теологии. Он пишет: «В области теологии, которая все в отношении бога отрицает, следует говорить по-иному, так как здесь более истинным ответом является *отрицание* всякого вопроса. Однако этим способом мы приходим к знанию не того, что есть бог, но того, что он не есть. Далее, есть [еще один способ] рассмотрения бога, сообразно которому богу не соответствуют ни полагание, ни отрицание, но он пребывает превыше любого полагания и отрицания. В таком случае ответ отрицает утверждение и отрицание, да и связь обоих, так что если бы спросили, существует ли бог, то сообразно полаганию нужно было бы ответить на основе предположенного, а именно что он существует и он есть сама абсолютная предпосланная бытийность. Но затем сообразно отрицанию нужно отвечать, что он не существует, ибо на этом пути невыразимому не соответствует ничто из того, что может быть сказано. Однако в отношении того, что превыше любого полагания и отрицания, нужно от-

---

<sup>175</sup> Русский перевод: Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 377.

ветить, что он ни есть абсолютная бытийность, ни не есть она, ни то и другое вместе, но превыше того и другого». [Ibid, 32.]<sup>176</sup>

Здесь Кузанец продолжает рассуждение, представленное в сочинении *De coniecturis*, 21, в конце заключая, что Бог является *supersubstantialis* (*превышает всякую субстанциальность*), а потому Его следует описывать конъектурально. В обсуждаемом нами контексте *Idiota de sapientia* главным моментом является *coincidentia oppositorum* (причем предполагается циркулярный способ мышления, лежащий в основании негативной теологии).<sup>177</sup> В этом сочинении Кузанец, как кажется, рассуждает в обеих перспективах: он придерживается описания с использованием обычного языка точности, истины, справедливости для того, чтобы потом применить эти описания в абсолютном смысле. Он оперирует парадоксами, особенно, парадоксами сложности и простоты, последний из которых и есть выражение правильного способа говорить о Боге. Здесь Кузанец пребывает в постоянном поиске возможностей языка *via eminentiae*, то есть такого способа говорения, который осуществляется в виду негативной теологии, иначе говоря, ищет возможности говорить конъектурально, или, предположительно. В этом диалоге он объясняет своему собеседнику, что речь [о Боге] должна указывать направление, «чтобы я [Простец = Кузанец] смог бы вести тебя к искомому». И он делает вывод: «Поэтому это есть рассуждающая теология, с помощью которой я стремлюсь вести тебя к богу посредством значения слова, способом, возможно более легким и истинным» [Ibid, 33].<sup>178</sup>

Таким образом, руководство (*manuductio*), которое предлагает Кузанец, осуществляется именно в языке, а не вне его границ, внутри *theologia sermocinalis*, или теологии в форме беседы. Рассуждение, следующее за этим, рассматривает абсолютное понятие (*conceptum de concepto*), то есть предполагает, что Бог есть понятие всего умопостигаемого, а умопостигаемое есть понятие Бога. Но так как умопостигаемое относится к деятельности ума, предполагается, что постижение абсолютного понятия есть ничто иное, как постижение абсолютного искусства ума. Это искусство (*ars*), в свою очередь, есть ничто иное, как форма всего формообразующего (*forma formabilium*) [не: *principium*]. Абсолютное понятие — это Образец божественного искусства (*conceptus ideae divinae artis*), то есть идеальная (*idealis*) форма всего умопостигаемого или равенство со всем формообразующим. Это понятие — Слово Бога или — основание бытия всего (= Христос). Простец говорит: «Как всегда говорят богословы, в этом понятии содержится все, подобно тому как мы говорим: то, что без предшествующего основания не вступает в бытие, изначально существует в основании. Но все, что мы видим существующим, имеет основание своего бытия, вследствие чего оно таково, каково есть, и не иное. Итак, тот, кто проницательным умом вглядывается в

<sup>176</sup> Там же. С. 377–378.

<sup>177</sup> См.: *Idiota de sapientia* (Простец о мудрости), 28; 31; 36; 41; 44. *Idiota de sapientia*, 41: «Абсолютный прообраз, следовательно, есть равенство, точность, мера или справедливость, и это то же самое, что истина и благодать, которая есть совершенство всего отображаемого» [Николай Кузанский. Ук. соч., Т. 1, С. 382] — в восприятии все это совпадает. См.: *De visione Dei* (О видении бога).

<sup>178</sup> Русский перевод: Николай Кузанский. Ук. соч., Т. 1, С. 378.

простоту абсолютного основания, первоначально свертывающего в себе все, тот добывает понятие о понятии самом по себе, или об абсолютном понятии. И это было первое, что я предпослал» [Ibid, 35].<sup>179</sup>

Сказанное здесь приближается к тому, что говорил Майстер Экхарт, хотя произнесенному и слышимому слову придается большее значение. Все же самая интересная часть — финал этого сочинения, где Кузанец возносит хвалы Богу за то, что он, «совершенно неопытный человек» (*homo imperitissimus*), стал орудием, с помощью которого Бог позволил раскрыть духовные глаза «тебе» [собеседнику], для того чтобы «ты» мог узреть Бога с чудесной легкостью и так, как Он желает раскрывать Себя. От себя добавим, что здесь, как кажется, Кузанец воспроизводит мысль Экхарта о справедливом человеке. Он говорит: «В самом деле, когда от прямизны, стянутой в линию, ты переносишься к абсолютной бесконечной прямизне, ты видишь, что в этой прямизне свернуто все способное формироваться и виды всех вещей, как я говорил тебе выше о геометрических фигурах. И ты видишь, что сама прямизна есть образец, точность, истина, мера или справедливость, благо или совершенство всего, что существует или может существовать, а также точная и небеспорядочная актуальность всего, что существует и может возникнуть, — на какой бы вид или существующую вещь ты ни обратил взор; если [отсюда] ты вознесешь ум к бесконечной прямизне, ты найдешь, что она — точнейшая, непреходящая истина и прообраз этой вещи» [Ibid, 46].<sup>180</sup>

«Так, когда ты видишь человека, — пишет Кузанец, — который является правильным и истинным человеком, то это означает лишь то, что правильность, истина, мера, совершенство, конкретизированные и определенные именно таким образом, суть [этот] человек. И если ты рассмотришь его правильность, которая конечна, и поднимешься к бесконечной правильности, ты тут же увидишь, что абсолютная бесконечная правильность не может быть больше или меньше, чем та конкретизированная в человеке правильность, благодаря которой он является правильным и истинным человеком, но что она [абсолютная правильность], есть его самая истинная, самая справедливая и наилучшая точность. Так бесконечная истина есть точность конечной истины, абсолютно бесконечное есть точность и мера, истина и совершенство любого конечного. А потому то, что было сказано о человеке, представь и в отношении всех вещей» [Ibid, 46].<sup>181</sup> Здесь речь идет, прежде всего, о бесконечности, в которой конечность находится в свернутом состоянии (*investigatio symbolica*), в частности, о человеке. Кузанец практически демонстративно говорит о «правильности», а не о справедливости, возможно, стремясь избежать на первый взгляд неопределенной границы между Справедливым Человеком (Христом) и самостью (рождением Логоса в душе). Для Кузанца различие между бесконечностью и конечностью служит исходным пунктом (и логическим основанием негативной теологии). Как и в случае с Экхартом, его также интересует диалог между одним человеком и другим, разворачивающийся посредством языка приближений, иначе говоря, всегда с опорой на внешний мир (или сотворенное).

<sup>179</sup> Там же. С. 379.

<sup>180</sup> Там же. С. 384–385.

<sup>181</sup> Там же. С. 385.

Для Кузанца это была новая перспектива, ясно представленная им в сочинении *Idiota de sapientia* («Простец о мудрости»).

### 6. Кузанец защищает Майстера Экхарта

В диалоге *Apologia doctae ignorantiae* («Апология ученого незнания») (1447 г.) Кузанец защищает себя от обвинений в «пантеизме», полученных им семью годами ранее от профессора Иоганна Венка из Херренберга. В этой связи он осмеливается поддержать Майстера Экхарта и его версию негативной теологии. Фактически перед нами прояснение собственного понимания негативной теологии, учитывающее взгляды Майстера Экхарта.

Кузанец обращается к Экхарту, когда говорит, что Бог, которому нельзя приписать никаких качеств, не может быть назван никаким именем по преимуществу. Упрек в том, что в трактате *De docta ignorantia* утверждается, что «Бог есть все», отвергается: Кузанец говорит, что сотворенное не есть ни Бог, ни ничто. Итак, он пишет: «А что все божественные атрибуты совпадают в боге и вся теология образует круг, так что справедливость в и боге и есть благо, и наоборот, — и так об остальном — это найдешь и прочтешь обязательно; и в этом соглашаются все святые, видевшие бесконечную простоту бога» [*Apologia doctae ignorantiae* 33; ср.: *De venatione sapientiae*, 104].<sup>182</sup>

В этом контексте Кузанец придерживается тщательно описанной, но отчасти подвергнувшейся критике герменевтической традиции. Что касается Троицы, то о Ней сказано, что бесконечная простота позволяет Богу быть Единым в том смысле, что Он три, и Он три в том смысле, что Он один [Ср.: *De docta ignorantia*, 88]. И все же возникает вопрос, как это должно быть истолковано. По мнению Кузанца, все самое главное об этом сказал Бозций в сочинении *De trinitate* («О Троице»). В нем говорится, что в силу того, что в Боге нет числа, согласно которому три было бы одним, то нет и различия между тремя лицами. Впрочем, еще Августин обращал внимание на ошибку, которая возникает, когда люди начинают считать, то есть переходить от одного к двум и, таким образом, доходить до любого случайного числа. Кузанец делает следующий вывод: «Всякому, желающему достичь божественной меры, необходимо превзойти всякую меру представления и понимания. Той меры, которая есть мера всякой меры, можно достичь, только превзойдя всякую меру, так как ничего, ей подобного, не может прийти нам на ум, по тонкому замечанию Павла в «Деяниях», глава 17» [*Apologia doctae ignorantiae*, 35].<sup>183</sup>

Это именно то, что Кузанец называет божественной мерой (*divinus modus*), то есть быть невыразимым. Язык мер функционирует в области «математических единиц», которыми пользуется ум (и формально этот язык совершенно иной). Цель Кузанца, главным образом, заключается в том, чтобы ясно изложить учение о Троице, то есть он действует в области утвердительной теологии. Однако защита позиции Майстера Экхарта выражена вполне определенно. Кузанец обращается к *Комментариям на Евангелие от Иоанна*, используя также и помощь, полученную им из Майнца (от Иоганна Гульденшифа). Он

<sup>182</sup> Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*. Hg. Leo Gabriel, übers. v. Dietlind und Werner Dupré. Band I. Wien, 1989. S. 565. [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 2, С. 23].

<sup>183</sup> Русский перевод: Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 2, С. 24.

указывает на то, что никогда не встречал в сочинениях Экхарта намеков на то, что их автор отождествляет творение и Творца, отмечая при этом, что, хотя Экхарт был талантливым человеком, его сочинения все же следует изъять из публичного пространства, так как люди, в большинстве своем, еще не готовы принимать его замечания. Поддержка, которую получил Экхарт со стороны Кузанца, очевидна, как очевидно и влияние философии Экхарта, что демонстрируют комментарии к его сочинениям, имевшимся в библиотеке Кузанского. Дистанция, которую Кузанец сохранял по отношению к сочинениям Экхарта, заметна лишь на основании косвенных свидетельств и резко контрастирует с тем заметным влиянием, какое его мысль оказала не только на философию Кузанца, но и на многих интеллектуалов во всем мире.<sup>184</sup>

Тот факт, что Кузанец был хорошо знаком с критикой, направленной в адрес Экхарта, со всей очевидностью дает о себе знать еще в одном контексте. Немецкий ученый Курт Флаш комментирует эту критику в версии, представленной на процессе в Авиньоне.<sup>185</sup> Эта критика проливает свет на очень важный момент в философии Экхарта, а кроме того, напоминает о том, что свою оригинальную точку зрения Кузанец представил в трактате *De coniecturis* («О предположениях»). Приведем отрывок из официальной критики, направленной против Экхарта в Авиньоне в 1327 году. Существо этой критики можно выразить следующим образом: «В пятом параграфе Экхарт утверждает, что неправильно именовать Бога «благим». Это столь же неверно, как называть что-то белое «черным». Теперь Экхарт сам находит, что этот тезис ошибочен, но затем объясняет его, опираясь на учение, согласно которому Бог возвышается над всеми именами. Теологи отвергают это оправдание на том основании, что отнюдь не все высказывания в равной мере неадекватны. Если бы все они были одинаково далеки от божественной истины, то о Боге вообще ничего нельзя было бы сказать. Слова о том, что Бог благ, в большей мере истинны, чем утверждение, что белый предмет черен. Игнорируя это различие, Экхарт более не может допустить ни единого высказывания о Боге; его радикализация апофатического богословия разрушает вероучение и научную теологию».<sup>186</sup>

В нескольких контекстах Кузанец обращается к мысли Экхарта по поводу Бога, который превосходит все имена [См.: *Idiota de sapientia*, II; *De venatione sapientiae*, 104], хотя при этом он избегает встречи с некоторыми важнейшими для Экхарта теологическими вопросами, так как придерживается его позиции. Проблема заключается в том, что истинность высказывания с теологической точки зрения иная, то есть действительно имеет место иерархия истин (*hierarchia veritatum*), но, возможно, также и иерархия точности. Следовательно, возникает вопрос о том, каким образом возможно дать оценку утвердительной теологии, не понимая существа теологии отрицательной как сердцевины теологии языка (*theologia sermocinalis*). Кузанец предлагает свой ответ в начале сочинения *De coniecturis* («О предположениях»), подчеркивая значение *coincidentia oppositorum* (стало быть, выступая в оппозиции к некоторым основным положениям аристотелевской логики, о которых мы говорили выше, в пятом параграфе). Он пишет: «Значит, предположение о первом, допускающее

<sup>184</sup> См.: *Eckhart. Op. cit.* P. 15–23. Также упомянуты Джон Таулер и Генрих Сузо.

<sup>185</sup> Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*. München, 2010. S. 311.

<sup>186</sup> *Ibid.*

утверждение, которому противостоит отрицание, или же предпочитающее отрицание в качестве более истинного, чем утверждение, не является совершенно истинным. И хотя кажется более истинным то, что бог — ничто из всего познаваемого и высказываемого, чем то, что он — нечто из всего этого, все же отрицание, которому противостоит утверждение, не достигает точности. Следовательно, более совершенным является понятие истины, которое преодолевает обе противоположности, одновременно разделяя и связывая их».<sup>187</sup>

Речь здесь идет о *Primum*, или “начале”, следовательно, не о Единстве. Как Абсолютное Единство, оно не принимает противоречий, и его нельзя ни с чем сравнить. В конечном счете, речь идет об истине, однако при этом имеется в виду вопрос о существовании Бога. Кузанец дает следующий ответ: «В самом деле, не может быть более близкого к бесконечности ответа на вопрос «есть ли бог?», чем «он ни есть, ни не есть, ни — есть и не есть». Это единственный более высокий, простой, совершенный и более сообразный ответ на любой вопрос о самой первой, простейшей, невыразимой бытийности. Этот наиболее простой предположительный ответ равно относится ко всем вопросам. Все же он предположителен, ибо абсолютно точный ответ останется невыразимым и непостижимым как для рассудка, так и для разума».<sup>188</sup> Первая, или абсолютная точка, с которой все соотносится, — это абсолютно простое невыразимое. Стало быть, язык предположений, в конечном счете, основывается на негативной теологии, которая предполагает, что язык сохраняет свой конъектуральный характер во всех случаях и на всех уровнях мысли, включая интеллектуальное постижение. Это вполне провокационная мысль, так как скорее можно было бы предположить обратное.

Все же вывод, сделанный Кузанцем, кажется предварительным и лишенным глубокого содержания. Он касается правил философии языка. Кузанец признает это, говоря, что точный ответ не может быть достигнут ни рассудком, ни интеллектом. Он продвигается несколько дальше в сочинении *Idiota de sapientia* («Простец о мудрости»), особенно в том контексте, где он пытается определить собственную философию языка. Речь идет о фундаментальной проблеме теологии: как возможно говорить о Боге. Здесь Кузанец отмечает трудность, возникающую, если следовать только утвердительной или только отрицательной теологии. В первом случае, если говорить о Боге как об Абсолютно Непостижимом, дело обстоит таким образом, что наша способность постигать Его приближается к нему тем больше, с чем большей легкостью наш

<sup>187</sup> *De coniecturis I, 21: Non est igitur coniectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem, cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriorem affirmationi praefert. Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, existere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 196].*

<sup>188</sup> *De coniecturis I, 21: Non poterit enim infinitius responderi “an Deus sit” quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem. Haec quidem subtilitissima coniecturalis responsio est ad omnia quaesita aequa. Coniecturalis autem est, cum praecissima ineffabilis inattingibilisque tam ratione maneat quam intellectu. [Там же].*

способ постижения причащается божественной непостижимости. Простец (сам Кузанец) так комментирует это положение: он говорит, что «чем легче всеобщий способ постановки всех вопросов о боге, тем он истиннее и соответственнее, если только богу соответствует утверждение» [*Idiota de sapientia*, II, 32].<sup>189</sup> В области негативной теологии путем отрицания у Бога всего мы должны выражаться иначе, так как в такого рода теологии самый истинный ответ на любой вопрос — отрицательный. И, наконец, существует циклическая теология, допускающая, что Бог, пребывающий вне бытия и вне небытия, является абсолютным понятием (*conceptionum conceptus*) [*Idiota de sapientia*, II, 33.]. И это Абсолютный Принцип, представленный выше на основании рассуждений Слёка. Философия языка Кузанца обрела здесь свою окончательную форму.

### 7. Значение Не-иного в философии Кузанца

В мысли Кузанца заметна очевидная последовательность, обусловленная тем главенствующим положением, которое он отдает негативной теологии, согласно которой невыразимое определяет то, что может быть выражено, но не наоборот. Как и в случае с Экхартом, мы имеем дело с логической проблемой, относящейся к святости Бога. Согласно Флашу, Кузанец на позднем этапе своего творчества приходит к заключению, что *Unum* (Единое) есть нечто иное, чем *non-unum* (не-единое), находящееся между единством и множеством и не позволяющее нам обнаружить Предельное Начало, соотношенное с инаковостью или с не-инаковостью. Это, говорит Флаш, свидетельствует о признании неоплатонической философии и одновременно дистанцирует от нее, так как *Unum* не свободно от возможных противоречий. Такая позиция нашла свое выражение в запрете на *additio* (добавление), то есть *unum cum additio* (единого с добавлением), и примате негативной теологии, которая подверглась критике со стороны Кузанца уже в 1453 году. С помощью *Non aliud* (не-иного) он рассчитывал теперь [в 1462 году] выразить то, что он имел в виду уже ранее: в течение долгого времени он занимался философией Откровения и, как ему казалось, теперь он нашел для нее основание. Флаш делает следующий вывод: «Мы видим не-иное во всяком ином. Иное есть иное только в силу присутствия не-иного. Оно получает дефиницию, становится зримым. Теперь, с помощью этого нового определения, оно раскрывается яснее, чем когда-либо прежде, *quia sese definit, revelavit clarius quam antea*. Кузанец вновь ссылается на свои более ранние книги. Мы должны обратить в них внимание на то, чего ему прежде не доставало. Теперь он нашел более плодотворный и четкий, чем прежде, аргумент — определяющее себя само не-иное».<sup>190</sup>

Здесь совершенно очевидна перемена, произошедшая в поздней философии Кузанца, хотя, конечно, вопрос о том, насколько окончательной она была, остается открытым. Согласно Флашу, Кузанец связывает свое открытие с признанием некой телеологии и, вместе с тем, самого, насколько это возможно, значительного достижения человека на пути к этой цели. Но он делает еще один шаг вперед: «Получив в свое распоряжение этот аргумент, он полагал,

<sup>189</sup> Русский перевод: Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 377.

<sup>190</sup> Flasch, Nikolaus Cusanus: *Geschichte einer Entwicklung*. S. 564.

что имеет право надеяться, что когда-нибудь Бог откроется ему без какого-либо опосредующего образного понятия».<sup>191</sup>

Флаш заключает, что Августин верил, будто некоторые люди, избранные Богом, смогут избавиться от проклятия, причем без всякого на то основания [предопределения], в то время как другие будут надеяться достичь небес благодаря своим благим поступкам и любви к ближнему. Кузанец полагал, что он может надеяться на то, что Бог откроется ему, так как он обнаружил определение «Не-иное». По Флашу, это такая культурная особенность.<sup>192</sup> Возможно, дело обстоит именно так, хотя можно сделать некоторые уточнения. 1. С формальной точки зрения фраза *non aliud est non aliud quam non aliud* (не-иное есть ни что иное, как не-иное) есть тавтология, смысл которой не вызывает никакого сомнения. Возникает вопрос, можно ли рассматривать ее как предположение или же это исключение, не являющееся предположением.<sup>193</sup> Кузанец еще в ранних произведениях прибегал к тавтологиям, чтобы показать границы рассудка и освободить интеллект.<sup>194</sup> 2. Возможно, великая радость от неожиданного научного открытия мгновенно затмила перспективу вечной цели, но она едва ли могла изменить убеждение Кузанца в существовании бесконечной дистанции между Образцом и образом, дистанции, упразднить которую не в силах даже логика. Стало быть, еще остается возможность повести речь о вере Кузанца и надежде на достижение вечной жизни, о чем он говорит в последних своих работах [например, в *De apice theoriae* («О вершине созерцания») и в последних проповедях].

#### 8. Итоговые замечания

Главный вывод нашей статьи можно сформулировать так: *coniectura* (предположение) — это выражение негативно обусловленного понятия о Боге, что проявляется в разных способах описания Бога как невыразимого. В строгом смысле только утверждения негативной теологии могут быть признаны конъектуральными, чего нельзя сказать безусловно об утверждениях позитивной теологии, хотя последняя, возможно, подкрепляет первую. Значение утверждений, относящихся к позитивной теологии, зависят от того, каким образом они относятся к Абсолютной Истине. Следовательно, с одной стороны, в отношении Бесконечности мы говорим о конъектуральном характере языка, с другой — о той мере, в какой истины выражаются в языке.<sup>195</sup> Утверждения языка существуют на том же самом уровне сознания (как часть быденного языка), в то время как *coniectura* является интеллектуальным спосо-

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> Этот вопрос обсуждался Виллером. См.: Wyller. *Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee*. S. 117.

<sup>194</sup> Ср.: использование им тетраграммы. *De docta ignorantia*, 75.

<sup>195</sup> «В том смысле, в каком существует иерархия предложений, можно говорить и об иерархии истин отрицаний и т.д. Однако в том смысле, в каком вообще существуют предложения, существует только Одна Истина и только Одно Отрицание». См.: Ludwig Wittgenstein. *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus) [Prototractatus]*. Kritische Edition. (Hg.) Brian McGuinness & Joachim Schulte. Frankfurt 1989. S. 255 [Перевод — Е.А.].

бом измерения реальности. В трактате *De coniecturis, coniectura* связывается с мыслью о *modi essendi* (мере бытия), которая относится к возможности выражения истины в аспекте разных уровней ума (абсолютного, интеллектуального, рассудочного, чувственного), и показывает при этом чистую Невыразимую Истину. Очень важно, что Кузанец в поздних сочинениях (*De non aliud*) формулирует мысль о Не-ином, проявляющемся в другом, когда «истина вопиет о себе на улицах и площадях» [этот аспект проиллюстрирован М. Бубером и Э. Левинасом, см. так же: М. Бахтин].

Между Кузанцем и Майстером Экхартом существуют очевидные аналогии, особенно, в том, что касается теологического метода и оснований учения о Троице. Правильно говорить, что оба они постоянно пребывают на оси негативной и позитивной теологии.<sup>196</sup> Фактически Кузанец продолжил рассуждения, начатые Майстером Экхартом, в частности, о негативной теологии. Его мысль о самости, укорененной в уме, была принята и оформлена Кузанцем в сочинении *De coniecturis*. Влияние в области христологии также очевидно (в особенности в вопросе о первенствовании). Комментарий Экхарта на *Евангелие от Иоанна* стал для Кузанца основополагающим текстом, вдохновившим его на поиск нового способа мыслить Бога. Как и многие читатели Экхарта, Кузанец был пленен его мыслью, хотя сам применял идеи, выросшие на столь плодородном поле мысли, лишь избирательно. Стало быть, нас еще ждет долгий разговор.

---

<sup>196</sup> Speer A., "Zwei Versuche, Gott zu denken: Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus" // *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 33 (2012), S. 169–194.

**Майкл Раушенбах**  
Университет Нотр-Дам, США  
mrausche@nd.edu

**ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ХРИСТОЛОГИЯ «ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ»  
НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО<sup>197</sup>**

Эта статья приводит доводы в пользу непоследовательности в описании Николаем Кузанским ипостасного единства во Христе в свете его возвышения человеческой природы до (почти) божественного статуса. Она утверждает, что это возвышение дестабилизирует место человека в космосе, и, что Кузанский слишком расширяет незнание. Стремясь избежать парадокса — гносеологического парадокса познания объектов, существование которых происходит от принципиально непознаваемого Бога — он создает другой, возвышая человеческую природу за разумные пределы и разрушая любую возможность для вразумительного описания личного греха и индивидуального искупления.

*Ключевые слова:* Николай Кузанский, отрицательное богословие, Христология, Воскресение, философская теология

*Michael Rauschenbach*

**The Paradoxical Christology of Nicholas of Cusa's *On Learned Ignorance***

This paper argues for incoherence in Nicholas of Cusa's account of the hypostatic union in Christ, in light of his elevation of human nature to (nearly) divine status. It claims that this elevation destabilizes the individual's place in the cosmos, and that Cusa extends ignorance too far. By seeking to avoid one paradox—the epistemological paradox of knowing objects whose being is derived from a fundamentally unknowable God—he creates another, elevating human nature beyond reasonable limits and destroying any possibility for a coherent account of personal sin and individual redemption.

*Key words:* Nicholas of Cusa, negative theology, Christology, Resurrection, philosophical theology

Христология Николая Кузанского с необходимостью составляет сердцевину «Об ученом незнании», стремясь, фактически, соединить две стороны, казалось бы, непреодолимой пропасти между Богом и человеком, которая открывается в результате аргументов книг I и II. Тем не менее, есть еще одно толкование единства в размышлениях Кузанского, отмеченное порой неудачным использованием языка, что приводит к обвинению в пантеизме со стороны его современников, таких как Иоганн Венк, а также со стороны многих новейших интерпретаторов. Будучи далеко не случайными, эти примеры диалектики единства во Христе играют жизненно важную роль в формировании некоторых парадоксов, которые возникают при попытках Кузанского протиснуться сквозь богословскую ортодоксию в её христологическом описании. Эта статья приводит доводы в пользу существенного несоответствия в описании Николаем Кузанским ипостасного единства в Иисусе Христе, в частности, в

---

<sup>197</sup> Перевод с английского языка О.Э. Душина.

свете его возвышения человеческой природы до (почти) божественного статуса. Она утверждает, что это возвышение принципиально дестабилизирует место человека в космосе и ставит под вопрос его сущностную свободу, ведя к описанию Воскресения и суда вне соответствия с общими библейскими толкованиями, как и с богословским мышлением Церкви того времени. Эта статья утверждает, что Кузанский слишком расширяет возможности его ученого незнания. Стремясь избежать парадокса — гносеологического парадокса познания объектов, существование которых происходит от принципиально непознаваемого Бога — он создает другой, возвышая человеческую природу за разумные пределы и разрушая любую возможность для вразумительного описания личного греха и индивидуального искупления.

Кто-то может легко нивелировать заряд пантеизма в свете аргументов и нескольких неудачных фразеологических упрощений со стороны Николая Кузанского, развернутых в первых двух книгах. Это, однако, нелегко доказать. Несомненно, Кузанский утверждает во многих местах по всему трактату «Об ученом незнании» и в «Апологии», что он всегда придерживался строгого разделения между Творцом и творением, между Богом и миром. Иоганн Венк является первым, кто воспринял проблему с несколькими вариантами постановки, все из которых, по его мнению, претендуют на то, чтобы утверждать равенство Бога и его творения или уничтожить отдельные сущности вещей, делая Бога Бытием всех сущих. Например, в ответ на тезис Кузанского, что «если абсолютная чтойность Луны не отлична от чтойности Солнца, раз она сам бог, абсолютная бытийность и чтойность всего»,<sup>198</sup> Венк утверждает: «Это заключение — самое превратное, потому что оно и путает чтойности вещей, и провозглашает, что Бог есть чтойность всех вещей».<sup>199</sup>

Даже некоторые современные интерпретаторы, которые часто являются лучшими читателями, чем был Венк, и также знакомые с оправданиями и разъяснениями Николая в «Апологии», похоже, считают, что различия, на которых он настаивает, тускнеют по значимости по сравнению с ползучими пантеистическими обертнами в его мысли. Джаспер Хопкинс, например, обсуждает влиятельную интерпретацию работ Кузанца философом Фридрихом Якоби. Якоби отвечает на положение Кузанца, что «бог и творение оказываются одним и тем же»,<sup>200</sup> не игнорируя язык видимости, но скорее отрицая его. Хопкинс описывает прочтение Якоби таким образом: «Николай, он хорошо видит, действительно использует слово; но то, что он имеет в виду, уверяет нас Якоби, есть что-то гораздо менее предварительное: не только *кажется*, что это было так, но это также *должно* быть так; ибо метафизические предпосылки Николая *логически влекут* за собой вывод, что Бог и творения суть одно бытие в двух разных модусах».<sup>201</sup> Хопкинс не считает, что метафизические предпосылки Кузанского действительно влекут за собой такой вывод и, таким обра-

<sup>198</sup> Cusanus, Nicholas. *The Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa: Volume One* / trans. by Jasper Hopkins / Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2001. P. 69–70. [Русский перевод: Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1, М.: Мысль, 1979. С. 108].

<sup>199</sup> *De Ignota*, 36 (17–18). Cusanus. *Op. cit.* P. 442.

<sup>200</sup> *De dato patris luminum* 2, (97). *Ibid.* P. 375. [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 324].

<sup>201</sup> Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1983. P. 39–40.

зом, весьма критичен в отношении интерпретации Якоби, но есть ощущение, что Кузанский, раздвигая границы языка и мысли, слишком охотно создает импульсы, подлежащие такого рода кривотолкам.

Николай действительно отвергает мнение, что Бог и творение являются одним бытием в двух модусах, называя его, тем не менее, лишь неточным и постулируя свое понимание на языке форм: «философы говорят, что форма дает бытие вещи. Сказать так будет неточным. Ведь нет никакой вещи, которой форма давала бы бытие, раз без формы вещь ничто. Не вещь принимает свое бытие от формы — иначе она была бы до того, как ей быть, — но «форма дает бытие вещи» значит: форма есть само бытие у всякой существующей вещи, так что данность (*esse datum*) вещи есть сама дающая бытие форма. Но абсолютная форма бытия есть бог, и апостол свидетельствует здесь об этом: раз все бытие всего дано от Отца, а бытие дается формой, то, значит, бог, дающий бытие всему, есть универсальная форма бытия. Поскольку, однако, форма дает бытие всякой частной вещи — вернее, форма есть само бытие вещи, — то бог, дающий само бытие, справедливо именуется обычно дарителем форм. Соответственно бог не форма земли, воды, эфира или чего бы то ни было другого, а абсолютная форма формы земли, или воздуха. Земля поэтому ни бог, ни что-то другое, но она есть земля, и воздух есть воздух, и эфир — эфир, и человек — человек, каждое сообразно своей форме: форма любой вещи есть нисхождение от универсальной формы, так что форма земли есть ее форма, а не чего-то другого, и так далее».<sup>202</sup> Это отражает его точку зрения в работе «Об ученом незнании», где Кузанский заявляет без лишних оговорок: «ибо есть только одна бесконечная форма форм и все формы суть ее образы».<sup>203</sup>

Здесь различие, которое Кузанский хочет описать, ясно: Бог есть основание всего сущего, абсолютная форма, но отдельные вещи имеют свои собственные сущности, которые не смешиваются с тем, что есть Бог или какие-либо другие вещи. Прежнее беспокойство Венка можно корректно обойти, ибо говорится, что каждая вещь имеет ее собственную снисходящую сущность, отличную от всех других и от сущности Бога, «только Бог абсолютен, все остальное конкретно ограничено».<sup>204</sup> Тем не менее, в то время как Кузанский здесь, кажется, действительно развеивает всякое представление о том, что *он считал*, что его философия должна быть пантеистической, он, тем не менее, создает различные напряжения, одно, которое становится реальным, когда он обращается к книге III и представляет читателям его Христологию, так как имеется серьезная проблема в связи с его описанием ипостасного единства в Иисусе Христе, которая угрожает сделать Бога не просто формой форм бытия Лиц, но их формой без посредничества. Собственно обвинение против Кузанского возникает, следовательно, не только из-за пантеизма, но пан-гуманизма в Иисусе.<sup>205</sup> Обра-

<sup>202</sup> *Cusanus. Op. cit. P. 375–376.*

<sup>203</sup> *Docta ignorantia (=DI) II, 9. Cusanus. Op. cit. P. 86 (курсив М.Р.). [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 127].*

<sup>204</sup> *Ibid. [Там же].*

<sup>205</sup> *Под «пан-гуманизмом» я подразумеваю, что для Кузанца, как представляется, универсализованная человеческая природа существует во Христе. То есть, я не принимаю позицию, идентифицирует ли Кузанский Христа с Вселенной (пан-христологическую),*

щаясь к христологии Николая Кузанского, становится все яснее, где данное напряжение складывается.

Кузанский открывает книгу III с интересного, если не в полную меру убедительного, использования гипотетического языка для того, чтобы повлиять на переход от рассуждений первых двух книг к заключительной. После утверждения в первой главе книги, что никакая вещь не поднимается и не опускается до пределов своих соответствующих видов или родов, и что никакая вещь не достигает абсолютного максимума, Кузанский пишет: «если бы все-таки существовал актуально максимум конкретного вида, то для данной конкретности он оказался бы актуально всем тем, что только может быть в потенции и этого вида и его общего рода».<sup>206</sup> Этот гипотетический индивидуум, конечно, Иисус Христос, но гипотетическое желает сигнализировать непрерывность рассуждений между тем, что было раньше, и тем, что должно произойти. Кузанский без всякого дискомфорта полагается на Священное Писание для того, чтобы подкрепить свои утверждения, далекие от него, но возникает ощущение, что он хочет иметь возможность продолжить рассуждения в определенной степени о парадоксальной ситуации, которая возникает тогда, когда абсолютный максимум книги I соединяется с ограниченной индивидуальностью.

Другими словами, его очевидное исключение даже возможности Иисуса в первой главе предназначено для того, чтобы сделать Воплощение все более бросающимся в глаза, и это событие, после принятия в вере, может служить, как считает Кузанский, в качестве основы для выведения дальнейших заключений о том, что должно касаться Его. Таким образом, Кузанский продолжает, говоря «поэтому если бы максимум смог существовать в конкретном индивидуе какого-то вида, такой индивид обязательно оказался бы полнотой этого вида и всего рода как прообраз, жизнь, форма, основание и совершенная полнота истины всего того, что только возможно для данного вида».<sup>207</sup> Здесь стоит упомянуть, что этот вывод, который, как кажется, является результатом рационального заключения, произведенного от данного гипотетического, на самом деле, для Кузанского, происходит на уровне интеллекта, за пределами рассудка, так как его отправная точка должна быть принята на веру. Таким образом, Кузанский придерживается исключительно несовременной концепции языка, в которой вы можете проводить различия в мышлении на особом «богословском» языке, выходящим за пределы, возможные для того, чтобы определять рассудком.<sup>208</sup> Х.Л. Бонд описывает концепцию теологического языка Николая Кузанского следующим образом: «Потому что язык, как вер-

---

*но вопрос, может ли он осмысленно сохранить индивидуальность для человеческих лиц в свете его христологии. Это станет более понятным, когда этот доклад реализуется.*

<sup>206</sup> DI III, 2. Cusanus. Op. cit. P. 116. [Николай Кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 147].

<sup>207</sup> Ibid. [Там же. С. 147–148].

<sup>208</sup> Ср.: Conant, James. *The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege and the Tractatus* in *The Philosophy of Hilary Putnam, Philosophical Topics, Vol. 20, No. 1 (1991)*. *О невозможности для Канта, Фреге, Витгенштейна, Хилари Патнэма и предположительно самого Конанта фактически выйти за пределы разума в языке или мысли по этому вопросу.*

бальная концептуализация, ограничивается измеримостью и сопоставимостью, Бесконечное, по определению, невыразимо и необъяснимо. Но так как Бесконечное известно посредством совпадающего знания (*docta ignorantia*), так что истины, которые относятся к Бесконечному, могут быть описаны на языке совпадающего богословия». <sup>209</sup> Независимо от того, действительно ли Кузанский производит здесь логичное различие, этот доклад значительно более связан с разрушающимися различиями между конечными вещами. То есть, здесь есть уже заметное напряжение в утверждении Кузанского о том, что эта максимальная индивидуальность (Иисус) есть «прообраз, жизнь, форма, основание и совершенная полнота истины всего того, что только возможно для данного вида». Ибо Иисус есть полностью человек, но также и полностью Бог, и в принятии Им сущности всех вещей, возможных в видах (оказывается, что Абсолютный максимум может быть соединен только с человеческим родом), посреднический шаг, который Кузанскому пришлось настойчиво утверждать перед (абсолютная форма — форма земли — особая глыба почвы) угрозой исчезнуть в случае человеческих существ. Это трудно понять, как картина, которая имеет Бога в той или иной форме для первых двух понятий (Бог как абсолютная форма — Иисус как сущность всех человеческих возможностей — индивидуальное человеческое бытие) подходит для потенциала подлинной индивидуальности, которая имеет важное значение, с точки зрения этого доклада, для конструктивных доктрин греха, суда и воскресения.

Кузанский переходит от рассмотрения гипотетического единства абсолютного максимума с данной индивидуальностью к вопрошанию о том, какая природа наиболее подобает этому единству. Кузанский утверждает: «максимум ... должен охватывать одно так, чтобы не упустить и другое и быть одновременно всем. Поэтому только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму... именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями бога ... свертывает в себе и разумную, и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире». <sup>210</sup> Представляется, что идея тут в том, что человеческая природа, соответственно расположенная так, чтобы содержать все совершенства высших и низших природ, является единственной природой, которая могла бы быть объединена с Богом как Абсолютным Максимумом. Но поскольку человеческая природа присутствует только конкретно, «поэтому подняться до соединения с максимумом было бы возможно только одному, воплотившему в себе всю истину человека. Такой поистине был бы человеком так же, как и богом, и богом так же, как человеком... Мера этого человека, как говорит Иоанн в Апокалипсисе, была бы мерой и ангела и каждого отдельного существа». <sup>211</sup> Как подобает стяжению, только один человек Иисус может соединиться с Богом. Но, как и подобает максимальности Бога, этот уникальный человек есть сущность всех возможностей человеческого вида, и объединя-

<sup>209</sup> H. Lawrence Bond, *Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Theology: the Centrality of Christology in the Coincidence of Opposites* // *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition* / Ed. by George H. Shriver / Durham, NC: Duke University Press, 1974. P. 82.

<sup>210</sup> *DI III, 3. Cusanus. Op. cit. P. 119. [Николай кузанский. Ук. соч. Т. 1, С. 150].*

<sup>211</sup> *Ibid. [Там же. С. 151].*

ющая мера всех конечных вещей, преодолевающая разрыв между непознаваемым Богом и Его творением.

Кузанский до сих пор только скользил по поверхности богословской необоснованности в центре его Христологии, мнение, которое пока еще не столь значительно не в ладах с ортодоксией. Тем не менее, обращаясь к смерти и воскресению Христа, через некоторые из самых запутанных пассажей в работе «Об ученом незнании» Николай вводит неортодоксальное понимание ипостасного единства, которое подрывает его Христологию и проливает больше света на центральную проблему, лежащую в основании всей доктрины Кузанского. Рассуждения Кузанского уклоняются с правильного пути, когда он начинает размышлять о несторианской ереси, которая постулирует, что «человеческая природа [Иисуса] [есть] совершенный человек, а Воплощение [представляет] утверждение о человеке посредством Слова».<sup>212</sup> Кузанский прилагает все усилия, чтобы дистанцироваться от этой позиции, заявляя совершенно ясно, что «человечность сама по себе, в своей обособленной личностной основе существовать уже не может».<sup>213</sup> Затем, однако, Кузанский, кажется, не уверен, как обращаться с моментом смерти Иисуса, и, как следствие, возникает раздвоенная человечность с божественными и с человеческими свойствами. Кузанский рассуждает: «Человек возникает от соединения тела с душой, его смерть есть их разделение. Но так как основа существования максимальной человечности — божественная личность, ни тело, ни душа даже после их пространственного разделения в момент смерти уже никак не могли отделиться от [бессмертной] божественной личности, ведь этот человек вне ее не имел самостоятельного существования! Христос умер не так, чтобы погибла его личность. Пространственное отделение [души от тела] даже не коснулось того центра, в котором покоилась его человечность, — здесь он хранил ипостасное единство с божеством, — а отделение совершилось временным и пространственным образом в низшей природе, которая только и способна по своему естеству претерпевать разделение души с телом, когда в час смерти душа и тело перестают находиться в одно и то же время в одном и том же месте. В его душе и теле самих по себе не могло, таким образом, произойти никакого тления... и по окончательном избавлении тела от временных движений соединенная с божеством и тем самым надвременная истина человечности, оставаясь, как и подобает истине, ненарушенной, соединила истину тела с истиной души».<sup>214</sup>

Человечность имеет здесь двоякий смысл, что очевидно из того, что Кузанский говорит как о максимальной человечности, относящейся к божественной личности, которая остается гипостатически соединенной с божественностью, и о низшей природе, которая отделяет тело от души. Несколько вещей являются примечательными в этом пассаже, некоторые из которых Джаспер Хопкинс затрагивает в его критике христологии Кузанского, но все они имеют непосредственное отношение не только к пониманию ипостасного единства в Иисусе Христе, но и к пониманию конкретного суждения каждого

<sup>212</sup> Chapman, John. *Nestorius and Nestorianism // The Catholic Encyclopedia. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/10755a.htm>*

<sup>213</sup> *DI III, 7. Cusanus. Op. cit. P. 130. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 163].*

<sup>214</sup> *DI III, 7. Cusanus. Op. cit. P. 130–131 (курсив М.Р.). [Там же].*

человека и также воскресения. Двойкий смысл человечности Иисуса порождает, как представляется, два тела и две души. Как это ни парадоксально, при попытке избежать раскола двух персон в жизни, Кузанский создает множественность в смерти. «Божественное тело» Христа, присоединенное к его максимальной человечности, остается гипостатически единым, но его «плотское тело» и «человеческая душа» разделяются как в пространстве, так и во времени в момент смерти. Халкидонский Собор, который осудил несторианские споры, заявил, однако, об Иисусе Христе: «одного и того же Христа, Сына, Господа едиnorodного в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, — не на два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына, Единородного, Бога Слова».<sup>215</sup> Объединение двух, различных, не слитных природ в личности Иисуса есть явно то, что Кузанский желает подтвердить. Например, он говорит о единстве, «где конкретный [индивид], он же максимум, существует только в абсолютной максимальной, ничего не прибавляя к ней, раз она — абсолютная максимальность, и не переходя в ее природу, раз он сам определен своей конкретностью».<sup>216</sup> Ранее, однако, Николай единственно утверждает, что Иисус не есть только Бог, ни просто творение, ни композиция из двух, а затем заявляет о дальнейшей непостижимости такого единства. И все же, пытаясь здесь говорить о Его смерти с точки зрения философского авторитета, Кузанский выталкивает ученое незнание за его пределы и погружает в необоснованную, действительно противоречивую спекуляцию.

Хопкинс фокусирует внимание на различных аспектах того, что с точки зрения данного доклада является реально одной и той же проблемой. В сноске он поясняет, что в декларации Николая Кузанского, что «человечность сама по себе, в своей обособленной личностной основе существовать уже не может»,<sup>217</sup> Кузанец отвергает несторианство и на этом оставляет его.<sup>218</sup> Вместо того чтобы указать на удвоение тела и души (то, что делает это удвоение неортодоксальным, состоит в том, что оно является не заменой человеческого тела на новое, воскресшее тело, но необходимо равное присутствие в жизни, как и в смерти, истинного тела/души из соединения максимальной человечности-божественности и преходящего тела/души из самой низшей человеческой природы), Хопкинс сосредотачивается исключительно на раздвоении человечности. Соответствующий пассаж появляется несколькими строками позже процитированного выше: «в силу того, что человечность Иисуса рассматривается в конкретной определенности человека Христа, ее тем самым надо вместе понимать также и соединенной с божеством. Поскольку с ним соединена, она совершенно абсолютна; поскольку Христос рассматривается как этот вот человек, она конкретно ограничена, так что Иисус является человеком через свою человечность. Его человек-

<sup>215</sup> Русский перевод цит. по: Портал Credo.ru. // URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1708> (дата обращения 02.03.2015).

<sup>216</sup> DI III, 2. Cusanus. Op. cit. P. 117. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 149].

<sup>217</sup> DI III, 7. Cusanus. Op. cit. P. 130. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 163].

<sup>218</sup> См.: примечание 77 к *Docta ignorantia: Cusanus. Op. cit. P. 157.*

ность есть, таким образом, как бы середина между чистым абсолютом и чистой конкретностью». <sup>219</sup>

Анализ Хопкинса более обширный, но в целом он выстраивает линию рассуждений следующим образом: «(1) человечество Иисуса *qua* в божественности есть неограниченный Бог. (2) человечество Иисуса *qua* не в божественности есть конкретное творение. Таким образом, (3) человечество Иисуса является посредником между неограниченным и конкретным». <sup>220</sup> Однако первая посылка является достаточно странной, как отмечает он, потому что Кузанский уже несколько раз заявлял, <sup>221</sup> что *в Боге* все сущее есть Бог, что означает, что человечество Иисуса в Боге уже не человечество вообще. Следовательно, послышки не приводят к выводу, потому что Кузанский все же должен показать, как человечество может служить посредником между конкретным и неограниченным. Как справедливо отмечает Хопкинс: «Но в дальнейшем теологизировании Николай выходит за рамки богословского консерватизма в связи с этим пунктом и утверждает, что *человечество* Иисуса является как конкретным, так и неограниченным». <sup>222</sup> То, что Хопкинс видит не в полной мере, или, по крайней мере, не в полной мере развивает, заключается в том, что именно мотивирует это дальнейшее теологизирование со стороны Николая, хотя он действительно касается его в своем анализе, говоря: «Если мы спросим, почему человечество, объединенное с божественностью, все же не является конкретной человечностью, он приводит в ответ пример из жизни нашего познания: "чувственное познание является некоторым конкретным знанием, потому что чувства достигают только частных; интеллектуальное познание является универсальным знанием, потому что по сравнению с чувственным восприятием оно свободно от ограниченности частным... В интеллекте воспринимаемая конкретность некоторым образом включается в интеллектуальную природу, которая существует как некоторое божественное, отдельное, отвлеченное бытие, в то время как чувственные восприятия остаются временными и тленными в соответствии с их собственной природой". То есть, как восприятия включаются в интеллектуальное, так и человечество Иисуса включается в Его божественность. Кроме того, сущность человечности есть интеллект, и поскольку интеллект Иисуса есть максимальный интеллект, он "не может вообще существовать, не будучи интеллектом таким образом, что он также и Бог", как показано на примере максимального многоугольника, вписанного в круг». <sup>223</sup>

Так вот указанные здесь разделы «Об ученом незнании» являются особенно поразительными, прежде всего в связи с анализом Хопкинса. Подводя итог, Кузанский пытается объяснить, как человечество Иисуса может служить

<sup>219</sup> DI III, 7. Cusanus. *Op. cit.* P. 131. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 164].

<sup>220</sup> Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa. On Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia.* Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1985. Second online edition. P. 44 // URL: <http://jasper-hopkins.info/DI-Intro12-2000.pdf> (дата доступа 10.02.2015).

<sup>221</sup> DI II, 5. Cusanus, Nicholas. *The Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa.* P. 72, 37.

<sup>222</sup> Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa. On Learned Ignorance.* P. 45 // URL: <http://jasper-hopkins.info/DI-Intro12-2000.pdf> (дата доступа 10.02.2015).

<sup>223</sup> Там же.

в качестве моста между абсолютным и конкретным. Чтобы добиться этого, он сравнивает чувственное познание и интеллектуальное познание, и более того утверждает, что Иисус имеет что-то вроде максимального человеческого интеллекта, который вообще не может существовать без него, будучи Богом. Но все эти попытки максимизировать человечество в Иисусе, или максимизировать человеческий интеллект Иисуса до уровня Божественности, являются, попросту говоря, вопиющими нарушениями первого принципа «Об ученом незнании», а именно принципа, согласно которому говорится о «самоочевидной несоизмеримости бесконечного и конечного».<sup>224</sup> Даже в Иисусе Христе попытки создать аналогии между человеческим и божественно человеческим (то есть Иисусом) интеллектом, являются недействительными. Интеллект есть человеческая способность, подверженная сравнениям больше и меньше. Таким образом, если Иисус обладает интеллектом, он имеет обычный, человеческий. Это не приносит больше смысла, по собственным справедливым требованиям Николая, сказать о Боге или о Божественной природе Иисуса, то есть именно об интеллекте или уме, если под этими словами не подразумевается ничего бесконечно удаленного от человеческих проявлений этих понятий.

Хопкинс рассматривает эту проблему как локальное явление, но это полезно, прежде чем обсуждать конкретно, как эта доктрина подрывает согласованные представления о грехе и суде, увидеть, как это двойное понятие человечества представляется в других частях текста. Неправильное использование Кузанским концепции человечества основывается на фундаментальной напряженности в его системе; а именно, если Бог есть Абсолютное Бытие всех вещей, и он принципиально непознаваемым, то, как же мы можем знать хоть что-нибудь? У Кузанского есть несколько ответов. Во-первых, мы не можем ничего знать точно. Во-вторых, Воплощенный Иисус Христос как Слово помогает нам познать Его творение, которое является Его подобием, как самое лучшее, что мы можем знать. Это видно уже ближе к началу II книги, когда Кузанский предвосхищает его анализ в книге III, говоря: «Если человечество будешь рассматривать в виде некоего абсолютного бытия, ни с чем не смешивающегося и ни во что не конкретизируемого, и рассмотришь человека, в котором это абсолютное человечество пребывает абсолютным образом и от которого происходит конкретное человечество отдельного человека, то абсолютное человечество будет как бы подобием бога, а конкретное — подобием Вселенной. [...] Здесь найдем подобие бога в его отношении к миру».<sup>225</sup> Подобие (тщательно удерживается путем использования Николаем Кузанским «как бы») между Богом и миром гарантирует, что мы не можем ничего знать в совершенстве. Между тем, использование конкретной и абсолютной человечности в предисловии к книге III и в дискуссии о Христе утешает читателя тем, что мы можем знать явленного Иисуса в той мере, в какой мы можем познавать мир.

Тем не менее, Кузанский не нуждался в этой раздвоенной человечности в Иисусе Христе для того, чтобы гарантировать, что познающий человек может иметь знания, хотя и неточные, о мире. Это заблуждение, которое разоблачит Кьеркегор несколько столетий позже, когда он неоднократно говорит о Сократе и его отречении от стремления к астрономическим знаниям в

---

<sup>224</sup> DI I, 3. *Cusanus. Op. cit. P. 5. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 53].*

<sup>225</sup> DI II, 5. *Ibid. P. 73. [Там же. С. 112].*

пользу субъективного этического размышления. Сократ, а после Иисус, христианство, преследуют этические (религиозные) истины *в отрыве от объективного знания*. По собственным словам Кузанского, люди получают свои знания о Вселенной через изучение среднего термина трехчастной формальной структуры всех вещей (Бог как абсолютная форма — форма Земли — особая глыба почвы). В ответ на критику пантеизма Венком, Кузанский отвечает мощно и адекватно, «это, однако, не снимает существования вещей в их собственных формах».<sup>226</sup> Знание, по сути, основывается именно на отчетливости этих отдельных сущностей, потому что это позволяет человеческому разуму понять, классифицировать и дифференцировать вещи. Если Кузанский действительно продвигает надежный учет индивидуальных сущностей, то Иисус есть не-необходимое дополнение к определенным разделам человеческой теории познания.

Каковы же тогда последствия попыток Кузанского в этих центральных христологических пассажах выйти за пределы ученого незнания в спекуляции? И какой более последовательный вариант, если таковой имеется, был доступен ему? Представление ответа на этот второй вопрос является очень важным для целей данного доклада, потому что отсутствие, по крайней мере, правдоподобной богословской альтернативы подрывает главный пункт этого доклада в том, что в злоупотреблении ученым незнанием в его христологии, он создает теологически некогерентную картину индивидуального греха, суда и воскресения. Очевидно, что если не существует правдоподобной формулировки этих эсхатологических требований, то картина Кузанского не более некогерентная, чем любая другая.

Этот доклад утверждает, что Кузанский необоснованно использует *человечество Иисуса* как мост между конкретным и абсолютным, раздваивая эту концепцию, в то время как ему не удалось показать, как человеческие свойства одновременно могут быть и не быть идентичны божественным. В то время как, в конечном счете, это одна проблема, Хопкинс связывает это разделение строго с понятием «человечности», тогда как этот доклад рассматривает более фундаментальную непоследовательность, то, что придает Иисусу как Богу и человеку два набора тел/душ, таким образом, что является более неортодоксальным, чем признает Хопкинс. Согласно точке зрения данного доклада, этот тезис вытекает из ошибочного представления Кузанского о том, что человечество Иисуса, в частности, его максимально человеческий интеллект, служит необходимым мостом между миром и познающим человеком. То есть, Кузанец делает *человечество Иисуса* скорее не его собственным, а производно платоновскому пониманию вторичных сущностей (абсолютная форма — *форма земли* — почва) мерой нашего знания о мире. Позволяя божественную природу Иисуса отнести к его максимальной человечности и, следовательно, к его максимальному интеллекту, он слишком присоединяет интеллектуальные категории к божественной природе Иисуса, о которых он не может, так как это природа Абсолютного Бога, что-нибудь сказать. Выходя за рамки библейского Иисуса как *морального* центра и *морального* измерения и стремясь связать его «максимальную человечность» с интеллектом, Кузанский подрывает его ос-

<sup>226</sup> *Apologia*, 26 (13–14). *Cusanus. Op. cit.* P. 478. [Николай Кузанский. Т. 2, С. 25].

новные богословские утверждения о воскресении и суде.

Вместо этого, Кузанский мог бы более традиционно утверждать, что Иисус, а не человечество Иисуса, является посредником между абсолютным и конкретным. Разумеется, это имело бы серьезные метафизические последствия, воздействуя на переход Николая от книги II к книге III. Как отмечает Хопкинс: «Христология Николая зависит существенным образом от его указанного выше значительного шага за пределы теологического консерватизма. Ибо, по его мнению, человечество Иисуса может быть максимумом, если только оно существует в Абсолютной Максимальности, то есть в божественной природе. И, согласно его метафизике, все то, что существует в божественной природе, есть божественная природа. Таким образом, Николай вынужден заключить, что человечество Иисуса является в некотором отношении божественностью».<sup>227</sup>

Является ли, однако, это непременно тем случаем, когда Николаю требуется выйти за пределы теологического консерватизма по этому вопросу? Конечно, если бы Кузанский связал себя с утверждением максимального человечества, в смысле бытия всех возможностей данного вида, то ему, кажется, пришлось бы ввести это противоречие в его отчет. Возможно, хотя Кузанский мог бы постулировать Иисуса Христа как максимальную индивидуальность, но он отказался говорить о видах и родах в отношении Него. Это, как представляется, похоже на законное упущение, учитывая его абсолютную уникальность среди людей (т. е. то, что никакой другой человек не существует или не мог бы существовать в ипостасном союзе с божественным). Кузанский затем использовал бы набор аргументов о том, как Иисус является *максимальной индивидуальностью* и как таковой должен быть единым с абсолютным максимумом, так чтобы он был, на самом деле, средством, истиной и высочайшей сущностью индивидуальности. Отдельное направление рассуждений на основе статуса человечества как средней природы между животными и ангелами, тогда обосновало бы, почему максимальная индивидуальность должна быть человеком. Возможно, аргумент от искупления, подобный ансельмовскому, мог бы помочь укрепить это положение.<sup>228</sup>

Оставшаяся часть данного доклада стремится показать вредные богословские последствия приверженности Кузанского его ошибочной христоло-

---

<sup>227</sup> Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa. On Learned Ignorance*. P. 45–46. // URL: <http://jasper-hopkins.info/DI-Intro12-2000.pdf> (дата доступа 10.02.2015).

<sup>228</sup> *Ibid.* P. 40–41. Хопкинс здесь упоминает, что Кузанец доказывает иначе в «Об ученом незнании», не согласно с доктриной искупления за долги греха Адама, а через метафизику стяжения. Его использование линии максимального предполагает, что Абсолютный максимум пожелал объединиться с человеческой природой, потому что человеческая природа имеет большее совершенство, чем обе низшая и высшая, чисто интеллектуальные природы. В добавок к обнаружению пренебрежения Кузанским богословского направления интерпретации, в свете анакомыслия, которое я нахожу в его христологии, я думаю, что гораздо более точно, богословски и философски, говорить об Иисусе как максимальном индивиде, который был одновременно Богом и человеком, а не как максимальном человеке, который был одновременно Богом и человеком. Таким образом, я считаю, в противоположность Хопкинсу, что он мог придерживаться многих, но не всех, его рассуждений, тогда как, тем не менее, отбрасывая философски и теологически опасное понятие абсолюта, максимизирующее человечество.

гии, помещая для сравнения понимание Христа в качестве максимальной индивидуальности. Как уже было сказано, если Иисус есть конкретный максимум, «он оказался бы актуально всем тем, что только может быть в потенции и этого вида и его общего рода».<sup>229</sup> С точки зрения данной статьи, этот вывод является недостаточным, поскольку как максимальная индивидуальность он является высочайшей возможностью индивидуального бытия, а не сущностью всех человеческих возможностей. Однако где с теологической точки зрения эта линия рассуждений подводит читателя, который принимает предпосылки Николая? Если Иисус, на самом деле, есть все человеческие возможности, это наводит на мысль, прежде всего, что в дополнение к любви и миру и так далее, он обязательно обладал бы пороком, завистью и гордыней. Это не может быть тем, что подразумевает Николай, и действительно он уточняет, называя максимальную индивидуальность «полнотой этого вида и всего рода как прообраз, жизнь, форма, основание и совершенная полнота истины всего того, что только возможно для данного вида».<sup>230</sup> Таким образом, Кузанский утверждает, что Иисус есть, на самом деле, все *человеческие совершенства*, но если эти человеческие совершенства должны быть отождествлены с абсолютной человечностью Иисуса (*De Docta Ignorantia* III, 7 (225)), то это показывает, хотя и косвенно, что Николай сохраняет отрицательное понятие греха. Николай возвышает человеческую природу до суммы его возможных совершенств, не оставляя никакого другого объяснения для греха, кроме как ограничения.

Несмотря на то, что зло в качестве ограничения является частью традиции, которая восходит к блаженному Августину, как правило, различают отрицательное зло, когда кто-то страдает, и ограничение добра, которое возникает, когда люди свободно осуществляют неправильный выбор.<sup>231</sup> То, что делает мнение Кузанского уникальным, состоит в том, что в его системе ученого незнания ограничение или, более обще, случайность является совершенно непонятной. Кузанский рассматривает пределы нашего интеллекта, когда сталкивается с этими вопросами: «У творения, всецело происходящего от абсолютного бытия. Тленность, делимость, несовершенство, несходство, множественность и все подобное — не от единого, безграничного, совершенного, нераздельного, вечного максимума и вообще не от какой бы то ни было положительной причины... Кто способен, соединив в творении абсолютную необходимость, от которой оно происходит, со случайностью, без которой его нет, понять его бытие?»<sup>232</sup> Потому что случайность как таковая непостижима, и человеческий разум, ограниченный ученым незнанием, не может превзойти себя, чтобы объединить противоположности, Кузанский не в состоянии привлечь дистинкцию Августина. Он может объяснить определенные состояния дел через влияние случайности, но, как критикует Хопкинс, «Введение слова "случайность"... сигнализирует, что Николай не имеет внятного объяснения,

<sup>229</sup> *DI III, 2. Cusanus. Op. cit. P. 116. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 147].*

<sup>230</sup> *Ibid. [Там же. С. 147–148].*

<sup>231</sup> *Обсуждение этих двух мнений зла см.: Augustine. On free choice of the will. Book I / trans. by Thomas Williams / Indianapolis: Hackett, 1993.*

<sup>232</sup> *DI II, 2. Cusanus. Op. cit. P. 62. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 99–100].*

которое мог бы предложить».<sup>233</sup> Такое всеохватывающее понятие случайности серьезно ограничивает его возможность предоставить убедительные описания человеческих преступлений, греха.

Эта проблема усугубляется другой доктриной, центральной для его христологии, а именно, его объединением абсолютной человечности Иисуса и божественной природы от вечности. Говоря об истинном теле/душе Иисуса, Кузанский провозглашает, что «в его душе и теле самих по себе не могло, таким образом, произойти никакого тления».<sup>234</sup> Естественно, это представляется трудным для понимания, но у Кузанского есть объяснение, которое различает между временным и онтологическим приоритетом. Он говорит: «Порядок здесь, конечно, надо представлять не временным — словно бог во времени предшествует первенцу творения, или словно первородный богочеловек существует во времени раньше мира, — а надвременным, в порядке природы и ступеней совершенства: пребывая в боге выше всякого времени и прежде всяких вещей, богочеловек является миру по прошествии многих круговращений, по наступлении полноты времен».<sup>235</sup>

Дэвид Альбертсон подводит итоги некоторых последствий размещения не только Бога-Отца, а и Слова, второго Божественного Лица Троицы, за пределами пространства и времени, однако делая *Воплотившегося Иисуса* ответственным за сотворение мира: «[Кузанский] предложил, что Богочеловек, а не просто божественное Слово, является агентом творения — как Макгинн приводит это, *verbum incarnatum, a ne verbum increatum*. Именно как воплотившийся, Богочеловек представлен в творении имманентно, так что в этих «панхристоцентрических онтологиях, согласно МакГинну, творение по своей сути является христологическим как в его начале, так и в его конце, а космогенез является Христогенезисом». Конечная цель воплощения предшествует и охватывает цель Бога в творении; воплощение абсолютно предопределено Богом и только во вторую очередь является средством для греха».<sup>236</sup>

Хотя на первый взгляд это может показаться простым и прекрасным способом сделать Иисуса Христа как Богочеловека интегральной творческой силой Вселенной, на самом деле это порождает богословскую путаницу. Абсолютное предопределение Воплощения не только в смысле предвидения Бога, но и в смысле бытия онтологически до всего творения, как представляется, делает выбор Адама грешить менее свободным. Если средство для греха Адама предшествует Адаму онтологически как Воплощение в вечности, то для того, чтобы *быть сотворенным в качестве Адама, Адам должен был согрешить*. Другой вариант, который предполагает Альбертсон, заключается в том, чтобы развести Воплощение и искупление. То есть Воплощение такого сорта как искупление грехов прикрепляется во вторую очередь в ответ на действия Адама, но Воплощение в первую очередь есть творческий акт. Установление греха в

<sup>233</sup> Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa. On Learned Ignorance*. P. 21–22. // URL: <http://jasper-hopkins.info/DI-Intro12-2000.pdf> (дата доступа 10.02.2015).

<sup>234</sup> DI III, 7. *Cusanus. Op. cit.* P. 131. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 163].

<sup>235</sup> DI III, 3. *Ibid.* P. 121. [Там же. С. 152–153].

<sup>236</sup> Albertson, David. *That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa* // *International Journal of Systematic Theology*. Vol. 8, Number 2 (April 2006). P. 189.

качестве второстепенного, однако, устраняет из арсенала Николая Кузанского аргумент искупления, заставляя его полагаться исключительно на его аргумент о промежуточной природе человечества, человечества как посредника между Абсолютом и конкретным, при попытке обосновать, почему Абсолютный максимум пожелал объединиться с человеческой природой. Но это, как мы видели, есть именно понятие абсолютной человечности, нелогичность которой утверждает настоящий доклад.

Бросающееся в глаза отсутствие четкого понимания греха как человеческой возможности подрывает, как становится ясно из мнения Николая Кузанского о воскресении и суде, любые основания для человеческой индивидуальности. Кузанский начинает, прежде всего, описывая, как все будет возрастать снова во Христе, говоря: «В Христе человеческая природа облеклась таким образом в бессмертие, и он — первенец из усопших. Но есть только одна неделимая человечность, только одна видовая сущность всех людей, в силу которой каждый отдельный человек является человеком, отличаясь только своей индивидуальной особенностью, так что человечность Христа — та же самая, что человечность всех людей, без всякого смещения различных индивидуальных особенностей. Ясно поэтому, что в Христе и через Христа облеклась бессмертием человечность всех людей, какие существовали во времени до Христа и будут существовать после него. Отсюда очевидный вывод: человек Христос воскрес — и значит, все люди воскреснут через него после завершения всех движений временной тленности и будут вечно нетленными. С другой стороны, хотя человечность всех людей едина, начала индивидуации, конкретизирующие ее в соответствии с тем или иным субстратом (*suppositum*), многообразны и различны, причем так, что только в Иисусе Христе они были самыми совершенными, действительными и близкими к сущности человечности, соединившейся в нем с божеством... ..стало быть, воскреснем мы все, и добрые и злые, только не все преобразимся в лучах славы, и не всех она усыновит богу через Сына божия Христа...»<sup>237</sup>

Предварительно, это производит впечатление как достаточно традиционное утверждение, что будет Страшный суд, когда все восстанут перед Богом, чтобы быть разделены согласно с тем, будут ли они приняты на небеса, либо низвергнуты в ад. Вскоре, однако, христологические несоответствия разрушают логику рассуждений данного отрывка. Кузанский вновь утверждает, что есть одна неделимая и особая сущность, одна человеческая природа из всех индивидуальных человеческих существ. Это есть человечество Иисуса, которое, на самом деле, является всеми человеческими возможностями, поскольку Иисус есть конкретный максимум человеческого рода. Некоторые «индивидуализирующие принципы» конкретизируют Иисуса в качестве самой совершенной и мощной человеческой природы, к тому, что более всего ближе к проблематичному абсолютному человечеству, относящемуся к божественности, хотя Кузанский не предлагает никакого мнения о том, что это за принципы могли бы быть. Действительно, без убедительной истории о человеческих преступлениях, такой, которая принимает во внимание человеческую деятельность, скорее, чем делает случайность как таковую непонятной для чело-

<sup>237</sup> *DI III, 8. Cusanus. Op. cit. P. 132–133. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 165–166].*

веческого интеллекта, ни грех, ни добродетель не могут стать данными индивидуализирующими принципами для обычных людей.

Также здесь возникает проблема онтологического приоритета Воплощенного Иисуса, но не просто как Слова. В результате того, что человек Христос воскрес, хотя это не что иное, как Воплощение, которое в порядке природы было до сотворения всех людей, все люди, которые есть или будут существовать, принимают бессмертие Христа. Но это означает, что не было такого времени, когда, по сути, все человеческие существа, в том числе Адам, не приняли уже бессмертие Христа, ибо с момента сотворения они некоторым существенным образом уже были одарены этой прекрасной, абсолютной человеческой природой. Данный вывод основывается на том факте, что Кузанский настаивал на этой доктрине, но не предусмотрел, а может быть и не мог предусмотреть, метод для различения между грешниками и верующими. Сравните это с более традиционным толкованием, которое провозглашает Воплощение в качестве определенно темпорального события. Затем, дар бессмертной человеческой природы Христа в обратном направлении, для тех, кто уже жил добродетельно, имеет больше смысла, потому что их прошлые действия, тем не менее, определяются их возможной рецепцией этого дара. Кроме того, те, кто еще должны родиться, не получают эту бессмертную человеческую природу автоматически, но должны прилепиться к Христу в вере. Кузанец, с другой стороны, не может объяснить *отказ от этого дара благодати*, грех, который есть в любом порядке, и он, таким образом, обязательно опускает моральное различие как потенциальный принцип индивидуализации.

Примечательно, что в этих отрывках, связанных с воскресением и судом, соответствующие толкования Хопкинса и этот доклад резко расходятся. В то время как Хопкинс развивает локализованную критику христологии Кузанского, он не замечает результаты, что максимизация человечества Иисуса захватывает представления Кузанского о грехе и, следовательно, о человеческой индивидуальности. Таким образом, он отклоняет критику Венка о теологически проблематичном языке единства во Христе как дополнительное доказательство поверхностного анализа. В то время как данный доклад никоим образом не согласуется с критикой Венка, по крайней мере, как он формулирует ее, но есть определенное родство между нашими соответствующими требованиями. Таким образом, этот доклад обнаруживает придиричивость к анализу Хопкинсом того пассажа, который особенно беспокоит Венка, как, например, когда он отмечает: «Конечно, богословские выражения Николая действительно имеют первоначально потрясающее качество; и все же вдумчивое прочтение не сообщает ничего реально шокирующего о предыдущем положении. Верующий соединяется с Христом скорее через веру, чем через его принадлежность к человеческому роду. То, что он "того же человечества с Христом" означает, что человечность его и Христа едины по виду, но не то, что они являются одним по числу. Соответственно, то, чего удостаивает Христос, Он удостаивает не каждого индивида этого вида, но только верующих».<sup>238</sup>

Хопкинс справедливо отмечает, что Кузанский просто интегрирует язык мистики в своем анализе, иногда представляя свои убеждения либо на откоро-

---

<sup>238</sup> Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa. On Learned Ignorance*. P. 46–47. // URL: <http://jasper-hopkins.info/DI-Intro12-2000.pdf> (дата доступа 10.02.2015).

венно библейском, либо на метафорически метафизическом языке. Тем не менее, он ставит слишком много на настойчивое требование Николая Кузанского о сохранении числовой определенности во Христе, не сумев логически расширить свою критику христологии до конкретных претензий, сделанных в другом месте в Книге III. Хопкинс говорит о верующих в отличии, по-видимому, от грешников, без предоставления от имени Николая Кузанского или его собственного правдоподобного отчета об их идентификации.

Христологические затруднения Кузанского достигают высшей точки в его волнующем лирическом описании судного огня. Он утверждает: «Каждый разумный дух испытывается Христом, словно раскаляемые в огне вещества, из которых одно полностью преобразуется по подобию огня (например, лучшее и совершеннейшее золото так жарко раскаляется, что оставаясь золотом, предстает не больше золотом, чем огнем), а другое не в такой мере приобщается к накалу огня (например, очищенное серебро, медь или железо), но так или иначе все явственно превращаются в огонь, хотя каждое в своей степени. Причем суд в таком испытании выносится только огнем, а не раскаляемым веществом, потому что каждое раскаленное в каждом раскаляемом ощущает только все тот же жар огня, а не отличительную особенность раскаляемого. ...наоборот, огонь, будь он разумным, знал бы степень совершенства всякого металла по разнице, с какой тот или другой вбирает в себя его накал».<sup>239</sup>

Сам по себе этот отрывок предлагает возможный маршрут, которым Кузанский мог бы последовать, чтобы избежать каких-либо критических замечаний, которые этот доклад смог бы собрать против его понимания греха и суда. Красивая метафора Кузанского проводит резкую грань между перспективами различных металлов, а также других металлов аналогичным образом подвергнутых тестированию огнем, и перспективой интеллектуального огня, который касается каждой вещи. Хотя проверенные не способны распознать *меж собой* различий в степени участия в накале, сам огонь может прекрасно распознать степень участия и приятия каждого металла в его очистительном пламени. Наряду с утверждением, что случайность как таковая необъяснима, Кузанский мог бы придумать вид греха и добродетели, очень похожие на те, что позже будут предложены Кьеркегором, в которых познающий человек является радикально не знающим и о грешниках, и о рыцарях веры в его среде.

И все же спекуляции Кузанского привели его к заблуждению, как это было с теми, кто в дни Кьеркегора был введен в заблуждение, плененный гегелевской философией, и стремился вывести их познание за пределы, признанные ими самими. Таким образом, видно, что в сочетании с другими доктринами Кузанского, в том числе максимализацией человечества Иисуса и ее восхождению в его божественность и абсолютную предопределенность Воплощения, пассаж трудно расшифровать. Несмотря на то, что Кузанский предлагает объяснение для одного события, находящегося, казалось бы, вне досягаемости ученого незнания, как все люди возрастают во Христе и принимают бессмертную человеческую природу Христа, он не дает никаких комментариев в виде принципа моральной дифференциации для того, чтобы объяснить с какой-либо точки зрения различия между природами золота, серебра и бронзы,

<sup>239</sup> DI III, 9. Cusanus. Op. cit. P. 136. [Николай Кузанский. Т. 1, С. 169].

которые судят. То есть, мнение Кузанского является теологически ущербным именно потому, что он желает объяснить в некоторых местах больше, чем позволяет ученое незнание. Непоследовательность в христологии Николая Кузанского порождает затруднения с его представлениями о грехе и воскресении, и они угрожают подорвать центральный проект Книги III, которая стремится установить мост между человеком и Богом, казалось бы, разрушенный в первых двух книгах. Недостатки Кузанского, как полагает данный доклад, возникают из попытки сделать Христа и основанием нашего познания, и нашим духовным примером, сформировать как в качестве интеллектуального, так и морального центра для недавно гомогенизированного мира, являющегося следствием понимания ученым незнанием. В этом смысле, Кузанец все же недооценил дизъюнкцию между богооткровенными духовными истинами христианства и интеллектуальными возможностями человеческого разума.

**Н.В. Еремеева**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
luthersocietyspb@yandex.ru*

**УЧЕНИЕ М. ЛЮТЕРА О РАБСТВЕ ВОЛИ  
И МИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОТРЕШЁННОСТИ**

Традиционно наблюдают схожесть идей исихазма и Майстера Экхарта. Однако представляется, что в основе этих концепций лежат разные базовые установки, поэтому в дальнейшем они получают развитие в двух разных направлениях. Отрешённость как идеал мистической жизни развивается в нравственную концепцию человека, выраженную в учении Мартина Лютера через доктрину о порабощённой воле.

*Ключевые слова:* Мартин Лютер, Майстер Экхарт, «Theologia Deutsch», немецкая мистика, Abgeschiedenheit, Grund, сердце, воля.

*Natal'ja Eremeeva*

**M. Luther's doctrine on the enslaved will  
and the mystical concept of detachment**

It is a sort of historical tradition to observe the sameness of ideas produced by Meister Eckhart and St. Gregory Palamas, but these ideas develop differently further. This fact must prove that their concepts rest upon two different platforms. Eckhart's Abgeschiedenheit as the ideal of mystical life transforms into moral conception on human being that may be researched in Luther's doctrine concerning slaved will.

*Key words:* Martin Luther, Meister Eckhart, «Theologia Deutsch», German mysticism, Abgeschiedenheit, Grund, heart, will.

Можно сказать, что Николай Кузанский был первым, и, возможно, остаётся единственным из западных теологов, кто так тонко схватил основную идею восточного богословия — синтез апофатики и катафатики — как методологию мышления о Боге, формула которой является прямой предпосылкой исихазма. Богословие Майстера Экхарта отличается жестким предпочтением апофатики как единственно возможного отражения истинной непостижимости Божества. Экхарт не считал, что Божество можно именовать как-либо иначе, кроме как Ничто или отрешённость. С целью наиболее полно раскрыть принципы своей онтологии он парадоксально указывает не на единство в Боге, но на то, что творения и Божество наиболее различны: «...ничто столь не отличается от чего-либо, сколь его противоположное. Но Бог и сотворенное противопоставляются, как одно неисчислимое противопоставляются числу, исчислимому и исчисленному. Следовательно, ничто так не отличается от лютого сотворенного как Бог».<sup>240</sup>

Отрешённость как онтологическая категория, соответственно, не может быть выражена или воспринята ничем из тварного, то есть не подобного ей.

---

<sup>240</sup> Майстер Экхарт. *Латинские трактаты* / Пер. В.В. Можаровского. // Библиотека Якова Кротова. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/26\\_ae/aekh/ardt.html](http://krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt.html) (дата обращения 09.03.2013).

Но при этом любой человек в универсуме находится, согласно учению Экхарта, так близко к Богу, как он не был никогда в иерархической системе средневекового мировоззрения, ведь подлинной сущностью всех сотворённых вещей является вечная сущность их Творца. Этот факт в силу непостижимости божественной сущности не может быть ни очевидным, ни познаваемым, о нём можно получить лишь некоторое представление. При этом Экхарт подчёркивал, что активность всегда принадлежит только одной стороне. Это понимание наводит прочный мост напрямую к учению Лютера, который утверждал, что человек сам не может сделать ни шагу, чтобы прийти к Богу. Многими примерами Экхарт показывает, что в особенном бытии, когда одно сущее, человек, не мыслится уже без другого, Божества, действует только природа активной стороны, и претерпевает природа пассивной: «Когда огонь возгорится и зажжёт и воспламенит деревяшку, то сделает огонь деревяшку весьма тонкой и на себя непохожей и отнимет у неё грубость, холод, тяжесть и водянистость, уподобляя себе, огню, ...пока ... не сообщит ему личную свою природу и сущность себя самого, дабы всё стало огнем, равно присущим обоим, ни меньше, ни больше, а безраздельно».<sup>241</sup> Известно, что Экхартом было воспринято августианианское учение о разумной душе, причём он был не единственным из доминиканцев, кто мыслил человека отлично от Аристотеля.<sup>242</sup> Но, пишет Экхарт, «как Богу нельзя найти истинного имени, так же истинного имени нельзя найти и душе — хотя об этом написаны толстые книги! Но имя даётся ей, поскольку она проявляется в каком-либо деле».<sup>243</sup>

В отличие от томистского учения об атрибутивной аналогии, когда творение сознаёт свою ущербность по отношению к Творцу и, будучи наделённым стремлением к благу, активно стремится к Нему,<sup>244</sup> Экхарт предполагает бытие человеческого интеллекта как пассивного, страдающего, претерпевающего. Аналогия невозможна, согласно Экхарту, Творец и творение, Бог и человек, полярны. С другой стороны, Бог и человек максимально близки. Диалектика этого мистического союза и сходства в различении не может быть выражена никакими средствами *ratio*, и более всего она напоминает тайну воплощения, невыразимую мистерию рождения во плоти Сына Божьего. Перейти эту пропасть, по мнению Экхарта, можно только полным отказом от понимания человеческой воли как активной действующей силы, даже в том случае, если она направлена исключительно на благо: «человек должен стать

<sup>241</sup> Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus»*. Книга Божественного утешения / Meister Eckhart. *Die deutschen Werke*. Bd. 5. Stuttgart: W.Kohlhammer Verl., 1963. S. 185–309 // Камолитическая информационная служба «Агнус». URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm) (дата обращения 19.03.2013).

<sup>242</sup> См.: Альберт Великий. *Об интеллекте и интеллигибельном*. I, 1 // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2-х тт. / Под ред. С.С. Неретиной. Т.2. СПб: Изд-во РХГИ, 2001 // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/13/3/albert2.htm> (дата обращения 08.03.2013).

<sup>243</sup> Майстер Экхарт. *О свершении времён* / Пер. со средневерхненем. М.В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: [www.krotov.info/libr\\_min/26\\_ae/aekh/ardt3.html](http://www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt3.html) (дата обращения: 19.03.2013).

<sup>244</sup> Герты В. *Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского* / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой. // Вопросы философии. 1994, № 1 // Philosophy. Ru. URL: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/15.html> (дата обращения 19.03.2013).

настолько свободным от своей сотворенной воли, насколько он был, когда его не было».<sup>245</sup> То есть, единение с Богом возможно, и условие, которое необходимо для этого единения, выполняет Сам Бог.

Здесь необходимо затронуть антропологическую составляющую учения Экхарта, чтобы прийти к выводу, что не столько человеческая воля способна быть пассивной, сколько пассивность есть собственно сущность человеческой воли. Наиболее глубинная, высшая часть души, есть сокровенная, ведомая только Богу искорка Божия, *der Funke*, или *Grund*, или «внутренний человек», есть в душе каждого человека, составляя сущность его глубины, высшей, внутренней части. Именно она есть божественное место, место надеяния, место отрешённости, тот онтологический субстрат, где обнаруживается единство божественного и тварного бытия. Поэтому приобщиться к истине можно только в состоянии отрешённости, только освобождаясь от привязанности к отдельным вещам, человек становится подобным истине. Таким образом, наиболее глубинная сущность души человека по природе есть отрешённость, однако внешние проявления души столь же многообразны, сколь сама жизнь. Поэтому добродетель, согласно учению Экхарта, это не выбор между отрешённостью и благими поступками. Как нельзя выбирать между Богом и Божеством, но первый есть проявление вовне второго, так и душа — это единая в своей целостности реальность, диалектика которой не подразумевает взаимоисключающих качеств, а представляет явление во всей его полноте. При этом Божество само занимает место в отрешённом человеке, так как это абсолютно пустое, бескачественное состояние наиболее близко Ему<sup>246</sup> — когда эта глубина открыта для Бога, Он рождается в человеке.<sup>247</sup>

Что же такое отрешённость? Экхарт отвечает: «Истинная отрешённость есть ни что иное, как если дух столь же недвижно стоит противу всех напастей, ...сколь недвижна свинцовая гора противу слабого ветра. Сия недвижная отрешённость приближает человека к великому равенству с Богом».<sup>248</sup> Отечественный исследователь немецкой мистики М.Л. Хорьков пишет: «Для Экхарта важно, что ...отрешённый человек и человек, пребывающий в Истине — это одно и то же. Быть отрешённым и постичь истину означает приобщиться к Богу».<sup>249</sup> В этом пассаже заметно напряжение, имеющееся в современной исследовательской литературе по вопросу отношения мистики к познанию. Если строго следовать мистическим текстам Экхарта, вопрос о возможности познания истины в рациональном аспекте должен быть решён отрицательно. Иллюстрацией к пониманию проблемы также может служить точка зрения,

---

<sup>245</sup> *Майстер Экхарт. О нищете духом / Пер. со средневерхненем. М.В. Сабашниковой. // Библиотека Якова Кротова. URL: [www.krotov.info/libr\\_min/26\\_ae/aekh/ardt2.html](http://www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt2.html) (дата обращения: 07.03.2013).*

<sup>246</sup> *См.: Майстер Экхарт. Liber «Benedictus». Об отрешённости // Католическая информационная служба «Агнус». URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/Meister\\_Eckhart/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/Meister_Eckhart/index.htm) (дата обращения 19.03.2013).*

<sup>247</sup> *См.: Экхарт М., Бёме Я. Духовные проповеди и рассуждения. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. К.: Ника-Центр, 1998. С. 36 (Серия «Познание», вып. 8).*

<sup>248</sup> *Там же.*

<sup>249</sup> *Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003. С. 158.*

предложенная другим отечественным учёным А.А. Фёдоровым. По его мнению, «трещина времени», которая возникает в душе, где рождается из Божества Бог, есть та «чёрная дыра», где исчезает мир и пребывает «настоящее мгновение вечности». Это не-время, о котором нельзя вынести никакого суждения, есть источник «интимного» мира, который не соотносится ни с Божеством, ни с миром. Событие рождения Сына совершается-повторяется там постоянно как итог саморазвёртывания Божества.<sup>250</sup> Тем не менее, сам Экхарт весь спектр вопросов, связанных со спекуляциями на тему познания или постижения Бога, разрушает как гордиев узел: «Когда я пребывал ещё в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. ...я был тогда бытие без цели ...И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей».<sup>251</sup>

Высшая добродетель, отрешённость, не только потому наиболее достойная, что в наибольшей степени отвечает состоянию самого Божества. Но ещё и потому Экхарт говорит о приоритете отрешённости, что только она делает человеческую душу близкой Божеству и, следовательно, позволяет душе соединиться с Ним, «потому что бытие Бога не есть нечто подобное, эссенция Бога не есть нечто подобное, и в Нем нет ни изображения, ни формы».<sup>252</sup> Также отметим, что в рамках учения об обожении всегда находили отражение определённые гностические воззрения, которые также оказали заметное влияние, например, на Николая Кузанского. При сравнении его понимания с учением Экхарта, безусловно, можно отметить некоторые общие черты. Однако теозис путём перихорезиса предполагает не пассивность одной из сторон, а взаимодействие, то есть, синергию, и возможность боговидения: «Хотя Божественная природа сама по себе остаётся неприступной, её энергия, её вечная слава пронизывает тварную природу, сообщается ей. В ипостасном единстве человечество Христа участвует в Божественной славе, позволяя нам видеть Бога»,<sup>253</sup> тогда как можно предположить, что в период передачи наследия восточного христианства на Запад теологам не была близка проблематика боговидения и обожения через общение с нетварными энергиями. Так, Иоанн Скот Эриугена писал, что Творец не есть сущность, количество, качество, к Нему нельзя применить категории отношения, положения, состояния, места, времени, действия, равно и страдания.<sup>254</sup> Бог и для Себя Самого в Своём сознании остаётся бесконечным; Его бесконечная сущность не может быть ограничиваема или определяема и Его собственным знанием, что и есть идентификационный признак, по которому Бог отличает Себя Самого от всякого конечного объекта

---

<sup>250</sup> Фёдоров А.А. «История меня»: Традиции европейской философской мистики и строительство персональных миров. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 84.

<sup>251</sup> Майстер Экхарт. О нищете духом // Библиотека Якова Кротова. URL: [www.krotov.info/libr\\_min/26\\_ae/aekh/ardt2.html](http://www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt2.html) (дата обращения: 07.03.2013).

<sup>252</sup> Майстер Экхарт. Латинские трактаты // Библиотека Якова Кротова. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/26\\_ae/aekh/ardt.html](http://krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt.html) (дата обращения 09.03.2013).

<sup>253</sup> Лосский В.Н. Боговидение / Лосский В. Н. Богословие и боговидение / Пер. с фр. В. Решиковой. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. С. 241.

<sup>254</sup> Цит. по: Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М.: Мартис, 1998. С. 272–273.

Своего мышления.<sup>255</sup> Этими конечными объектами, согласно Эриугене, являются и идеи, посредствующие между Богом и миром, сотворённые, в отличие от восточных «нетварных энергий». Также конечные объекты это и мир, и человек, и всё остальное. Таким образом, даже по совокупности исторических фактов Экхарту и современной ему немецкой мистике ближе Эриугена, чем псевдо-Дионисий Ареопагит и, тем более, св. Григорий Палама. До определённого времени оригинальное прочтение Эриугеной восточно-христианских мистических текстов избавляло схоластический мир от необходимости читать их в подлинниках. Однако уже в трактатах Николая Кузанского гораздо больше соответствий идеям христианских богословов греческого Востока. Так, Кузанский определяет, что «Бесконечность есть сочетание противоположностей. Никто не может таинственно увидеть Бога вне мрака сочетания (*coincidence*), которое есть бесконечность».<sup>256</sup> При этом подчёркивается положение, которое принципиально отсутствует у Экхарта, а именно, положение о том, что незнание это и есть знание, но знание сокровенное, священное, высшего порядка: «совершать восхождение к высшему надлежит путем уничтожения сознания, ибо тогда найдешь, что сомнение (*confusionem*), в которое он поднимается без знания (*ignote*), есть достоверность, тьма — свет, незнание — знание. Ибо всякий любящий, который не зная (*ignote*) обращается к любви любимого предмета, должен иметь какое-то знание о нем, ибо совершенно непознаваемое не может быть им любимо, им найдено, а если и найдено, то непостижимо».<sup>257</sup> То есть, хотя никакие способности обычного человеческого разума не помогут познавать Бога, познание Его человеком не представляется невозможным в принципе. Пускаясь в отрицание всего, и, наконец, находясь в превосходящем единении с Богом, к которому мы приходим через незнание, всё же возможно некоторое знание, хотя и определённо иного рода, а именно гнозис.

Экхарту не были чужды рассуждения в духе метафизики света и мистики любви, хотя последняя у Экхарта также базируется на способности отрешённого сердца. Человек, влекомый к Богу силой любви, в конечном итоге, оказывается вознаграждён мистическим единением (*unio mystica*) с Ним, ибо, «все, что есть, любит и ищет подобия с Богом. А подобие (*similitudo*) — есть некое единство, единство неких вещей».<sup>258</sup> Но это единение обусловлено не исключительно силой любви, но самой природой подобия и отрешённостью, общей для Божества и глубины человеческой души, что для Экхарта оказывается более важным, чем постулат об активной способности интеллекта познавать Бога. Проблематика познания не имеет значительного смысла, коль скоро между любым творением и Творцом лежит пропасть, которую не может преодолеть ни один из сотворённых символов, ни путём уподобления, ни путём отрица-

<sup>255</sup> Там же. С. 276–277.

<sup>256</sup> Николай Кузанский. Письмо от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита / Пер. А.Ф. Лосева // Библиотека Якова Кротова. URL: [http://www.krotov.info/libr\\_min/n/kuz/1453kuza.html](http://www.krotov.info/libr_min/n/kuz/1453kuza.html) (дата обращения 09.03.2013).

<sup>257</sup> Там же.

<sup>258</sup> Майстер Экхарт. О том, что Бог един / Пер. со средневерхненем. М. В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/14/1/aekhard2.htm> (дата обращения: 07.03.2013).

ния, ни как-либо ещё. Не познание, а лишь отрешённость — единственно возможная практика человека — обнаруживает, согласно Экхарту, место Бога в человеческой душе. Экхарт, безусловно, использует и метафорику в русле метафизики света и мистики любви. Например, есть определённые соответствия понятия искры (*der Funke*), касающегося внутреннего человека, с тем, что Фома Аквинский выражает понятием *lumen gloriae*. Кроме того, связь *visio beatifica*, ещё один томистский термин, и отрешённости ещё ближе в нравственном контексте, когда речь идёт о добродетели любви. Экхарт пишет: «И только любовь даёт нам такое отрешение, любовь, которая сильна, как смерть: она убивает в человеке его самость».<sup>259</sup>

Отрешённость фундаментальна для Экхарта как нравственная категория. Характеризующаяся наиболее адекватно лишь тотальной пассивностью, отрешённость является источником всякой добродетели, и это происходит подобно тому, как из отрешённого Божества проистекает Бог Откровения. Отрешённость, таким образом, есть и средство, и цель в нравственном учении Экхарта. Отвергнув всё, отказавшись от самого себя настолько, чтобы практически умереть при жизни, о чём красноречиво свидетельствует выбранный Экхартом термин, не желая даже Бога, поскольку всякое желание есть активность воли, человеку надлежит только претерпевать — рождение Бога в сокровенной глубине души. В области нравственной проблематики Экхарт применяет свою диалектику и к человеческой душе. Идеал и цель мистической жизни, согласно учению Майстера Экхарта, это пребывание в отрешённости. Но нравственная отрешённость должна быть понята таким образом, что человек, устроенный по образу и подобию Божию, проявляется как тот, кто совершает благие дела, но способен он на эти дела только потому, что источник его, его Grund — отрешённость. Бытие человека двояко: «К внешнему человеку относится все, что присуще душе, связано и смешано с плотью и имеет общее дело с каждым и в каждом члене телесном... И все это называет Писание ветхим человеком... рабским человеком».<sup>260</sup> То есть, всё, что хоть сколько-нибудь имеет отношение к тварному, жёстко объявляется «ветхим», а, следовательно, лишённым возможности иметь представление о Божестве. Но какова вторая составляющая человеческого бытия? Оставляя на данный момент онтологическую составляющую понятия «внутренний человек», поскольку в метафизическом смысле это и есть Grund, искра Божия, о которой было сказано выше, Экхарт в нравственном контексте определяет внутреннего человека как человека высокого рода и «доброе древо ... ибо оно хочет блага и склонно ко благу, ... неприкасаемому ни этим, ни тем».<sup>261</sup>

Таким образом, внешний «ветхий» человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний человек остается свободным и неподвижным, таким же, как Божество. Проявляясь вовне, отрешённость приобре-

<sup>259</sup> Майстер Экхарт. *Сильна, как смерть, любовь* / Пер. со средневерхненем. М. В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/14/1/aeckhard2.htm#4> (дата обращения 04.04.2013).

<sup>260</sup> Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus». О человеке высокого рода* // Католическая информационная служба «Агнус». URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm) (дата обращения 19.03.2013).

<sup>261</sup> Там же.

тает характер блага. Возвращаясь к проблеме познания, но надея на познание ещё и нравственным смыслом, объявляя его относящимся к благу, Экхарт утверждает неподobie познания отрешённости: «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, то он понимает и мыслит себя познающим, то есть он сознаёт, что видит и созерцает Бога. И иным людям сдаётся, и это может показаться похожим на правду, что цвет и ядро блаженства заключается в осознании, — когда дух сознаёт, что он постигает Бога. ...Однако я уверенно говорю: это не верно. ... Душа ...творит всё, что она есть, из основания Бога и не ведаёт о знании, о любви и ни о чём вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Бога; она не сознаёт, что здесь сущность и Бог».<sup>262</sup> Заметно, что Экхарт даже не придаёт значения тому, кто же собственно познаёт — человек, душа или дух. Он говорит о том, что отрешённость находится выше всякой благодати и что пока в человеке есть какое-либо воление или желание он не может стать по-настоящему «нищим духом», так как «в истинном послушании можно обнаружить не «Я хочу так или этак» либо «этого или того», но лишь совершенное отречение от своего».<sup>263</sup>

Мотив отказа от всего того, что человек может назвать «своим» — эта тема характерна не только для немецкой мистики. Но именно в немецкой мистике проблематика конфликта с «Я» приобретает то звучание, которое будет отражаться в дальнейшем во всей протестантской культуре. Для схоластов (как и для православных мыслителей) путём искупления становится та или иная форма синергии, которой должны соответствовать определённые способности души. Для мыслителей гностического направления, к которым на некотором основании можно отнести и Николая Кузанского, искупление предполагает ту или иную форму знания, которой должны соответствовать определённые способности интеллекта. Но немецкая мистическая традиция, а затем и Мартин Лютер, отстаивает учение пассивности и полной неспособности человеческой воли обратиться к благу самостоятельно, и поэтому единственным, кто действует ради спасения и искупления человека, остаётся Бог: «Посему наш Господь весьма примечательно говорит, что есть вечная жизнь: знать только Бога как единого истинного Бога, а не сознавать, что познаёшь Бога. Как же тому человеку, который не осознаёт сам себя, помыслить себя познающим Творца?»<sup>264</sup>

Мартин Лютер, в свою очередь, вообще не допускал возможности, чтобы в человеке от природы было хоть что-нибудь, не испорченное грехом, и хоть что-нибудь, что могло воспринять Бога. В области нравственной антропологии Лютера довольно много сходства с мистическим учением Экхарта. Они оба говорят о невозможности опираться на собственные силы, не удаляясь при этом от Бога. Даже тот, кто делает добрые дела без благодати, грешит, утверждает Лютер, поэтому вообще не имеет смысла говорить о каких-либо прису-

<sup>262</sup> Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus»*. О человеке высокого рода.

<sup>263</sup> Майстер Экхарт. *Об истинном послушании / Мистические и схоластические трактаты // Католическая информационная служба «Агнус»*. URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm) (дата обращения 03.04.2013).

<sup>264</sup> Майстер Экхарт. *Liber «Benedictus»*. О человеке высокого рода.

щих человеку изначально способностях или возможностях.<sup>265</sup> Если воля для Экхарта была предметом, от которого надо отказаться, чтобы он не мешал Богу родиться в «сокровенном» души человека, то Лютер считал, что у человека даже не может возникнуть желание отказаться от воли без предшествующего действия благодати. Для Лютера было характерно читать мистические тексты о пассивности воли, предполагая только возможность воспринять Бога в «чистого себя», а не какую-либо иную способность обратиться к Богу своими силами.<sup>266</sup> Лютер был не чужд идее вместилища Бога в человеке, он говорил о сердце как о святилище Божьем.<sup>267</sup> Но пребывание Бога в сердце человека возможно при определённом условии. Для Экхарта и других немецких мистиков таким условием было уничтожение своей воли послушанием и претерпением Бога, для Лютера этим условием стала вера. На первый взгляд, это разные вещи. Но вера, согласно Лютеру, не может прийти без разрушения воли через страдания и, следовательно, к активному действию способен только Бог: «Тот же, кто унижает себя самого [Филипп.2:7] через страдания, больше не совершает дел, но знает, что Бог работает и делает всё в нём. По этой причине в нём всё одно и то же: он и не хвастается, если делает благие дела, и не расстраивается, если Бог не делает благих дел через него».<sup>268</sup> Лютер считает, что только верой достигается безграничное единение души с Богом. Вера — это принятие воли Бога, доверие Ему и упование только на Него, поскольку оправдывающая вера — это вера в прощение грехов только ради Христа, а не ради или посредством заслуг и достоинств самого человека. Для Лютера вера оправдывающая — ключевое понятие его учения.

Лютер сам себя называет диалектиком.<sup>269</sup> Споря с Эразмом Роттердамским в трактате «О рабстве воли» (1525), Лютер призывает к признанию того факта, что текст может и должен быть понятен как указание на высшую реальность, но сама эта реальность принципиально не может быть понята. Это разграничение Лютер выражает через постулат о сокрытом Боге: «Бог и Божье Писание — это две разные вещи, также как Творец и Божье творение — это тоже две разные вещи. Никто не сомневается, что в Боге сокрыто много такого, чего мы знать не можем».<sup>270</sup> Такого Бога и Его волю нельзя узнать и понять, но только от Него зависит, достигнет ли человек христианских добродетелей

<sup>265</sup> См.: Лютер М. Диспутация против схоластической теологии. Гейдельбергские диспутации. / Перевод с лат. Н.В. Еремеевой // VERBUM. Выпуск 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры / Под ред. О.Э. Душина. СПб: СПбГУ, 2013 // Институт философии СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

<sup>266</sup> Grane L. Luther ennen luterilaisuutta. Martti Lutherin ajattelun vaiheita vuoteen 1525 // Käännös tanskan kielestä Helge Ukkola. Vaasa Oy, Vaasa: Kirjapaja, 1978. S. 105.

<sup>267</sup> Ozment S.E. Homo Spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought / Ed. by Heiko A. Obermann. Tübingen, 1972. P. 98 (Studies in Medieval and Reformation Thought. Vol. VI.).

<sup>268</sup> Лютер М. Гейдельбергские диспутации, 24 // VERBUM. Выпуск 15 // Институт философии СПбГУ. URL.: <http://philosophy.spbu.ru/library> (дата обращения 02.04.2013).

<sup>269</sup> Лютер М. О рабстве воли / Лютер М. Избранные произведения / Пер. с англ. Ю. Каган и др. СПб: Фонд лютеранского наследия, 1994. С. 185.

<sup>270</sup> Там же. С. 185.

и будет ли он спасён. «О рабстве воли» остаётся единственным образцом богословия Лютера, где много внимания уделено рассуждению о предопределении. Но о непостижимом Боге Лютер говорит в этом трактате не впервые. В лекциях на книгу Бытия, которые немецкий реформатор начал читать ещё в 1513 г., сказано, что «Бог был непостижим в Своей сути прежде сотворения мира, но и сейчас, после сотворения, Он внутри, вовне и над всеми творениями, однако остаётся непостижимым».<sup>271</sup>

Сравнение учения Лютера о Боге сокрытом с представлениями Майстера Экхарта о Божестве напрашивается само собой. Тем не менее, Лютер не употребляет экхартово понятие *Gottheit*. Бог сокрытый есть *Deus absconditus* — так в Вульгате переведены слова о Боге пророка Исаяи («*Vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator*» *Vulgata, Is. 45:15*), это же понятие использует и Лютер. *Deus absconditus* Лютера противопоставляется *Deus revelatus*, Богу откровения, как *Gottheit* Экхарта противопоставлялся *Gott*: «...рассуждение о Боге или об Его воле, названной нам, явленной, данной нам, почитаемой, должно отличаться от рассуждения о Боге неназванном, неявленном, не данном нам, непочитаемом».<sup>272</sup> Однако именно Бог сокрытый, утверждает Лютер, единственный действует и правит в этом мире.<sup>273</sup> Таким образом, одним из ярких отличий учения Лютера от учения Экхарта воспринимается то, что Лютер приписывает Богу сокрытому деятельность. Экхарт же специально подчёркивал неподвижность Божества: «Всё, что в Божестве — едино, и о том говорить нельзя. Бог действует так или иначе. Божество не действует. Нет для Него действия, и никогда не оглянулось Оно на это. Бог и Божество различествуют, как дело и неделание».<sup>274</sup>

Однако, как уже было показано выше, отрешённость Божества у Экхарта является не только Его бездеятельностью, но залогом и основанием всякой деятельности. Поэтому сказанное Лютером о деятельности сокрытого Бога не противоречит, а скорее, расширяет учение Экхарта об отрешённом Божестве. Есть ещё и воля Бога явленного, которую человеку не только дано, но и следует знать. Необходимо, говорит Лютер, делать различие между *Deus absconditus* и *Deus revelatus*: «...т. е. между словом Божиим и Самим Богом. Бог свершает много такого, о чём Он не объявляет нам в Своём слове, и желает много такого, о чём не желает нам объявлять в Своём слове. ... этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться».<sup>275</sup> Но тогда необходимо решить проблему теодицеи, то есть ответственности Бога за происходящее зло. Лютер рассуждает так: «Воля и природа, отвращённая от Бога, не есть ничто. Ведь и сатана, и нечестивый человек тоже не ничто. Эта частица природы...есть творение Божье».<sup>276</sup> Остаётся только применить своеобразный мистический диалектиче-

<sup>271</sup> См.: Luther M. *Luther's Works. Vol. 1. Genesis. Saint Louis; Minneapolis; Philadelphia: Concordia Publ. House; Fortress Press, 1956. P. 11 (далее АЕ).*

<sup>272</sup> Лютер М. *О рабстве воли. С. 264.*

<sup>273</sup> Там же. С. 264.

<sup>274</sup> Майстер Экхарт. *Об исхождении духа и возвращении его / Пер. со средневерхненем. М.В. Сабашниковой // Библиотека Якова Кротова. URL: [www.krotov.info/libr\\_min/26\\_ae/aekh/ardt2.html](http://www.krotov.info/libr_min/26_ae/aekh/ardt2.html) (дата обращения: 07.03.2013).*

<sup>275</sup> Лютер М. *О рабстве воли. С. 264–265.*

<sup>276</sup> Там же. С. 292.

ский метод и объяснить, как Бог может быть одновременно причастен и злу, и добру, не утрачивая при этом всемогущества и благости.

Прежде всего, следует отметить, что проблема теодицеи тесно связана с проблемой Божьего предвидения (*praescientia*): «Предвидение и всемогущество Божье диаметрально противоположны нашей свободной воле. Потому что ...мы станем поступать и Он станет поступать с нами в соответствии с предвидением Своим и делом».<sup>277</sup> Бог знает, кто из людей останется со своей злой волей в рабстве греха, а чья воля будет разрушена и заменена на Божью волю, иначе быть не может. Конечно, пишет Лютер, людей поражает то, что Бог только по Своей воле осуждает некоторых людей на то, чтобы они были злыми, и ничего не делает, чтобы исправить их. Но не всякий вопрос может быть решён с рациональной точки зрения. Согласно мистическим взглядам Лютера, знанию рациональному, безусловно, есть место в богословии, но не в качестве средства постижения Бога или Его Воли. Бог сокрытый у Лютера, как и Божество Экхарта, никогда не открывает Своей сути: «...следует оставить Бога в природе и величии Его, потому что в этом виде нам с ним нечего делать, да и Он не пожелал, чтобы мы что-нибудь с Ним делали».<sup>278</sup> Далее необходимо следовать уже только мистическим путём.

Для Экхарта мистический путь — это отрешённость и пассивность, для Лютера — оправдывающая вера. По мнению Лютера, те мудрость и знание, которые приходят с верой, кардинально отличаются от плодов деятельности разума, так как не будут являться уже в полной мере измышлениями самого человека. Только верой достигается безграничное единение Бога с человеческой душой, спасение в вечности и обеспечиваются добрые дела в этой жизни. Но способностью к этой оправдывающей вере может наделять человека только Бог, причём только по Своему абсолютно свободному произволению. Как никто не в силах воспитать в себе веру, так никто не может никакими своими действиями заслужить её, говорит Лютер, и это есть великое Божье благо и проявление Его милости и справедливости: «Но теперь, когда Бог, изъяв моё спасение из моей воли, взял его на себя и пообещал меня спасти независимо от моего попечения об этом ... я спокоен и уверен, потому что Он верный и не обманет меня».<sup>279</sup>

На уровне веры как таковое изучение Бога (в рамках человек — субъект, а Бог — объект познания) становится, согласно представлениям Лютера, ненужным и бессмысленным. Дарованная Богом вера приводит к развитию личных отношений человека с Ним. Уже не спекуляция, а любовь отныне является той призмой, через которую человек видит Бога. Метафорика божественной тьмы, свойственная представителям «немецкой» мистики и ранее встречающаяся в апофатическом богословии высокой патристики, также не является для Лютера адекватным выражением непознаваемости Бога. Недоступность божественных деяний человеческому познанию должна восприниматься как безусловная данность: «Бог в каждом Своём деянии превышает способностей разума».<sup>280</sup> Таков *Deus absconditus*. Его воля допускает то, что человек считает

<sup>277</sup> Там же. С. 302.

<sup>278</sup> Там же С. 264.

<sup>279</sup> Там же. С. 378.

<sup>280</sup> АЕ. Vol. 20. Zechariah, 1526. P. 35.

злом: «Это входит в тайны Его величия, потому что неисповедимы суждения Его. Нам же следует не спрашивать об этом, но чтить эти тайны.... Он — Бог, для Его воли нет причин или объяснений».<sup>281</sup> Таким образом, Лютер утверждает, что следует оставить человеческие понятия о свете и тьме, справедливости и несправедливости, даже добре и зле, когда речь идёт о Боге. Однако Лютер утверждает: «Его воля непостижима, но, несмотря на это, она блага».<sup>282</sup>

Эти слова произносит не разум, они — выражение позиции веры. Лютер на примере проблемы предопределения показывает, что человек не может познать Бога, сокрытого по природе Своей, но при этом полностью подчинён Ему и испытывает на себе действие Его непостижимой воли. Безоговорочно следует лишь верить в то, что Бог Сам сообщает о Себе людям: «Верь и будешь спасён... Человек не может видеть Бога, никогда не сможет Его увидеть... он не может говорить о Нём... Ничего нельзя с уверенностью сказать о Боге, кроме тех слов, которые Он Сам предписал».<sup>283</sup> Вера как настоящая христианская добродетель выше благих деяний, подобно тому, как отрешённость для Экхарта важнее любви. Именно благодаря и посредством дарованной Богом веры человек способен на настоящие добрые дела, так как без вмешательства Бога, без разрушения собственной человеческой воли, которая находится в рабстве зла, без того, чтобы стать рабом Бога, в принципе невозможно стать подлинно добродетельным.

У Лютера, как и у Экхарта, мотив отказа от собственной воли, очевидно, связан с приматом воли Бога. Но отрешённость в учении рейнских мистиков обусловлена способностью души, которая в глубинной сути своей никогда не покидала чертога отрешённости. А вера, уничтожающая злую волю человека, по мнению Мартина Лютера, предполагает некое особенное состояние человека, дарованное ему исключительно Богом, и отличное от его сущностного бытия. Лютер говорит о вере как о субстанции и, таким образом, десубстанцирует душу. Основанием такого учения является лютерово понимание субстанции как таковой: «Под субстанцией Лютер понимает «единственное место», где человек может утвердить «стопы своей души» (*affectus et intellectus*), будучи уверенным, что не будет ввергнут в пучину греха и смерти».<sup>284</sup>

Такой взгляд на человеческую субстанцию отличается от понимания немецких мистиков. Но это отличие явно в том случае, если Grund рассматривать только в одном онтологическом ракурсе, а именно, единой с Божеством субстанцией, без учёта нравственной составляющей учения о человеке Экхарта. Он говорит о том, что как Божество проявляется во всех делах, как благой Бог, так и отрешённость выказывает себя как благо. На пути отрешённости речь не идёт об отказе от добрых дел, но, напротив, только отрешённая воля может быть источником настоящей добродетели: «Воля тогда совершенна и блага, когда она лишена всякого свойства и когда она из себя вышла и претворена и преображена в волю Божью. ... С такой волей ты спо-

<sup>281</sup> Лютер М. *О рабстве воли*. С. 296.

<sup>282</sup> АЕ. Vol. 8. Genesis. P. 18.

<sup>283</sup> АЕ. Vol. 28. 1 Timothy. P. 378.

<sup>284</sup> Ozment S.E. *Op. cit.* P. 202.

собен на все, будь то любовь или что ты еще пожелаешь».<sup>285</sup> Это понимание также соотносится с вышеизложенной точкой зрения Лютера касательно праведности, которая «творит дела». Это принципиально новое бытие нельзя получить, заслужить тем или иным способом, но при этом человеку необходимо верить, что он уже получил его, так как именно об этом сообщил Бог через смерть и воскресение Иисуса Христа: «А именно то, что когда Бог убивает, то смертью Он учит вере в жизнь».<sup>286</sup>

Таким образом, из учения Лютера явствует, что оправдывающая вера в мистической жизни христианина выступает как адекватный метод отражения и окружающей действительности, универсума, так и высшей реальности, с той особенностью, что возможность такой диалектики не присуща человеку изначально, но приобретается им сверхъестественным путём. Следует также подчеркнуть, что Лютер, вслед за Майстером Экхартом и другими немецкими мистиками, не считает мистический путь путём познания Бога в Его сути. Как отрешённость Экхарта, так и вера Лютера соединяют человека с неведомым Богом.

---

<sup>285</sup> *Майстер Экхарт. Как воля способна на всё и как все добродетели обретаются в воле, если она, конечно, благая / Майстер Экхарт. Мистические и схоластические трактаты // Католическая информационная служба «Агнус». URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/MeisterEckhart/index.htm) (дата обращения 03.04.2013).*

<sup>286</sup> *Лютер М. О рабстве воли. С. 210.*

И.И. Евлампиев

*Санкт-Петербургский государственный университет  
yevlampiev@mail.ru***МАЙСТЕР ЭКХАРТ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Учение Майстера Экхарта можно рассматривать как первый пример философской разработки традиции гностического христианства, которое в истории противостояло церковному христианству. Экхарт описывает отношение Бога и человека таким образом, что человек является высшим метафизическим началом, задающим все возможные смыслы бытия. Эта тенденция стала основой неклассической философии второй половины XIX — начала XX века (Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер); Экхарта можно считать отдаленным предшественником этой философской традиции.

*Ключевые слова:* гностицизм, истинное христианство, человек как метафизическое начало.

*Igor Evlampiev***Meister Eckhart and Non-Classical Philosophy**

Meister Eckhart's doctrine can be regarded as the first example of the development of philosophical traditions of Gnostic Christianity, which opposed to Church Christianity in the history. Eckhart describes the relationship between God and man in such way that man is the highest metaphysical principle defining all possible meanings of being. This trend has become the basis of non-classical philosophy in the second half of XIX — early XX century (Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger); Eckhart can be regarded as a forerunner of this philosophical tradition.

*Keywords:* Gnosticism, true Christianity, man as metaphysical principle.

## 1

Неклассическая философия возникла в середине XIX века и в лице своих наиболее ярких представителей — А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, резко заявила о том, что порывает со всей предшествующей философией и ее «классическими» традициями. Кажется, что действительно невозможно найти никакой прямой связи между идеями неклассических мыслителей и многообразными направлениями предшествующей философии. Это представляется тем более очевидным, если учесть почти всеобщее убеждение в том, что характерной чертой неклассической философии является прямое отрицание христианских оснований европейской культуры. В то же время подавляющее большинство европейских мыслителей вплоть до начала XIX века (включая представителей немецкой классической философии) могут быть названы *религиозными* и *христианскими* мыслителями, поскольку христианская вера представлялась для них неперенным условием содержательной философии.

Однако указанное убеждение является следствием прямолинейных стереотипов, которые легко опровергаются в результате достаточно внимательного анализа. На самом деле, самые известные представители неклассической философии, в том числе Шопенгауэр и Ницше, выступали не против христиан-

ства как такового, а против ложной формы христианства, носителем которой была историческая церковь (во всех трех ее конфессиях). При этом они, точно так же как и великие мыслители предшествующих эпох, понимали невозможность существования культуры в целом и философии как важнейшей части культуры без религиозного измерения. Ведь человек только тогда является подлинным творцом культуры, когда он осознает свою потенциальную бесконечность и абсолютность, эти свои скрытые качества он и реализует через культуру; соответственно, философия должна показывать присутствие в человеке этих качеств и объяснять, как их можно раскрыть и сделать действительными в жизни. Но эти качества означают, что человек связан со всем существующим, со всем бытийным в мире, точно так же как и с источником всего существующего, с Абсолютом, Богом. Таким образом, любая здравая философия обязательно должна иметь религиозное измерение. Только если философ исходит из того, что человек есть принципиально конечное существо, он может построить систему, где Бог не является необходимым, а религия полностью исключенной из философского дискурса. Пример этому дают представители философии Просвещения — Гольбах, Гельвеций, Ламетри (последний написал знаковую для всего этого направления книгу «Человек-машина»). Сюда же попадает и почти весь позитивизм (эмпиризм), особенно в его наиболее примитивных современных версиях, к числу которых можно отнести и постмодернизм.

Выдающиеся мыслители неклассической эпохи не только осознали неискоренимые пороки традиционного христианства, но и попытались понять, какая форма религиозности является истинной и необходимой для преодоления развивающегося кризиса европейской культуры. Самое поразительное заключается в том, что, выразив в результате долгих поисков смысл подлинной, плодотворной религиозности, они в конечном счете признали, что эта подлинная религиозность вовсе не является их изобретением, что они просто восстанавливают ту великую религиозную истину, которая была рождена христианством, но была утрачена в истории из-за господства ложных форм этой религии.

И Шопенгауэр, и Ницше — эти самые известные критики исторического христианства — в конце своего творчества задумались над вопросом о том, к какой традиции принадлежат их уже вполне определившиеся философские воззрения, и недвусмысленно признали, что они принадлежат к *христианской традиции* — но только очищенной от ложных наслоений и искажений и выражающей подлинное, оригинальное учение Иисуса Христа, не совпадающее с его церковной версией. Особенно парадоксально это возвращение к истокам христианства выглядит в случае Ницше, поскольку соответствующие признания мы находим в, казалось бы, самом «антихристианском» произведении немецкого философа. Но в том-то и дело, что «Антихрист» Ницше написан не столько для того, чтобы произнести «проклятие» традиционному христианству, сколько для того, чтобы правильно понять *истинное христианство* — которое, как утверждает Ницше, значимо в наши дни точно так же, как две тысячи лет тому назад. Вот как эту задачу Ницше формулирует в черновых набросках к трактату: «Наш девятнадцатый век обрел, наконец, предпосылку для уразумения того, что на протяжении девятнадцати веков понималось, по сути, превратно, — христианства... / Люди были несказанно далеки от этой приветливой и добросо-

вестной нейтральности — проникнутости симпатией и дисциплиной духа, — во все церковные эпохи люди позорнейшим образом были слепо эгоистичны, назойливы, наглы — и всегда под личиной покорнейшего почтения»<sup>287</sup>.

В самом трактате главным становится описание самого важного пункта подлинного учения Иисуса Христа, отвергнутого церковью, — непосредственного переживания своего нерасторжимого единства с Богом. При этом Бог, в понимании Ницше, — это не «внешнее» трансцендентное бытие, а некая загадочная внутренняя глубина в человеке. Именно эта практика выявления в себе абсолютной основы, абсолютной жизни, и является главным и единственным постулатом учения Иисуса Христа, именно эта практика и только она и есть истинное христианство. По отношению к ней все представления о грехе, об искуплении и спасении оказываются ложью и искажением, точно так же как и вся концепция церкви как «спасающей» инстанции, обеспечивающей «связь» между мифическим Богом и немощным человеком. «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — это и есть “благовестие”. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем... <...> Не “раскаяние”, не “молитва о прощении” суть пути к Богу: *одна евангельская практика* ведет к Богу, она и есть “Бог”! — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях “грех”, “прощение греха”, “вера”, “спасение через веру”, — все иудейское учение церкви отрицалось “благовестием”»<sup>288</sup>.

Ницше не только противопоставляет «практику» Иисуса и «христианскую веру» церкви, но признает первую значимой всегда — значимой и для понимания его собственной философии. «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть приметку христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какую *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена»<sup>289</sup>. И аналогичная мысль в черновых набросках к трактату: «Наша эпоха является в известном смысле зрелой <...> Поэтому возможен христианский настрой вне абсурдных догматов»<sup>290</sup>.

Точно такое же различие ложного и истинного христианства характерно и для позднего Шопенгауэра, об этом он пишет на последних страницах своего главного труда, как бы подводя итог развитию своей системы и помещая ее в единую для всего человечества традицию истинной *мистической* религиозности, основанную на принципе тождества Бога и отдельной человеческой личности. «Пунктиром» обозначая вехи развития этой истинной религиозности в европейской культуре, Шопенгауэр называет Плотина, гностиков, Иоанна Скота Эриугену, Якоба Бёме, Ангела Силезиуса и даже Шеллинга, которого он в начале своего труда (отделенного по времени написания четвертью

<sup>287</sup> Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. // Ницше Ф. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 13. М., 2006. С. 147.

<sup>288</sup> Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 658–659.

<sup>289</sup> Там же. С. 663.

<sup>290</sup> Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. С. 152.

века) причислял к «философским шарлатанам». Но наибольшее внимание Шопенгауэр в этом контексте обращает на Майстера Экхарта, которого уважительно называет «отцом немецкой мистики»: «Теизм, рассчитанный на восприятие массы, помещает источник существования вне нас, как объект; мистика же, а также суфизм, постепенно вводит его на различных ступенях посвящения вновь в нас, как субъект, и адепт с удивлением и радостью узнает в конце концов, что этот источник — он сам. Этот общий для всех мистиков процесс мы находим у Майстера Экхарта, отца немецкой мистики, выраженным не только в форме предписания для совершенного аскета — “не искать Бога вне самого себя” <...>, — но и в наивном рассказе о том, как духовная дочь Экхарта, ощутив это преображение, бросилась к нему с радостным возгласом: “Господин, разделите мою радость, я стала Богом!”»<sup>291</sup>

Точка зрения, сформулированная (с совсем небольшими разночтениями) Шопенгауэром и Ницше, вполне согласуется с той работой, которая была проделана беспристрастными («внеконфессиональными») историками раннего христианства в конце XIX и в XX веке: на деле, в истории существовало не одно, а два христианства, или две версии христианства — церковное, догматическое и гностическое, мистическое, причем именно второе, признаваемое церковью ересью и преследуемое в истории, является как раз *истинным, восходящим к подлинному, но забытому и искаженному учению Иисуса Христа*. Это учение выражено в двух памятниках раннего христианства — в Евангелии от Фомы (найденное только в 1945 г., оно, видимо, является самым древним дошедшим до нас текстом, сохранившим подлинные слова Иисуса) и в Евангелии от Иоанна, хотя последнее было существенно отредактировано (т. е. искажено) в церковной традиции. Остальные признаваемые церковью «аутентичными» и «древними» тексты на деле были либо написаны не ранее середины II века (синоптические Евангелия, Деяния апостолов), либо искажены до неузнаваемости (Послания ап. Павла)<sup>292</sup>.

Методично уничтожаемое церковью в сфере религиозной практики, где оно выступало под самыми разными еретическими обличьями (маркиониты, павликиане, богомилы, катары, альбигойцы и т. п.), истинное христианство продолжало жить и развиваться в форме мистических философских систем. Самыми ранними его проявлениями стали системы Эриугены и Иоахима Флорского, однако его по-настоящему последовательное и ясное философское оформление было осуществлено Мейстером Экхартом и Николаем Кузанским.

## 2

Труды Экхарта не являются столь строгими и последовательными в философском отношении, как труды некоторых его продолжателей в линии гно-

<sup>291</sup> Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление*. Т. II. М., 1993. С. 599.

<sup>292</sup> Впервые эту мысль, еще до возникновения строго научного подхода к анализу раннехристианских памятников, выразил И.Г. Фихте (он, конечно, не знал Евангелия от Фомы): «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство Евангелия Иоанна и христианство апостола Павла, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно Лука» (Фихте И.Г. *Основные черты современной эпохи* / Фихте И.Г. *Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение*. Минск, 2000. С. 102).

стической мистики (Николай Кузанский, Бёме, Лейбниц, Фихте), но он выражает ключевые идеи всей этой традиции в самой резкой форме, что сделало их постоянным объектом внимания всех, кто искал смысла неискаженного христианства.

Исходным принципом религиозной концепции Экхарта является возможность для человека прийти в непосредственное единство-тождество с Богом, причем он не раз прямо подчеркивает, что это единство носит *сущностный* характер, т. е. отвергает то половинчатое и противоречивое решение этой проблемы, которое стало основой византийского исихазма. «Кто праведен, тот подлинно имеет Бога с собою. Кто же подлинно имеет Бога, тот имеет Его во всех местах, на улице и среди прочих людей с тем же успехом, как в церкви или пустыни иль в келье. Ведь если кто Им и только Им обладает, то такому человеку не может ничто помешать. <...> он обладает только Богом и помышляет только о Боге, и все вещи для него становятся сплошным Богом. Такой человек носит Бога во всех своих деяниях и на всех местах, и все поступки этого человека совершает исключительно Бог. Ведь кто поступок предопределяет, тому и принадлежит поступок, — подлинней и действительней, чем тому, кто поступок совершает. Итак, если мы имеем перед глазами одного и только одного Бога, то, поистине, Он должен совершать наши поступки; во всех же Его поступках никто не в силах Ему помешать, никакая толпа и никакое место»<sup>293</sup>.

Экхарт нарочито противопоставляет обладание «мыслимым» Богом и Богом по сущности, предвосхищая на много столетий известную «критику отвлеченных начал» в философии Шопенгауэра и Вл. Соловьева: «Человеку не следует ни обладать, ни позволять себе удовлетворяться мыслимым Богом, ведь когда мысль иссякнет, тогда исчезнет и Бог. Обладать надлежит сущностным Богом, Который высоко вознесен над помыслами людей и всей твари»<sup>294</sup>.

Точно так же он противопоставляет обладание Богом в смысле его познания — которое все-таки есть внешнее и вторичное «объединение» с Богом как познаваемым — и в смысле сущностного отождествления с ним. Говоря о сути высшего блаженства, доступного человеку, Экхарт говорит, что некоторым оно представляется как состояние, «когда дух сознает, что он постигает Бога», однако на самом деле это неверно; «блаженство сокрыто все же не в этом; ибо первое, в чем блаженство сокрыто, это то, что душа в чистоте взирает на Бога. Здесь берет она всю свою суть и свою жизнь и творит все, что она есть, из основания Бога и не ведает о знании, о любви и ни о чем вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Бога; она не сознает, что здесь сущность и Бог. Но если бы она знала и понимала, что она Бога видит, созерцает и любит, то это, в соответствии с естественным порядком вещей, было бы удалением, а [затем] возвращением в исходное»<sup>295</sup>.

Путь человека к соединению-слиянию с Богом Экхарт описывает так, что на первый взгляд это выглядит очень похожим на практику исихазма, но если присмотреться к этому описанию внимательней, то нетрудно увидеть существенное различие, связанное с той принципиальной разницей, что для

<sup>293</sup> *Майстер Экхарт. Об отрешенности. М. — СПб, 2001. С. 17–18.*

<sup>294</sup> *Там же. С. 19.*

<sup>295</sup> *Там же. С. 207.*

исихастов Бог присутствует в мире только своими энергиями, которые не «сливаются» с тварными вещами, у Экхарта же присутствие Бога в мире непосредственно по сущности означает, что он слит с каждой вещью. Такое пантеистическое воззрение Экхарт основывает на положении, что *Бог есть бытие*, т. е. *бытие* каждой тварной вещи само по себе, без дополнительных доказательств свидетельствует о присутствии Бога в мире и в каждой вещи (точнее, мира и каждой вещи — в Боге): «...бытие всех вещей исходит непосредственно от первой причины и всеобщей причины всех вещей. <...> от бытия самого по себе и через него и в нем есть все, само же оно — не от чего-то другого. <...> бытие всех вещей, поскольку оно есть бытие, имеет свою меру в вечности, ни в коем случае не во времени»<sup>296</sup>.

Для исихастов восприятие божественных энергий возможно только на пути отстранения от мира всех его дел и забот, на пути монашеского замыкания в себе. Экхарт описывает путь к Богу похожим образом, однако в его учении конечная точка совершенствования, «обожения» человека оказывается противоположной: после обретения, «стяжания» Бога человек должен вернуться в мир, и в каждой вещи для него теперь будет явлен только Бог. Здесь принципиально то, что после *отрешения* от себя и всех своих мирских дел человек обретает *сущностного*, а не *мыслимого* Бога и Бог предстанет ему через каждую вещь: «Кто Богом так, в сущности, обладает, тот воспринимает Бога Божественно, и для того Он сияет во всем, ибо все вещи отдают для него Богом, и из всех вещей ему является Бог»<sup>297</sup>. Причем Экхарт явно противопоставляет два разных пути обретения Бога: один связан с «бегством» от мира, с «уединением» (в духе исихастских практик), а второй — с трансформацией своего восприятия вещей, без того чтобы полностью отстраняться от них; только второй путь он считает истинным: «Люди научиться сему посредством бегства не могут, — когда они бегут от вещей и уединяются внешне; они должны учиться внутреннему уединению, где бы и при ком бы они ни были. Им надо научиться прорываться сквозь вещи и в этом обретать своего Бога и уметь запечатлеть Его крепко, существенным образом»<sup>298</sup>.

В полном соответствии с логикой гностического христианства Экхарт из своего исходного положения о возможности для человека прийти в единство-слияние с Богом выводит отрицание ключевого постулата церковного христианства о грехопадении и неискоренимой греховности людей. Конечно, Экхарт не отрицает наличия греха в человеке, но он признает грех легко преодолимым и, по существу, не требующим такой радикальной процедуры «искупления», как голгофская жертва Христа. Он утверждает, что для человека, который хочет взойти к Богу (по описанному выше пути), «высшая ступень, на которую можно подняться, заключается вот в чем: быть без греха благодаря Божественному раскаянию»<sup>299</sup>. Более того, он доходит до того, что признает *всю совокупность возможных для человека грехов* не имеющей никакого существенного значения для указанного человека: «Истинное и лучшее покаяние, с помощью которого стремительно поднимаются к горнему, состоит в том, чтобы

<sup>296</sup> Там же. С. 55–56.

<sup>297</sup> Там же. С. 19.

<sup>298</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>299</sup> Там же. С. 30.

человек начисто и совершенно отрекался от всего, что не является Богом и Божественным в нем самом и во всяком творении <...>. Чем сего больше, тем истинней покаяние и тем больше оно изгонит грехов и даже само наказание. Да, в скором времени ты сумел бы в праведном отвращении стремительно и мощно отойти от всех прегрешений и устремиться к Богу с такой силой, что, сотвори ты хоть все грехи, что со времен Адама были соделаны и впредь будут свершаться, — это вкупе с наказанием тебе полностью простится и, если бы ты умер сейчас, то был бы возведен пред лице Божье»<sup>300</sup>.

Несовместимость этого положения с догматическим учением не вызывает никакого сомнения, не случайно соответствующий тезис обратил на себя особое внимание инквизиторов, расследовавших степень еретичности взглядов немецкого философа, и он вошел в 28 главных положений, инкриминированных Экхарту в обвинительной булле папы Иоанна XXII (под номером 15)<sup>301</sup>.

На основе отрицания существенности греха совершенно естественно трансформируется представление о божественном совершенстве человека, о вхождении в Царствие Небесное: если в догматическом христианстве такое совершенство и такое вхождение возможно только после смерти, с помощью радикального преобразования земного бытия человека волей Бога, то в гностицистическом христианстве Экхарта эта возможность присутствует в каждом моменте земной жизни и может быть реализована силами самой личности, открывающей в себе Бога. «Тот человек, что ради Бога от всех вещей сумел бы отречься, подает ли их Бог или не подает, обладал бы подлинным Царством Небесным»<sup>302</sup>.

Описывая в трактате «О человеке высокого рода» ступени совершенства внутреннего, или «небесного», человека в каждом из нас, Экхарт так характеризует последнюю из этих ступеней: «Шестая ступень, это когда человек развит и перевоплощен вечностью Бога и достиг вполне совершенного забвения преходящей и временной жизни и поднят и преображен в Божественный образ, стал Божьим сыном. Дальше и выше нет ступеней; и там — вечный покой и блаженство, ведь завершение сокровенного человека и нового человека есть вечная жизнь»<sup>303</sup>. Получается, что в каждый момент земного времени человек может непосредственно «выйти» в вечность и в божественное бытие, где получит абсолютное совершенство.

В этом контексте становится понятным странный, на первый взгляд, тезис о том, что все поступки подлинно верующего человека совершает Бог, причем Экхарт доводит это утверждение до естественного следствия, что и для человека, как для Бога, в этом состоянии нет ничего невозможного, т. е. он в состоянии стать *всемогущим* существом. «Но что ты сильно и всей волей желаешь, то ты имеешь, и ни Бог, ни все твари не могут того у тебя отобрать, если воля [твоя] не иная, как воля целиком и истинно Божественная и направленная на настоящее. Итак, не “Я хотел бы в скором времени”, ведь это лишь в будущем состоится, но “Я хочу, чтобы так было сейчас же”. Послушай! Будь

---

<sup>300</sup> Там же. С. 32.

<sup>301</sup> Там же. С. 316.

<sup>302</sup> Там же. С. 50.

<sup>303</sup> Там же. С. 204.

что-то отдаленным за тысячу миль, и возжелай я это иметь, этим я верней обладаю, нежели тем, что имею на коленях своих, но иметь не хочу»<sup>304</sup>.

Здесь снова стоит вернуться к тезису об опосредованной связи религиозного учения Экхарта с неклассической философией: принцип сущностного тождества Бога и человека ведет его не только к представлению о полном «исчезновении» личности в Боге, что, конечно, очень далеко от антропологической тенденции философии второй половины XIX — начала XX века, но и к приданию личности, в ее земной жизни, таких качеств Бога, как всемогущество, абсолютное творчество, способность выйти за пределы пространства и времени. Здесь можно увидеть отдаленное предвосхищение центрального концепта философии Ницше — представления о рождении в истории сверхчеловека из современного несовершенного человека.

Тенденция к полному «уравниванию» Бога и человека и даже к полаганию человека в метафизическом смысле более «высокой» инстанцией, чем Бог, — это самая загадочная и в то же время самая важная тенденция философии Экхарта, о которой стоит сказать особо, поскольку в ней он наиболее решительно отошел от стереотипов церковного христианства и схоластического богословия и наиболее явно предвосхитил искания новейшей европейской философии. В теоретических трактатах Экхарта, которые мы рассматривали до сих пор, эта тема выражена не очень явно, хотя все-таки может быть найдена и здесь — например, в странном утверждении, что человек совершает «насилие и несправедливость» над Богом, когда оказывается внутренне неготовым к тому, чтобы принять в себе его дары и деяния<sup>305</sup>. Значительно более ясно и недвусмысленно она проявляется в проповедях, которые Экхарт обращал к своей пастве.

### 3

Рассмотрение проповедей Экхарта заставляет упомянуть методологическую проблему, очень важную для современных исследований его творчества. Согласно общепринятой точке зрения, проповеди были импровизациями Мастера и записывались по памяти его слушателями, что делает их не совсем «авторскими» произведениями. Именно поэтому у Экхарта была возможность отказаться от авторства тех тезисов из проповедей, которые были предъявлены ему инквизиторами в качестве еретических. В связи с этим очень многие из тех, кто занимается анализом религиозно-философских воззрений Экхарта, склонны считать выраженные в проповедях идеи второстепенными по отношению к тем, которые он излагает в своих латинских и немецких трактатах.

Как нам кажется, такая позиция является совершенно необоснованной, она уводит нас от понимания сути взглядов великого немецкого мыслителя и от правильной оценки влияния его наследия на философию последующих эпох (вплоть до Шопенгауэра, Ницше и Хайдеггера). Те, кто придерживаются такой позиции, имеют совершенно определенную цель — умалить «еретичность» взглядов Экхарта и показать, что его религиозно-философское учение вполне согласуется с догматическим учением церкви.

---

<sup>304</sup> Там же. С. 23.

<sup>305</sup> Там же. С. 43.

Эта позиция является гораздо менее оправданной, чем позиция инквизиторов XIV века. Последние точно определили *главное* в творчестве Экхарта и совершенно правильно констатировали невозможность совместить это главное с учением католической церкви. Современные исследователи ради доказательства тезиса о церковной «благонадежности» мыслителя поступают наоборот: они *искажают* идеи Экхарта, выдвигая на первый план явно вторичные идеи его трактатов. Вот, например, как описывает отношение взглядов Экхарта к мистической практике современных ему еретических течений бегардов и бегинок М.Ю. Реутин: «Проповедуя перед мирянами, бегинками и монахинями, Экхарт стремился воцерковить их религиозный опыт пантеистического толка. Он пытался описать этот опыт посредством корректных церковных формулировок и явить его в заново воссозданном (переименованном) виде своей аудитории, стоящей одной ногой в ереси»<sup>306</sup>. Признавая, далее, что в своих проповедях Экхарт до самого конца следует логике антропоцентризма в понимании Бога, М.Ю. Реутин и здесь «нейтрализует» это признание с помощью заключения, что соответствующие выводы Мастер мыслил «в качестве одного из возможных допущений (!) о Боге»<sup>307</sup>.

В качестве важнейшего слагаемого философии Экхарта М.Ю. Реутин полагает метод «аналогической символизации», благодаря которому все высказывания мыслителя о совпадении и подобии Бога и твари оказываются исключительно суждениями формальной аналогии, но не реального сущностного единства. Благодаря выдвиганию этого принципа на первый план оказывается возможным, кроме того, говорить о близости представлений Экхарта о связи Бога с миром и человеком к представлениям Г. Паламы и всего византийского исихазма; «анalogии» Экхарта оказываются по своей роли полностью подобными «энергиям» исихастов. Как уже говорилось, на деле исихазм является очевидным паллиативом, противоречивой и непоследовательной попыткой обновить и сделать более живым церковное вероучение, которое в эпоху позднего средневековья и на Западе и на Востоке пришло в явный упадок и уже не удовлетворяло религиозным потребностям людей. Указанное сближение идей Экхарта с исихазмом ведет к тому, что его религиозно-философское учение также превращается в половинчатую и неудачную попытку обновить традиционную «схоластическую» веру с помощью полуетеретических идей. Характерно, что аргументы для такого сближения берутся как раз из наиболее близких к традиционной схоластике латинских трактатов Экхарта.

Нужно с сожалением констатировать, что в современных подходах к исследованию взглядов Экхарта и других великих христианских мыслителей (например, Николая Кузанского), по-прежнему присутствует идеологическая «заданность», являющаяся результатом господства в историческом сознании прямолинейных стереотипов, созданных еще первыми церковными «борцами с ересями». Согласно этим стереотипам в истории была одна-единственная «бог вдохновенная» религия, которая неуклонно боролась с злостными еретическими уклонами и, победив их, становилась еще благодатней и плодо-

<sup>306</sup> Реутин М.Ю. *Мистическое богословие Майстера Экхарта. М., 2011. С. 21.*

<sup>307</sup> Там же. С. 23.

творней. В реальности все было гораздо сложнее и даже трагичнее. Начиная со II века, укреплявшая свое влияние христианская церковь пошла на существенную «модификацию» учения Иисуса Христа — осуществила его синтез с иудаизмом ради внедрения в вероучение идеи неискоренимой греховности человека, отделяющей его от Бога, и идеи закона, которому должен быть подчинен каждый верующий. Все это было сделано для того, чтобы в условиях «массовой евангелизации» добиться укрепления церкви в качестве властной организации, подобной государству и способной вести за собой миллионные массы народа<sup>308</sup>.

Дальше в истории существовало два христианства, причем истинное, восходящее к учению Христа, сохранялось только в формах различных еретических (гностических) движений и учений. До XIII–XIV веков церкви удавалось подавлять его проявления (хотя размах движений катаров и альбигойцев показывает, что он продолжал жить в самых широких слоях христиан), но в эту эпоху кризис церкви достиг такой степени, что она оказалась не в состоянии полностью контролировать ситуацию, и это привело в конце концов к тому, что на некоторое время подлинное христианское учение стало господствующим мировоззрением, определявшим поведение и жизнь европейского человечества, и оно на два столетия резко изменило европейскую культуру. Именно в этом разгадка феномена Возрождения — эпохи, возрождавшей не языческую античность, а истинное, первоначальное христианство<sup>309</sup>.

Мейстер Экхарт занимает уникальное место в этом процессе раскрытия истинного христианства, он первым попытался дать ему ясное философское выражение с использованием понятий, выработанных и в античной, и в раннехристианской философии (прежде всего в учении Дионисия Ареопагита). Попытаться сделать из Экхарта верного наследника средневековой схоластики означает поступить с его наследием ничуть не лучше, чем преследовавшие его инквизиторы. Самое главное в его творчестве — это именно совершенно неканоническое учение о тождестве Бога и человека, возрождающее подлинное учение Иисуса Христа и противостоящее догматическому учению церкви. Конечно, Экхарт не мог в своих трактатах, обращенных к университетским богословам, воспитанным на идеях Фомы Аквинского, выражать самые главные свои идеи, здесь он вынужден был «подстраиваться» под общий стиль и делать вид, что он строго придерживается догматического учения. Зато в проповедях, обращенных к «неученой» пастве, к тому же симпатизировавшей пред-

<sup>308</sup> В русской философской традиции о печальных последствиях такого искажения христианской веры, приведшего, в конце концов, к полному «краху» христианства и деградации всей европейской культуры, писалось не раз; впервые эта тема звучит в сочинениях А.И. Герцена (видимо, под влиянием Фихте), затем в религиозных концепциях Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Яркий пример критики церковной традиции с этой точки зрения дает работа Владимира Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891); в конце XX века эта тема стала важнейшей для В.В. Библихина (см. главу «Подрыв христианства» в его книге «Новый ренессанс»).

<sup>309</sup> Именно так объясняет эпоху Возрождения В.В. Библихин в книге «Новый ренессанс» (подробнее об этом см.: Евлампиев И.И. Философия Владимира Библихина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. Том 2. № 1. С. 7–15).

ставителям еретических течений, он высказывался гораздо более искренне и формулировал самые заветные свои идеи. Поэтому никакой «полифонии», придуманной В. Лосским, в творчестве немецкого мистика нет, а есть естественная антиномия между вынужденным следованием схоластической традиции и свободным творчеством, опирающимся на глубокое понимание ложности церковной веры и необходимости восстановить великое учение основателя христианства.

На наш взгляд, Экхарт сознательно шел на противопоставление своих подлинных религиозных взглядов, выраженных в проповедях, учению церкви; его собственное учение — это талантливое развитие гностической традиции, несущей в себе все основные истины, провозглашенные Христом. В проповедях Экхарта без труда обнаруживаются *все* ключевые положения гностического христианства, образующие стройную систему, в центре которой находится принцип тождества Бога и человека. Многократно разъясняя этот принцип, Экхарт специально подчеркивает невозможность интерпретировать его через понятие подобия и аналогии; он как будто специально «дезавуирует» ту форму интерпретации этого принципа, которую развивает в своих «схоластических» трактатах.

Рассматривая в трактате «Книга божественного утешения», как огонь сжигает деревяшку, Экхарт подчеркивает, что в этом процессе огонь пытается всю деревяшку преобразить в себя, устранить из нее грубость, холод, тяжесть и водянистость, и он не успокаивается до тех пор, пока деревяшка не превратиться полностью в огонь. Эта метафора описывает отношение человека к Богу, в котором точно так же подобие есть лишь внешнее, а тождество — внутреннее и главное: «...скрытая сила природы втайне ненавидит подобие, так как оно несет в себе различие и раздвоение, и ищет в нем цельность, которую в нем и лишь ради нее самой любит <...>. Вот почему я сказал, что душа в тождестве ненавидит подобие и любит его не само по себе, и не из-за него самого; но любит она его ради Единого, скрытого в нем, которое есть истинный “Отец” <...>»<sup>310</sup>. Еще более откровенно об этом говорится в проповедях Экхарта: «...Бог не нуждается вовсе в образе и не имеет его в Себе. Бог действует в душе без всякого средства, образа и подобия. Он действует в основе, куда не достигал никогда ни один образ, кроме Него Самого, кроме Его собственной сущности»<sup>311</sup>. При этом оказывается, что к абсолютному слиянию с Богом (по сущности) ведет познание, понятое особым образом, *без подобия и образа* (это снимает противоречие с приведенным ранее утверждением Экхарта о том, что *обычное* познание не дает внутреннего соединения с Богом; для познания в рассматриваемом теперь смысле вполне подходит название «гнозис»): «Ты должен познавать Его без помощи образа, без посредства, без уподобления. “Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — я!” Это именно я и разумел. Бог должен стать “я”, а “я” — Богом, так всецело одним, чтоб этот Он и это “я” стали Одно и так пребыли — как чистое бытие, — чтоб и творить в вечности единое дело!»<sup>312</sup>

<sup>310</sup> Майстер Экхарт. *Об отрешенности*. С. 184.

<sup>311</sup> Мейстер Экхарт. *Духовные проповеди и рассуждения*. М., 1991. С. 14.

<sup>312</sup> Там же. С. 148–149.

Одной из главных идей Экхарта, имеющей безусловно гностическое происхождение, является представление о присутствии в душе человека «крепости», или «искорки», в которой она (а значит и человек в целом) находится в неразрывной связи с самой глубокой сущностью Бога. Согласно центральной мифологеме гностицизма Бог-Отец (высшее божественное начало мира, не совпадающее с Богом-Отцом догматического христианства) не сам творит мир, а порождает «второго» Бога, Демиурга, который и осуществляет акт творения. Но если Бог-Отец является благим и совершенным Богом, то Демиург в силу непредсказуемой «случайности», вмешавшейся в акт его порождения, оказывается богом зла, поэтому он творит злой мир, полный злых существ (архонтов), созданных, чтобы помочь ему. Человек оказывается последним в цепи этих подручных Демиурга, однако в момент его творения Бог-Отец еще раз выходит из своей полноты (плеромы) и раз и навсегда спасает человека, вложив в него частицу собственной сущности. В результате человек оказывается глубоко антиномичным существом, сочетающим в себе абсолютное зло и абсолютное добро, но одновременно самым «высоким» и могущественным существом в мире, поскольку только он несет в себе сущность Бога-Отца. Обманутый Демиургом, который доказывает, что именно он является высшим Богом, творцом этого мира, человек не знает о существовании подлинного источника всего существующего, Бога-Отца, точно так же как он не знает о своем потенциальном могуществе и о том, что на деле он бесконечно выше Демиурга. Тем не менее, Бог-Отец посылает пророков, которые постепенно помогают человеку познать себя и свое тождество с Богом-Отцом; это знание (гнозис) резко отличается от обычного знания, оно носит мистический характер, поскольку относится к непостижимому в понятиях нашего мира высшему Богу. Важнейшим из таких пророков является Иисус Христос, который в гностическом христианстве предстает великим Учителем, раскрывающим истину о божественном совершенстве человека, а вовсе не исповителем человеческих грехов.

Экхарт выражает эту систему идей в строгой философской форме, поэтому многие мифологически значимые детали у него исчезают или становятся малозначительными, но нетрудно убедиться, что все важнейшие идеи этого мировоззрения присутствуют в его учении в оригинальном преломлении. И самый главный, конечно, — присутствие «искорки» в душе, которая связывает человека не с «низшим» Богом, творцом мира, а с Божеством, самотождественной, недействующей, таинственной и непостижимой бездной божественной сущности. Бог-Творец в концепции Экхарта — это традиционный христианский Бог-Троица, поэтому душа человека, обладая указанной «искоркой», оказывается выше всех лиц Троицы и ищет себя в бездне Божества. В проповеди «О единстве вещей» Экхарт призывает человека найти в себе эту «искорку» с помощью отрешения от всего сотворенного. «Поскольку ты так поступишь, постольку достигнешь ты единства и блаженства в той искре души, которой никогда не коснулись ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми Тремя Лицами, куда каждое пребывает в Своем существе. Да! Я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодородная, рожда-

лась в нем. / И вот, что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом. / Ибо глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой»<sup>313</sup>.

Экхарт существенно преобразует описанную выше мифологему гностицизма, придавая ей еще большее антропоцентрическое звучание. У него душа человека, открывшего в себе «искорку», т. е. ставшего *подлинно* верующим, оказывается той сферой, в которой сначала *рождается*, потом *творит мир* «второй» Бог — христианский Бог-Троица. Эта мысль присутствует уже в приведенной выше цитате. В своих проповедях Экхарт многократно повторяет этот тезис *о рождении и действии Бога в душе человека*. Человек оказывается в единстве с высшим Богом-Божеством и именно поэтому выше Бога-Троицы, как бы ответственным за рождение этого второго Бога. «Когда я пребывал еще в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. Я ничего не хотел, ничего не домогался, ибо я был тогда бытие без цели — и я был познающий себя самого в божественной правде. Тогда хотел я себя самого и ничего другого: чего я хотел, тем был я, а чем я был, того я хотел! И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей. / Когда же я отрешился от этой моей свободной воли и получил мое сотворенное существо, тогда стал у меня и Бог; ибо до того, как появились твари, и Бог не был Богом: Он был то, что был!»<sup>314</sup>

Если душа однозначно первична по отношению к творящему Богу-Троице, то ее отношения с высшим Богом-Божеством описываются и как абсолютное тождество и как диалектическая обусловленность. Последнее имеет место, когда Божество (и душа) рассматривается в его «осуществлении», приводящем к рождению Бога-Троицы и тварного мира: «*Все через Него было*, говорит <...> святой Иоанн. Под этим понимать надо душу, ибо душа есть *все*. Она все, так как она — подобие Бога. Как таковое она также — Царство Божие. И как Бог есть в Себе Сущий без начала, так в царстве души Он есть Сущий без конца. Потому Бог в душе, говорит один учитель, что все Его богобытие покоится на ней. Это есть высшее состояние, когда Бог — в душе, выше того, чем когда душа — в Боге: что она — в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна от того, что Бог в ней. Верьте: Бог — Сам блажен в душе!»<sup>315</sup>

Но взятый в его чистой сущности (в «прообразе») и вне какого-либо действия Бог-Божество оказывается тождественным душе: «Ибо Бог со всем Своим Блаженством и в полноте Своего Божества пребывает в этом прообразе. Но это сокрыто от души. <...> Это сокровище Царства Божия, его сокрыли время, и многообразие, и собственные деяния души — словом, ее сотворенность. Но по мере того, как душа, грядя вперед, растает со всем этим многообразием, открывается в ней Царство Божие. <...> И тут наслаждается она всеми вещами и правит ими как Бог! Здесь душа не принимает больше ничего ни от Бога, ни от творений. Ибо она есть сама то, что содержит, и берет все лишь из своего соб-

<sup>313</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>314</sup> Там же. С. 129.

<sup>315</sup> Там же. С. 160–161.

ственного. Здесь Душа и Бог — одно. Здесь наконец нашла она, что Царство Божие она сама!»<sup>316</sup>

В этих и во множестве других аналогичных фрагментах Экхарт выражает самоощущение человека, совершившего раскрытие в себе своей глубинной, нетварной сущности и обнаруживающего, что в слиянии с самой глубокой сущностью Бога (Единого), он по-прежнему *сохраняет себя*. Это оказывается самым интересным и важным в учении Экхарта: Бог здесь полностью «антропологизируется» в том смысле, что никакого Бога (в любом возможном смысле) невозможно ни представить, ни описывать вне человека, человек — это абсолютное поле для полагания любых возможных смыслов. Метафорически выражаясь, можно сказать, что понятие «Бог» оказывается здесь частным по отношению к понятию «человек», хотя, конечно, сами эти понятия нужно брать не в конечном, логическом смысле, а в смысле бесконечных интуиций, дающих само бытие без разделения на субъект и объект («без помощи образа», как говорит сам Экхарт). Понятая таким образом, философия немецкого мистика оказывается предвосхищением самых радикальных тенденций неклассической философии, вплоть до феноменологии Э. Гуссерля и «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, в которой самое общее (онтологическое) описание бытия возможно только через феноменологическое описание человека в его основных «экзистенциалах».

Можно было бы указать еще много мотивов в проповедях Экхарта, которые явно свидетельствуют о его принадлежности к линии гностического (подлинного) христианства. Полный анализ этих мотивов потребовал бы капитального исследования. В заключение обратим внимание только на два момента, которые кажутся достаточно второстепенными, но важны как демонстрация того, что Экхарт *сознательно* противопоставлял свое *истинное христианское учение* традиционному (церковному) христианству, которое он, видимо, считал искажением того Откровения, которое принес Иисус Христос.

В проповеди «Об отрешенности», которая излагает одну из самых важных тем Экхарта, он утверждает, что отрешенность есть высшая добродетель, и человек, который выберет путь этой добродетели, настолько сконцентрируется в себе, что ничто в мире не сможет взволновать его и отвлечь от себя самого и своего единства с Богом. «Человек, который вполне отрешен, настолько восхищен в вечность, что ничто преходящее не может уже заставить его почувствовать плотского волнения; тогда он мертв для земли, потому что ничто земное ничего не говорит ему»<sup>317</sup>. Но дальше он задумывается над вопросом, который ведет его к явному противостоянию с догматической традицией: «Далее кто-нибудь мог бы спросить: “Обладал ли Иисус Христос также неподвижной отрешенностью, когда говорил: “Моя душа скорбит смертельно?” А Мария, когда Она стояла у креста? И ведь много говорят о Ее жалобе. Как же это все совместимо с неподвижной отрешенностью?»<sup>318</sup> Можно подивиться смелости Экхарта, который не сглаживает остроту противоречия между своей позицией и одним из центральных положений догматического учения (такого рода «сглаживание» он весьма умело осуществляет во многих своих тракта-

<sup>316</sup> Там же. С. 173–174.

<sup>317</sup> Там же. С. 57.

<sup>318</sup> Там же. С. 60.

тах), а наоборот, до предела обостряет это противоречие. Ведь речь идет о том, что под вопрос ставится значение страданий Христа на Голгофе! И Экхарт вполне логично отвечает на поставленный вопрос: страдание Христа на Голгофе — это то самое «внешнее», которое не имеет значения для жизни истинного, внутреннего человека! «Знай: внешний человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний человек остается свободным и неподвижным. / Так же во Христе был внешний и внутренний человек, и в Богородице, и все, что они выражали по отношению ко внешним вещам, делали они от лица внешнего человека, а внутренний человек пребывал в то время в неподвижной отрешенности»<sup>319</sup>.

Здесь недвусмысленно выражена известная концепция, которая носит название докетизма и является характернейшим качеством гностической христологии, согласно которой факт Голгофы не имеет никакого существенного значения для реализации подлинного предназначения Иисуса Христа — быть учителем людей, раскрывать им Путь к их совершенству. Наиболее явно эта концепция была выражена в известном апокрифе «Деяния Иоанна», где Христос буквально «раздваивается»: его «призрак» присутствует на кресте без каких-либо страданий, а сущность («внутренний человек» в тексте Экхарта) продолжает излагать свое учение Иоанну. Докетическая тенденция, как известно, присутствует и в каноническом Евангелии от Иоанна (самом гностическом Евангелии, по мнению многих исследователей). Нужно напомнить, что цитаты из этого Евангелия чаще всего встречаются в проповедях и трактатах Экхарта.

Отметим также, что одновременно с утверждением о «малой значимости» Голгофы для Бога в его отрешенности прямо говорится, что в сравнении с описываемым Мастером мистическим, *внутренним* путем к подлинной вере, *внешний* путь молитв и дел не является сколько-нибудь значимым. «Да, я утверждаю: все молитвы и все добрые дела, которые человек совершает во времени, трогают так мало Божью отрешенность, как будто бы ничего подобного не совершалось, и Бог оттого нисколько не благосклоннее к человеку, чем если бы тот не совершал ни молитвы, ни доброго дела. Я скажу более того: когда Сын в Божестве захотел стать человеком, и стал, и терпел мучение, это так же мало коснулось неподвижной отрешенности Бога, как если бы Он никогда и не был человеком»<sup>320</sup>.

Второй момент — это явно проявляющийся в проповедях Экхарта *гностический эзотеризм*, убеждение в существенном превосходстве немногих подлинно верующих (мистически верующих) над массой «стандартно» верующих, презрительно называемых Мастером «скотами». Рассматривая в той же проповеди «Об отрешенности» различие внутреннего и внешнего человека и констатируя, что большая часть людей живет своим внешним, Экхарт утверждает: «Знай, что человек, который любит Бога, употребляет не более душевных сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается ко внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им применять свои силы по-скотски, как делают это

---

<sup>319</sup> Там же. С. 62.

<sup>320</sup> Там же. С. 58.

многие люди, живущие ради плотской похоти, подобно неразумным скотам; эти люди на самом деле более достойны названия скотов, нежели людей»<sup>321</sup>.

Точно так же он аттестует людей в проповеди «О неведении». Рассуждая о том, что человек призван дойти до высшего знания, которое совпадает с «божественным неведением», т. е. еще раз противопоставляя обычное знание и знание высшее, божественное, мистическое (которое вполне может быть названо «гнозисом», поскольку его суть в том, чтобы познать свое тождество Богу), Экхарт снова признает тех, кто стоит вне такого мистического знания «скотами»: «Для познания создал Бог человека; так говорил пророк: “Господи, соделай их знающими!” Там, где неведение, там отрицание и пустота. Человек поистине скот, обезьяна, безумец, пока он коснеет в невежестве! / Здесь нужно подняться к высшему виду знания, и это неведение не должно происходить от невежества, но от познания должно прийти к неведению. / Там станем мы вещами божественным неведением, там будет облагорожено и украшено наше неведение сверхъестественным знанием!»<sup>322</sup>

Всего сказанного, как кажется, достаточно для утверждения, что правильное понимание учения великого немецкого мыслителя можно достичь только на пути признания его *сознательной* «еретичности», точнее его сознательного противостояния догматическому учению церкви как *ложного* в своей основе, искажающего подлинное христианское Откровение, которое в силу парадоксальных и трагических перипетий истории жило под личиной «гностической ереси».

---

<sup>321</sup> Там же. С. 61.

<sup>322</sup> Там же. С. 75.

## II. Мистическая практика и учение о Боге и человеке Майстера Экхарта

М.Л. Хорьков

Институт философии Российской Академии наук  
mkhorkov@mail.ru

### ПОНЯТИЕ *GEIST* В ФИЛОСОФИИ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА<sup>323</sup>

Статья посвящена выявлению смысла и значения понятия *geist* («дух», «интеллект») в философии Майстера Экхарта. Прежде всего, исследуется проблема интерференции перипатетической концепции интеллекта (на средневековый немецкий язык это понятие было переведено как *geist*), доминирующей в сочинениях Майстера Экхарта, с другими теориями ума, в особенности заимствованными из неоплатонизма. Для этой цели тексты Экхарта сопоставляются, в частности, с анонимным доминиканским компендием «Об активном интеллекте», составленным в Базеле в начале XIV в.

*Ключевые слова:* Майстер Экхарт, теория интеллекта, немецкая доминиканская школа, неоплатонизм, перипатетическая психология

*Mihail Hor'kov*

### The concept of *geist* in the philosophy of Meister Eckhart

The paper focuses on the study of the meaning and value of the concept of *geist* (“spirit”, “intellect”) in the philosophy of Meister Eckhart. First of all, it is investigated the problem of the interference of the Peripatetic concept of the intellect (translated into German as *geist*) as dominant in the writings by Meister Eckhart with other theories of mind, in particular, borrowed from Neoplatonism. For this purpose, Eckhart’s texts are compared with the anonymous Dominican compendium “*On the active intellect*”, which was compiled in Basle at the beginning of the 14<sup>th</sup> century.

*Keywords:* Meister Eckhart, theory of the intellect, German Dominican school, Neoplatonism, Peripatetic psychology

В сравнении с термином *heiliger geist* (*spiritus sanctus*, Св. Дух, третье Лицо Св. Троицы) немецкое понятие *geist*, буквально переводимое как «дух», в сочинениях Майстера Экхарта обозначает, как правило, немецкий эквивалент латинского термина *intellectus* («интеллект») в его аристотелевском и схоластическом понимании. Если говорить более конкретно, смысловое наполнение этого понятия заимствовано у Экхарта, прежде всего, из сочинений Авиценны (Ибн Сины) и Альберта Великого. Помимо этого, в немецких сочинениях Майстера Экхарта используются также производные от слова *geist* и параллельные ему понятия *geistlich* и *geistikeit*, которые, скорее всего, имеют своей целью подчеркнуть единство интеллектуальной сферы, неоспо-

<sup>323</sup> Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 12-03-00455а «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

римо сочетающееся с признанием индивидуальной активности единичного человеческого интеллекта.

Далее в своей статье я намерен более детально исследовать проблему интерференции этой в целом перипатетической концепции *geist* как доминирующей в сочинениях Майстера Экхарта с встречающимися у него теориями интеллекта, заимствованными из других философских школ, в частности, из неоплатонизма. Для реализации этой цели я привлеку в качестве своих источников помимо текстов Экхарта также анонимный доминиканский компендий «Об активном интеллекте», составленный в Базеле в начале XIV в.

Всякий раз, когда Экхарт описывает различие между духовным и недуховным, он, прежде всего, подчеркивает субстанциальное единство духа.<sup>324</sup> Благодаря этому единству духа то, что образует единство, едино. К единствам такого рода относятся мир, душа, интеллект. Но единство означает также и простоту, а совершенно простое должно быть вечным, потому что единство означает неделимость, а неделимое вечно, как подчеркивает Экхарт в своей латинской проповеди № 29.<sup>325</sup> Этот принцип действителен не только для мира в целом; в равной степени он применим и для каждой человеческой души: сила, соединяющая душу в единое целое, не относится к чему бы то ни было временному и плотскому, но принадлежит лишь вечному. Иначе говоря, она является чистой духовной силой в душе: «Я говорил даже более того: в душе есть сила, которую не касаются ни время, ни плоть; она исходит от духа, и остается в духе, и она преимущественно духовна» («Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich»; DW I, 32, 1–4).

Приведенная цитата заслуживает большего внимания, чем это может показаться на первый взгляд. Имеет ли Майстер Экхарт в данном случае в виду свое загадочное «несотворенное в душе», т. е. некое несотворенное сущее, загадочным образом существующее в пределах сотворенного сущего (что позднее станет одним из пунктов обвинения на процессе против него)? Возможно, он подразумевает именно это. Но, возможно, и нет. Потому что если в приведенной цитате понимать «дух» как «интеллект», как, собственно, у Экхарта чаще всего и имеет место, то в таком случае его терминология перестанет выглядеть необычной; более того, она перестанет противоречить также и

<sup>324</sup> См.: Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung I: Die deutschen Werke (далее: DW с указанием номера тома латинскими цифрами, страницы и строки арабскими цифрами). Bd. I / Hrsg. und übers. von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1936. S. 313, 7–8: «Dar umbe muoz diu sêle gesament sîn und ûfgezogen und muoz ein geist sîn»; DW I, 319, 1–2: «Ein heiden sprichet: wâ geist ist und einicheit und êwicheit, dâ wil got wûrken»; DW I, 319, 2–4: «Wâ vleisch ist wider geiste, wâ zerstœrung ist wider einicheit, wâ zît ist wider êwicheit, dâ enwûrket got niht; er enkan dâ mite niht»; DW I, 319, 5–9: «Der got loben wil, der muoz heilic sîn und gesament sîn und ein geist sîn und niergen ûz sîn, mêr: allez glîch ûfgetragen in die êwige êwicheit hin ûf über alliu dine».

<sup>325</sup> Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abteilung II: Die lateinischen Werke (LW). Bd. IV: Magistri Echardi Sermones. Stuttgart, 1956. S. 263–270. Перевод на русский язык см.: Хорьков М.Л. Томизм, альбертизм и августинизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV–XV веках. М., 2007. С. 223–230.

христианскому вероучению в понимании отношений между сотворенным и несотворенным.

Если исходить из этого, то теоретический корень проблемы следует, по-видимому, искать не в учении о духе, душе или об уме вообще, а в учении об активном интеллекте. В самом деле, с точки зрения Экхарта, наиболее важными качествами активного интеллекта являются его вневременной характер и независимость от каких-либо телесных функций. Кроме того, именно в контексте учения об активном интеллекте наделяются своими особыми специфическими значениями понятие *geist* и производное от него прилагательное *geistlich*. Если не принимать во внимание эти значения, то тогда фраза «и она преимущественно духовна» неизбежно будет обладать полной синонимией по отношению к первой и второй частям приведенной цитаты, в которых два раза упоминается «дух». Другая интерпретация слова «духовна» в данном случае вряд ли была бы возможной. Но если отталкиваться от этой интерпретации как единственно возможной, то тогда неизбежно возникает резонный вопрос: почему в таком случае Экхарт и в третьей части предложения не говорит просто «дух», что лишь подчеркнуло бы семантическую синонимию духовного и прояснило бы ее онтологический смысл как совершенного тождества? Ведь очевидно, что благодаря сущностному единству духа каждая его часть и функция должны являться тем же самым духом. Однако мне представляется, что если исходить из того, что под «духом» Экхарт в данном случае понимает «интеллект», то сразу станет очевидно, что предложенная Экхартом формулировка не содержит в себе ни парадокса, ни ошибки, ни стилистической небрежности. Не содержит, прежде всего, потому, что единство интеллекта обеспечивается его наиболее активной, т. е. несомненно вечной частью, а ею является активный интеллект, вопрос о понимании которого Майстером Экхартом и будет рассмотрен далее.

Представляется довольно странным тот факт, что в течение длительного времени почти никто среди изучавших наследие Экхарта ученых не обращал внимания на его теорию активного интеллекта. Так, Алан де Либера, исходя из того, что Экхарт в целом склонен был подчеркивать не столько активную, сколько пассивную функцию интеллекта, что имеет решающее значение для его учения об отрешенности, даже утверждает, что учение об активном интеллекте не играет в философских и богословских построениях Майстера Экхарта никакой роли: «Экхарт практически не ссылается на концепцию активного интеллекта, а в тех немногих случаях, когда он все же это делает, его подход остается, скорее, доксографическим».<sup>326</sup> С этой позицией в целом согласен и Бурхард Мойзиш: «Активный интеллект всегда остается вне сферы интересов Экхарта».<sup>327</sup> Интерпретативное ядро такого подхода заключается, по-видимому, в стремлении доказать, что понимание Экхартом активного интеллекта должно в принципе радикально отличаться от теории интеллекта Дитриха Фрайбергского, с точки зрения которого активный интеллект играет наиболее важную, центральную роль в процессе познания духовных сущностей, и поэтому он незаменим для достижения блаженной жизни. Иначе говоря, активный интеллект для

<sup>326</sup> Libera A. de. *Introduction à la mystique rhénane*. Paris, 1984. P. 303, n. 87.

<sup>327</sup> Mojsisch B. *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*. Amsterdam, Philadelphia, 2001. P. 41.

Дитриха Фрайбергского — это интеллект как таковой, сущность интеллекта, тогда как для Майстера Экхарта это, очевидно, не так.

Противоположная точка зрения на роль и значение активного интеллекта в философии Экхарта была недавно высказана Воутером Горисом, совершенно не согласным с интерпретациями А. де Либера и Б. Мойзиша.<sup>328</sup> По его утверждению, если понимать активный интеллект как своего рода универсальную корреляцию между присутствующими во всех творениях (и, прежде всего, в человеке) активностью и пассивностью, а особенно в отношении различных аспектов движения человеческой души к наиболее благородной для нее цели (т. е. к Богу), которая при определенных условиях должна быть достижимой, то тогда место и роль учения об активном интеллекте среди всех теорий Майстера Экхарта предстанет совсем в другом свете. Воутер Горис приходит к выводу, что у Майстера Экхарта было свое собственное учение об активном интеллекте, которое отличалось рядом характерных особенностей.

Универсальная роль и одна из главных функций активного интеллекта заключается в том, чтобы приводить все творения к Богу. По сути, это происходит благодаря интеллектуальному процессу, освобождающему конкретную материальную «чтойность» вещей (*quidditas*), заключенную в «фантазмах» (*phantasmata*), от ее материальности и превращает ее в абстракцию за счет интеллектуального акта, сообщающего возможностному интеллекту умопостигаемые формы (*species*). Однако, помимо этой общей перипатетической схемы, у Майстера Экхарта присутствует и другая, также исключительно типичная для него, а именно, что человеческий дух может достичь совершенства только в том случае, если индивидуальный активный интеллект каждого человека достигает полной неактивности и отрешенности, погружаясь в молчание, в котором активным началом в человеке является уже не человеческий интеллект, но сам Бог.<sup>329</sup>

Абстрагирующая функция активного интеллекта как единственной инстанции абстрактного мышления как такового делает активный интеллект средством, благодаря которому все творения могут подняться к Творцу как своему источнику. Так, например, в немецкой проповеди № 109 (нумерация по изданию Квинта) Экхарт в характерной для него манере обращаться к конгрегации в первом лице говорит следующее:

«Все творения направляются к своему наивысшему совершенству... Все творения — в моем интеллекте, интеллектуально они существуют во мне. Я один привожу все творения обратно к Богу. Поэтому думайте о том, что вы делаете!» («Nû merket! Alle crêatûren hânt irn louf ûf ir hoehste volkommenheit... Alle crêatûren tragent sich in min vernunft, daz sie mir vernünftic sin. Ich aleine bereite alle crêatûren wider ze gote. Wartet, waz ir alle tuot!»).<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Goris W. *The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart // Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century / ed. by Stephen F. Brown, Thomas Dewenter and Theo Kobusch. Leiden: Brill, 2009 (Studien une Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 102). P. 151–159.*

<sup>329</sup> *Meister Eckhart. DW IV, S. 587–589.*

<sup>330</sup> *Meister Eckhart. DW IV, S. 767–769.*

Аналогичным образом Майстер Экхарт говорит об активном интеллекте в немецкой проповеди № 37. В этом тексте он замечает, что активный интеллект приводит все вещи обратно к Богу благодаря своей активности (*mit der wirkenden kraft*).<sup>331</sup> Эту же идею Экхарт неоднократно повторяет и в других своих текстах.<sup>332</sup> Возможно, подчеркнута частое упоминание в сочинениях Экхарта именно о такой функции активного интеллекта объясняется влиянием на него теории интеллекта Альберта Великого. Экхарт сам признается в таком влиянии в своей немецкой проповеди № 80: «Исходя из этого, говорит епископ Альбрехт, что [Первопричина] изливается во все вещи всеобщим образом тро-яко: бытием, жизнью и светом, а особым образом — в разумную душу с ее способностью познавать все вещи и тем самым приводить все творения к их Первоистоку, который есть Свет Светов» («Hie von sprichet bischof Albreht: drîerhande wîs vliuzet er ûz in alliu dinc gemeinliche: mit wesene und mit lebene und mit liehte und sunderliche in die vernünftigen sêle an mûgentheit aller dinge und an einem widerrucke der crêatûren in irn êrsten ursprunc: diz ist lieht der liehte»).<sup>333</sup>

По-видимому, Майстер Экхарт имеет в данном случае в виду комментарий Альберта Великого на «Книгу причин» («*Liber de causis*»).<sup>334</sup> В свою очередь, сам Альберт Великий ссылается в соответствующем месте на Авиценну, на что, очевидно, указывает использование им термина «Свет Светов». Следует заметить, что для Экхарта Авиценна в целом является чрезвычайно важным автором, у которого он заимствует целый ряд теорий.<sup>335</sup> В другом своем сочинении, «Об уме и умопостигаемом» («*De intellectu et intelligibili*»), Альберт Великий непосредственно подчеркивает роль активного интеллекта в возвращении всех творений к Богу: «Таким образом, возвращение... необходимо в соответствии с человеческим интеллектом».<sup>336</sup>

Учение Альберта Великого об активном интеллекте, испытавшее сильное воздействие неоплатонизма (на что неоднократно обращали внимание исследователи)<sup>337</sup>, имеет следующую характерную особенность: возвращение отдельных индивидуальных творений к Богу как их Первоистоку не может осуществляться Мировым Умом, который всегда полностью отделен от отдельных вещей, действует исключительно божественной активностью и получает свое бытие непосредственно от Бога. Это означает, что только челове-

<sup>331</sup> Meister Eckhart. DW II, S. 223.

<sup>332</sup> См., например, Meister Eckhart. DW III, S. 385 Anm. 3; S. 112, 6; Pf. 180, 23; 181, 14; 183, 9.

<sup>333</sup> Meister Eckhart. DW III, S. 385, 1–5.

<sup>334</sup> Albertus Magnus. *De causis et processu universitatis a prima causa*, II, 1, 1 / ed. W. Fauser. Münster: Aschendorff, 1993 (*Alberti Magni. Opera omnia* / ed. Coloniensis XVII/2). P. 61, 16–22.

<sup>335</sup> Palazzo A. “Ez sprichet gar ein hôher meister”: Eckhart e Avicenna // *Studi sulle fonti di Meister Eckhart / a cura di Loris Sturlese*. Vol. 1. Fribourg: Academic Press, 2008 (*Dokimion* 34). P. 71–111.

<sup>336</sup> Albertus Magnus. *De intellectu et intelligibili*, II, 12 / ed. A. Borgnet // *Albertus Magnus. Opera omnia. Tomus IX*. Paris, 1890. P. 520a: «Hujusmodi autem reductio... fiet ergo necessario per intellectum hominis» («Таким образом, следовательно, возвращение необходимо происходит благодаря человеческому интеллекту»).

<sup>337</sup> Steel C. *Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie // Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* / ed. J.A. Aertsen, M. Pickavé. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2002 (*Miscellanea Mediaevalia*, 29). P. 115–137.

ческий интеллект, способный мыслить отдельные вещи в их индивидуальности, обладает энергией, которая в состоянии привести к Богу отдельные индивидуальные творения, с которыми интеллект всегда связан в акте мышления.<sup>338</sup> Именно эту функцию человеческого ума Альберт Великий и отождествляет с активным интеллектом. Вслед за ним то же самое делает и Майстер Экхарт. Так, в своей немецкой проповеди № 104 Экхарт говорит, что активный интеллект в человеке — это интеллект, активность которого в отношении сотворенных вещей «упорядочивает их и приводит их снова к их источку».<sup>339</sup> Принципиально важным представляется то, что и Альберт Великий, и Майстер Экхарт называют интеллект, приводящий к Богу все творения, «активным интеллектом» потому, что этот интеллект действует исключительно сам по себе без какого-либо внешнего влияния.

Между тем, Майстер Экхарт убежден в том, что единственным подлинно активным принципом, который реально действует в человеческом духе, является Бог, и только Бог. Тем самым он устанавливает тесную концептуальную связь между божественным Духом и духом человека, между присутствием Бога в душе человека и активным человеческим интеллектом, между активным и пассивным началами в человеческом духе. Согласно Экхарту, всякая активность человеческого духа непосредственно соотносится с активностью ума человека. Когда человеческий дух активен, то активен и активный интеллект; когда же дух человека пассивен, то в состоянии совершенной отрешенности он воспринимает божественный Дух. Это означает, что воспринимающий Бога человеческий дух соотносится с пассивным состоянием человеческого интеллекта.

В немецкой проповеди № 104 Майстер Экхарт концентрирует свое внимание на еще одном аспекте человеческого духа, который он ассоциирует с возможностным интеллектом. Однако прежде он предлагает довольно нетипичное для всей традиции толкования третьей книги «О душе» Аристотеля разделение интеллекта — не на две, а на три части. А именно, Экхарт говорит об активном интеллекте (*eine wirkende vernunft*), пассивном интеллекте (*eine lidende vernunft*) и возможностном интеллекте (*eine mügeliche vernunft*): «У человека есть интеллект активный, интеллект пассивный и интеллект возможностный».<sup>340</sup>

Это любопытное трехчастное деление интеллекта представляется совершенно уникальным не только для всей эпохи Высокой схоластики, но также и для остальных сохранившихся до нашего времени сочинений Майстера Экхарта; по крайней мере, ни в одном из них оно не обнаруживается. Согласно точке зрения Майстера Экхарта, концепция возможностного интеллекта ориен-

---

<sup>338</sup> *Albertus Magnus. De intellectu et intelligibili, II, 12: «Oportet igitur quod per separantem a materia intellectum ad esse divinum reducuntur. Hujusmodi autem reductio non fit per intellectum mundi, quia illarum intellectus habet eas separatas in esse et operatione divina; fiet ergo necessario per intellectum hominis qui ad hoc habet vires et organa, ut a materia accipiat formas divinas».*

<sup>339</sup> *Meister Eckhart. DW IV, S. 568: «...in einer ordenunge und widertragenne der créâtûre wider in irn ursprunc».*

<sup>340</sup> *Meister Eckhart. DW IV, S. 568: «Der mensche hât eine wirkende vernunft und eine lidende vernunft und eine mügeliche vernunft».*

тирована на то, чтобы объяснить, почему активный человеческий дух способен становиться пассивным для того, чтобы воспринять божественный Дух, не утрачивая при этом своей активности, благодаря которой дух и идентифицируется как дух и позволяет говорить о себе именно как о духе: «Одно — в интеллекте действующем, когда действует дух [человека]. Другое — в интеллекте пассивном, то есть, когда должен действовать Бог, духу следует и должно замолчать и позволить действовать Богу. Но прежде, чем это будет начато духом и завершится Богом, дух на это взирает и познает, что это возможно — что это может произойти и произойдет. И это называется возможным интеллектом, однако часто он приходит в расстройство и не приносит плодов».<sup>341</sup>

Именно в этом аспекте взаимодействия трех составляющих единой интеллектуальной природы человека становится очевидной их тесная связь с интеллектуально понимаемым духом. Принимая же во внимание онтологические аспекты вышеупомянутого учения Экхарта об активном интеллекте, можно прийти к выводу, что это положение имеет значение не только для общей теории интеллекта, но также и для понимания бытия в целом. А именно, бытие всегда и везде упорядочено как данное в различии единство, которое является необходимым для того, чтобы универсум представлял собой гармоничное целое. Именно ради этой упорядоченной гармонии сущего целое универсума не может быть сведено к его частям, как сформулировал еще Аристотель.<sup>342</sup> Несмотря на все существующие в пределах бытия различия, само бытие характеризуется глубоким внутренним единством, дающим о себе знать независимо от различных стадий дифференциации и субстанциальной интернализации универсума. Согласно Экхарту, это единство не может быть иным, чем единством самого Божества, которое своим единством превосходит все, ни с чем не смешивается и потому имеет отношение ко всему. Всякая связь Лиц Св. Троицы между собой и каждый их акт также полностью принадлежат этому единству как основе любых внутренних и внешних отношений, характерных для каждой единичной природы в универсуме. Поэтому это единство можно также объяснить как единство актов и отношений трех божественных Лиц Св. Троицы, принимая во внимание знаменитую аналогическую формулу Августина, о которой епископ Гиппонский пишет в своей книге «О Троице»: как три главные силы человеческой души (память, разум, воля) образуют один и тот же обладающий единой сущностью человеческий дух, точно так же и три божественных Лица образуют в Божестве одно и то же божественное бытие.<sup>343</sup> Помимо прочего, это означает, что амбивалентно звучащее учение

<sup>341</sup> Meister Eckhart. DW IV, S. 571–572: «Einez hât er in einem wûrkende, daz ist, sô der geist selber des werkes pfliget. Daz ander hât er in einem lîdenne, daz ist, sô sich got des werkes underwindet, sô sol und muoz sich der geist stille halten und got lâzen wûrken. Und ê diz anegevangen werde von dem geiste und von gote volbrâht, sô hât der geist ein anesehen dar zuo und ein mûglich erkennen, daz ez allez wol geschehen mac und môhte, und daz heizet diu mûgelîche vernunft, aleine daz si doch vil versûmet werde und niemer ze vruht enkome».

<sup>342</sup> Аристотель. Метафизика. VIII, 1045 a 10.

<sup>343</sup> Augustinus Hipponensis. De Trinitate. X, 11, 18 / ed. W.J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie // CCSL 50. Turnhout: Brepols, 1968. P. 330, 29–32: «Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia»; Theodoricus Teutonicus de

Экхарта о рождении Бога, или Вечного Слова, в душе человека также подчинено его идущему от Августина пониманию Св. Троицы.

Если мы теперь попробуем проследить ближайшие по времени и темам исторические параллели, релевантные описанной проблематике, то обнаружится, что очень похожая интеллектуальная и психическая структура (хотя и без использования понятия *geist*) обсуждается также в анонимном латинском вопросе (*quaestio*), озаглавленном «Заключается ли блаженство в активном интеллекте?» («*Utrum beatitudo consistat in intellectu agente?*»). Данный вопрос, сохранившийся в рукописном виде в составе кодекса В III 22 Базельской университетской библиотеки, представляет собой своего рода схоластический компендий, в котором содержится обзор теорий интеллекта от Платона до Дитриха Фрайбергского.<sup>344</sup> Исследователи и издатели этого текста считают, что он был составлен в Базеле в начале XIV в. неизвестным по имени доминиканским теологом. Критикуя учение Дитриха Фрайбергского об активном интеллекте как основе субстанциального единства души и достижения человеком блаженства, этот анонимный доминиканец в итоге соглашается с противоположным Дитриху взглядом на активный интеллект Фомы Аквинского, в то время, по-видимому, еще даже не провозглашенному святым (в компендиуме он назван «братом Фомой», *frater Thomas*<sup>345</sup>). Главный аргумент, выдвигаемый составителем компендия против Дитриха Фрайбергского и в защиту Фомы Аквинского (с учетом того, что в целом эта позиция не противоречит также и Августину) заключается в следующем: присутствие в человеческой душе образа Божьего не исключает данной от природы и потому не устраняемой множественности этой души, но, напротив, требует ее. А именно, для того чтобы быть гармонично упорядоченной единым человеческим духом, душа должна быть множественной и разделенной внутри себя: «Относительно второго следует сказать, что если в образе имеет место единое бытие сущности и

---

*Vriberg. De intellectu et intelligibili. I, 8, 2 / ed. B. Mojsisch // Theodorici Teutonicus de Vriberg Opera Omnia. T. 1. Hamburg: Meiner, 1977. P. 141, 57–62: «quos respectus Augustinus quoad nostrum intellectum agentem vocat memoriam, intelligentiam, voluntatem et dicit ibi, quod ista tria non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, et consequenter nec tres substantiae, sed una substantia, solum in hoc differentia, quod ad invicem referuntur, in X 1. De Trinitate c. 27».*

<sup>344</sup> Basel, UB, ms B III 22, ff. 182<sup>ra</sup>–183<sup>vb</sup>. Этот текст издавался дважды. Первый раз издание было осуществлено в 1936 г. Мартином Грабманом (*Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre von nous poiētikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel, Untersuchung und Textausgabe von M. Grabmann, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1936, Heft 4. München 1936. S. 85–102*), который сопровождал его пространственным исследованием содержания Базельского компендия. Более новое издание было подготовлено Алессандрой Беккариси и увидело свет в 2004 г. (*Anonymus. Quaestio utrum beatitudo consistat in intellectu agente // Texte aus der Zeit Meister Eckharts. Bd. 2 / ed. A. Beccarisi. Hamburg: Meiner, 2004. P. 223–238*); в этом издании, в целом отличающимся более качественной редакцией текста и более проработанным критическим аппаратом, к сожалению, отсутствуют как подробное введение, так и сколько-нибудь пространственные комментарии.

<sup>345</sup> Grabmann. *Mittelalterliche Deutung, 100-1: «opinio fratris Thomae»*; Beccarisi. *Quaestio, 236-7*.

при этом в той же самой сущности имеется бытие различия различных множеств в соответствии с их происхождением, то это вполне соответствует смыслу нетварного образа. Но для образа сотворенного вполне достаточно единство сущности вместе с различием многих тяготеющих к этой сущности потенций и качеств, среди которых обнаруживаются взаимосвязанные друг с другом порядок и происхождение» («Ad secundum dicendum, quod in ymagine esse unitatem essentie et intra eandem essentiam esse distinctionem plurimum distinctorum per respectus originis hoc est de ratione ymaginis increate, sed sufficit ad rationem ymaginis create unitas essentie cum distinctione diversorum ad eandem essentiam pertinentium per modum potentiarum et proprietatum, inter quas invenitur ordo et origo ad invicem»).<sup>346</sup>

Основанием для подобного рода утверждения служит, очевидно, представление о том, что гармонично организованный миропорядок не только не исключает множественности, но, напротив, обязательно требует ее для утверждения величия и совершенства этого единства. Следуя, очевидно, этой же самой логике, Майстер Экхарт также полагает, что разум укоренен в самой природе души — для того, чтобы сделать реальностью рождение Бога в душе и связанное с ним принятие божественного Духа человеческой душой. Прежде всего, это обусловлено именно тем, что сама по себе душа не в состоянии достичь гармонии самостоятельно по причине своей внутренней множественности. Интеллект же, напротив, должен быть единым, потому что, с одной стороны, его главная функция, мышление, представляет собой адекватное соотношение предмета мышления и направленной на этот предмет интеллектуальной мыслительной активности как таковой. С другой стороны, человеческий интеллект — это неотъемлемая часть человеческой души. Таким образом, душа нуждается в активности божественного Духа просто для того, чтобы мыслить, т. е. действовать согласно своей собственной природе. В более же широкой историко-философской перспективе это единство человеческого духа и человеческого интеллекта означает, что рационалистическая интерпретация философии Майстера Экхарта совершенно не противоречит спиритуалистической или мистической ее интерпретации. Дух и интеллект не представляют собой две стороны экхартовской философии, иррациональную и рациональную, мистическую и схоластическую. К двум разным философиям, или традициям, они определенно не относятся. Напротив, они образуют одну единую философию, в которой оба главных термина, дух и интеллект, не только не могут, но и не должны рассматриваться в отрыве друг от друга. Остается только надеяться на то, что такой подход будет способствовать более ясному и правильному пониманию философии Майстера Экхарта.

---

<sup>346</sup> Grabmann. *Mittelalterliche Deutung*, 98; Beccarisi. *Quaestio*, 235.

**Джеймс Филлер**  
Университет Джорджии, США  
jsfiller@uga.edu

**ВОСХОЖДЕНИЕ ВО ТЬМУ:  
ДИАЛЕКТИКА СОЮЗА С БОГОМ У МАЙСТЕРА ЭКХАРТА<sup>347</sup>**

В статье исследуется природа диалектики Экхарта, путь, которым она приводит к отрешенности, и условия того, как отрешенность, в конце концов, может привести нас к союзу с Богом. Исследование завершается анализом процесса постепенного диалектического возведения от чувств к рассуждающему разуму, недискурсивному интеллекту и окончательному единению с Богом через отрешенность. В то время как союз с Богом описывается Экхартом как «знание» Бога, автор, в конечном счете, утверждает, что для достижения истинного единения с Богом, необходимо полностью оставить собственный интеллект и сферу разумности позади.

*Ключевые слова:* диалектика, отрешенность, союз с Богом, дискурсивное размышление, недискурсивное размышление

*James Filler*

**The Ascent into Darkness:  
Dialectic and Union with God in Meister Eckhart**

In this paper I explore the nature of Eckhart's dialectic, how it draws us to detachment, and how this detachment ultimately can lead us into union with God. This is accomplished by examining how, by detachment, dialectic draws one progressively up through sensation to discursive intellect, non-discursive intellect, finally to union with God. While union with God is described by Eckhart as "knowing" God, I ultimately argue that in order to attain true union with God we must leave our own intellect and rationality behind completely.

*Keywords:* dialectic, detachment, union with God, discursive reasoning, non-discursive reasoning

*Как рассказывал ученик о своем великом старце, однажды, когда был девятый час, он проголодался и захотел поесть. Мы устроили трапезу, встали на молитву перед едой и пропели два псалма. Тут старец начал читать молитвы наизусть. Наступил вечер, потом утро, девятый час, и только тогда он закончил молитву, потому что его ум все это время созерцал божественные тайны в небесных далях.*

*Евергетин IV.XXVI.8.<sup>348</sup>*

---

<sup>347</sup> Перевод с английского языка Л.В. Цыпиной.

<sup>348</sup> «Евергетин», или «Свод богоглаголивых речений и учений Богоносных и Святых Отцов, от всякого Писания богодухновенного собранный, подобающим же образом и удобно изложенный Павлом, преподобнейшим монахом и создателем обители Пресвятой Богородицы Евергетиды, прозванным Евергетином» (Благодателем) — антология святоотеческих преданий, составленная в XI в. константинопольским монахом Павлом.

## I. Введение

Одна из самых больших трудностей в понимании сочинений Майстера Экхарта заключается в его диалектическом подходе. Чтобы понять этот подход нужно осознать, что сочинения Экхарта всегда устремлены к единственной цели — союзу с Богом. В перспективе такой цели, он должен найти способ говорить о Боге, который приведет слушателя/читателя к такому союзу. Учитывая принципиально невыразимую природу Бога, это чревато серьезными трудностями. Как можно говорить о союзе с Богом, если человек не может говорить о Боге? Эта невыразимость недостижима не только в речи о Боге, но и в мысли о нем. Согласно Экхарту, невыразимость Бога основывается на его абсолютной простоте.

Именно потому, что Бог является радикально неиным и свободным от всякой инаковости, мысль и речь не способны адекватно постичь Его. Как может существо, которое в корне отличается от Бога (а таковы все творения), достичь союза с Единством, которое свободно от всяких различий? Только путь освобождения себя от всех особенностей делает такой союз возможным. Таким образом, необходимо отрешиться от всех частных, если мы хотим достичь единения с Богом. Такая отрешенность — одна из центральных экхартовских тем и цель его диалектики. Через парадоксальность языка его диалектика становится средством вовлечения в путь восхождения от всего различного/частного к союзу с радикально неиным/Единым. Она начинается с дискурсивного способа говорить о Боге, т. е. проистекает из чувств, движется к мыслям, а значит, к интеллекту; затем, она выходит, в конечном счете, за рамки интеллекта в чистое единение с Богом, в котором все особенное прекращает свое существование. т. е. диалектика трансцендирует разум и становится сверхразумной.

## II. Диалектика

МакГинн предлагает следующее определение диалектики: диалектика это «а) утвердительные определения (например, Бог есть отличное); б) одновременное утверждение противоположных определений (например, Бог есть отличное и Бог есть тождественное); и с) утверждение необходимых взаимоотношений между противоположными определениями (например, Бог тем более отличен, чем более тождественен)». <sup>349</sup> Он утверждает, что цель диалектики состоит в следующем: «для Майстера Экхарта диалектическое мышление действует как способ *приведения речи* к спекулятивной форме, как христианская вера в Бога, которая была как абсолютно трансцендентной, так и совер-

---

лом, исправленная и опубликованная Никодимом Святогорцем в XVIII веке. Перевод Издательства Братства святителя Алексия Феофания, М. 2008 (примечание Л.Ц.).

<sup>349</sup> McGinn, Bernard. *The Mystical Thought of Meister Eckhart*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2001. P. 92–93. Следует также отметить важность использования МакГинном выражения “противоположные определения”, а не “противоположные утверждения”; хотя, он все еще рассматривает диалектику, в первую очередь, как функцию предикации.

шенно имманентной»<sup>350</sup> [выделение добавлено автором]. Для МкГинна, диалектика — это, в первую очередь, способ говорить о Боге, который включает осознание «необходимости взаимоотношений» между противоположными определениями. Таким образом, на одном уровне диалектика Экхарта, как способ говорить о Боге, является одновременно дискурсивной и укорененной в чувственности (раз речь включает чувства).

Однако же диалектика — не просто способ говорить, но и способ размышлять. Она, прежде всего, концептуальна. Это крайне тонкое различие. Мысль и речь связаны между собой очевидным образом. Речь без мысли, которая в ней выражена, является лишь шумом, однако, здесь кроется один существенный момент. Речь, прежде всего, деятельность наших чувств.<sup>351</sup> Она может быть неразрывно связана с нашим разумом, но принадлежит к сфере чувственности. Диалектика не связана единственно с чувственными способностями нашей души, но в большей степени тесно и сущностно она скоординирована с нашими интеллектуальными способностями. Поскольку наши мысли обнаруживают себя в качестве чувств, речь может рассматриваться как мост между нашими чувственными и интеллектуальными способностями. Экхарт не утверждает, что такой мост существует, но нам представляется, что это согласуется с его мыслью.

В Проповеди 24(b) читаем: «для всего, что стоит на чем-либо еще, его низшая часть соприкасается с высшей частью того, что снизу».<sup>352</sup> Если достоверно, что Экхарт говорит здесь об отношении Бога к миру, то в Проповеди 24(a) тоже понимание применено к творениям.<sup>353</sup>

Поскольку диалектика — это способ говорить, она дискурсивна. Существенный аспект дискурсивности, тем более в отношении к мысли Майстера Экхарта, заключен в том, что это процесс, который движется от одной вещи к другой последовательно, т. е. во времени. И, что важнее всего для данной аргументации, этот процесс требует различия, т. е. множественности. Поскольку речь является изначально дискурсивной и, следовательно, влечет за собой различие, она не может вести к союзу с неразличимым. Таким образом, сущность диалектики, если она призвана вести нас к единению с Богом, речью быть не может. Если, однако, ее сущность концептуальна, то ее действия осуществляются в сфере интеллекта, и именно здесь диалектика находит свое истинное предназначение. Диалектика — это попытка обойти языковое/дискурсивное посредством дискурсивного же. Она выражается в сущностном присоединении неконгруэнтных понятий к недискурсивному, неинному. Таким образом, суть диалектики как диалектики интеллектуальна. Это позволяет увидеть в ней мост внутри самой сферы интеллекта, мост между дискурсивным и недискурсивным. Чтобы это имело смысл, в душе должны действовать три отдельных,

---

<sup>350</sup> McGinn, Bernard. *Meister Eckhart on God as Absolute Unity // Neoplatonism and Christian Thought / ed. by Dominic J. O'Meara. Albany: State University of New York Press, 1982. P. 137.*

<sup>351</sup> Мы не только слышим ее, но и видим при чтении/письме.

<sup>352</sup> Meister Eckhart. *Sermons and Treatises. / ed. by M. O'C. Walshe. Vol. 1, Worcester: Element Books, 1979. P. 193. [Русский перевод: Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. М., 2010. С. 167–168].*

<sup>353</sup> Ibid. P. 187. См. также Sermon 76: Meister Eckhart: Teacher and Preacher. / ed. by B. McGinn. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1986. P. 328 (*The Classics of Western spirituality*).

но взаимосвязанных силы: сила чувств, рассуждающий разум, и недискурсивный интеллект (высшая часть ума). Три эти силы обнаруживаются в мысли Экхарта. Он утверждает наличие «искры разумности», которая является «высшей частью ума» и продолжает: «Существует в наших душах также возможность познания внешних вещей. Это познание посредством чувств и посредством разума, то есть познание через чувственные образы и через понятия».<sup>354</sup> Диалектика выполняет функции соединителя, который обеспечивает переход с одного уровня на другой, вынуждая, в конечном счете, оставить все уровни позади. Определяя диалектику в терминах предикации, как нам представляется, это сделал МкГинн, мы сводим ее функцию соединителя исключительно к связыванию чувств и дискурсивного разума. Тем самым она никогда не сможет выйти за пределы дискурсивной сферы. Обнаружив, что диалектика для Экхарта не полагается исключительно на предикацию или не состоит в основном в предикации, мы демонстрируем, что диалектика служит более высокой задаче, чем приведение трансцендентного к возможности выражения в речи.

Увидеть, что диалектика у Майстера Экхарта не сводима к предикации возможно, если проанализировать некоторые из многочисленных диалектических выражений из его сочинений. Как уже отмечалось, есть, конечно, такие диалектические элементы, которые, как указывает МкГинн, выражаются в приписывании противоположных предикатов одному субъекту.<sup>355</sup> Есть, однако, и другие отрывки, где диалектика не ограничивается предикацией. Один из примеров — экхартовское отождествление подлинно плодоносного человека с девственной женой.<sup>356</sup> Необходимо рассмотреть в точности, что здесь Экхарт чему противопоставляет. Он подчеркивает не то, что дева носит плод; а скорее то, что дева более плодоносна, чем замужняя женщина. Это демонстрирует в большей степени концептуальную, чем предикативную природу диалектики Экхарта. Диалектика вырастает из экхартовского способа использования понятий, а не из предикации самой по себе. «Дева» и «плодоношение» с необходимостью должны рассматриваться как противоположные определения, если бы диалектика была предикацией по преимуществу. Предположение, что дева, носящая плод, вовлечена в отношения с противоположным полом, вот что создает предикативную диалектику. Это, однако, не то, что подчеркивает Экхарт. Как раз его употребление понятия «дева» для описания человека более плодоносного, чем того, кто женат, становится, таким образом, диалектическим. Тем самым, здесь нет противопоставления определений «дева» и «жена, изобилующая плодовитостью» как диалектиче-

---

<sup>354</sup> Meister Eckhart. Sermon 76 // Meister Eckhart: Teacher and Preacher. P. 327. Cp.: The book of the parables of Genesis. Ch. 3. V. 1, § 138–139. / Ibid. Здесь Экхарт явно утверждает, что чувственные способности находятся «ниже» интеллектуальных, а среди интеллектуальных способностей есть высшие и низшие. Он продолжает рассуждать о том, что существует естественный порядок, «в котором высшая точка низшего касается низшей точки высшего». // Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense. / ed. by Edmund Colledge and Bernard McGinn. New York: Paulist Press, 1981. P. 109.

<sup>355</sup> Cp. McGinn. The Mystical Thought of Meister Eckhart (для соответствующих примеров P. 93–97).

<sup>356</sup> См.: Майстер Экхарт. Проповедь 2. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 89–93].

ских. Скорее, это осмысление Экхартом данного противопоставления как диалектического. Даже более интересный пример особенно для дискуссии о диалектике как о способе речи — это экхартовское обсуждение неизреченного Слова. Он использует этот образ как образ Бога. Экхарт говорит, что когда он проповедует, он говорит «о чистоте божественного естества ... каково сияние в божественном естестве, этого не передать! Бог есть Слово, неизреченное Слово».<sup>357</sup> Диалектика здесь очевидно находится в отношении к невыразимости Бога. Экхарт обсуждает дилемму, перед которой ставит нас Божья невыразимость. Он цитирует Августина, «Если скажут, что Бог — это Слово, то Он изречен, если же скажут, что Бог неизречен, то о нем нельзя говорить».<sup>358</sup> Использование диалектики для выражения невыразимости несомненно проблематично, если под диалектикой понимается в первую очередь способ предикации и тем самым способ речи. Должен существовать такой аспект диалектики, который выводит за пределы речи, и он не может быть ее случайным элементом. Он должен корениться в природе диалектики самой по себе. Если диалектику ограничить до предикации, то окажется, что она не только выражает противоположные определения, но становится противоречием в себе, когда говорит о невыразимом.<sup>359</sup> В диалектике нет ничего, понимаемого, в первую очередь, в терминах предикации, чтобы позволяло ей трансцендировать предикацию или дискурсивность. Если, однако, она рассматривается как способ концептуализации, т. е. если интеллект, осуществляющий концептуализацию, может выйти за пределы дискурсивности; это, по сути, не является противоречием в действиях диалектики. Таким образом, диалектика может быть применена к недискурсивному рассуждению.

Эти примеры показывают, что речь в диалектике идет существенно не о предикации, но в первую очередь о концептуализации. Как же нам следует понимать диалектику, если не как функцию противоположных определений? Она имеет несколько уровней. В том и заключается концептуальный парадокс, что Экхарт обыкновенно приводит читателя/слушателя к более глубокому пониманию, в первую очередь, через контраст противоположных понятий. Но этот способ включает в себя больше, чем углубление понимания. Он действует также, чтобы привести нас к отрешенности и через отрешенность к союзу с Богом.

### III. Путь: Отрешенность

Отрешенность для Экхарта есть путь, которым человек приходит к союзу с Богом. Что является самым существенным в отрешенности, так это освобождение себя от всего особенного. Экхарт описывает отрешенного человека как того, кто «освобожден от всех тварных вещей и затворен в самом себе на подлинный замок истины».<sup>360</sup> В другом месте он спрашивает: «Какова же цель чистой отрешенности? На это я отвечу и скажу так, что ни то, ни это не явля-

---

<sup>357</sup> *Майстер Экхарт. Проповедь 53. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 179].*

<sup>358</sup> *Там же.*

<sup>359</sup> *Здесь необходимо отметить разницу между диалектикой, становящейся противоречием в себе, и диалектикой, являющейся противоречивой по природе. В первом случае диалектика представлена недialeктически, во втором — тем, чем она по преимуществу является.*

<sup>360</sup> *Майстер Экхарт. Проповедь 10. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 120].*

ется целью чистой отрешенности. Она пребывает в обнаженном ничто».<sup>361</sup> Цель отрешенности — это отрешенность от всех вещей, потому что вещи являются особыми и различными. Это фундаментальный аспект сотворенного. Экхарт утверждает: «Творения, хотя и от Единого, однако, ниже Единого, неизбежно впадают в число, множественность, различие».<sup>362</sup> Если целью является единение с Богом, а Бог един, т. е. неинаков, то чем дольше мы имеем дело с конкретными вещами, тем меньше возможностей достичь состояния единения с тем, что есть Одно.

Вопрос в том, если человек сотворен и, таким образом, различен по существу, как он может освободиться от этого фундаментального различия? Это возможно единственно потому, что человек получает свое существование от Бога. Поэтому человек существует лишь благодаря Богу, помимо Бога все творения — ничто. Таким образом, в реальности человек уже соединен с Богом. Поэтому Экхарт может сказать об отрешенном человеке: «В такого человека Бог не входит, он в нем сущностным образом».<sup>363</sup> Как уже связанные с Богом в основе своей, творения также свободны от различий в их отношении к Богу как источнику собственного бытия. Поэтому должно быть возможным освобождение от различий, так как в своей глубочайшей сущности человек уже свободен от различий в Боге. Как возможно отрешение от различий?

Есть три вещи, мешающие нашему союзу с Богом, все они включают различие: «Первое — телесность, второе — множественность, третье — временность».<sup>364</sup> Хотя телесность, по сути, включает пространство, она включает также и тело, как то, что отличает одного человека от другого. Поскольку природа человека связана телесностью, он не может и не должен освобождать себя от физического тела. Однако каждый может освободить себя от забот о своем теле. Экхарт кратко обсуждает это в конце трактата *Об отрешенности*. Он говорит: «быстрейший зверь, что несет к сему совершенству это страдание <....> ничто пред людьми не уродует тело так, как страдание».<sup>365</sup> Во всяком случае, как средство отрешения себя от тела, страдание является самым быстрым. Но истинная отрешенность — это отрешенность от *всех* различий, и это выходит за пределы тела, поскольку телесность не является единственной формой различия. Таким образом, истинная отрешенность вовлекает ум. Экхарт выражает это так: «Зане для того помещены мы во время, дабы чрез мирское разумное ремесло стать ближе и подобнее Богу. Именно сие разумел св. Павел, глаголя: 'Искупите время, иако дние лукави суть' (Ефес. 5: 16). Дорожить временем значит непрестанно разумно входить в Бога».<sup>366</sup> Затем он указывает на три пути к Богу. Первый путь «деянием рук своих, пламенной любовью искать во всех тварях Бога».<sup>367</sup>

<sup>361</sup> Майстер Экхарт. *Об отрешенности*. [Там же. С. 79].

<sup>362</sup> Meister Eckhart. *Commentary on Exodus, § 58 // Meister Eckhart: Teacher and Preacher*. P. 63.

<sup>363</sup> Майстер Экхарт. *Проповедь 10*. [Майстер Экхарт. Ук. соч. С. 120].

<sup>364</sup> Майстер Экхарт. *Проповедь 12*. [Там же. С. 187].

<sup>365</sup> Майстер Экхарт. *Об отрешенности*. [Там же. С. 81].

<sup>366</sup> Мастер Экхарт. *Проповедь 86*. [Мастер Экхарт. *Избранные проповеди и трактаты* СПб., 2001. С. 115].

<sup>367</sup> Там же. Именно в этой проповеди о Марфе и Марии (86) Экхарт переворачивает буквальный смысл текста с ног на голову, превознося Марфу, а не Марию, как образец для подражания.

Хотя этот путь не может быть полной отрешенностью, поскольку предполагает время, тем не менее, он необходим. Экхарт даже хвалит за него Марфу. Он говорит: «все, что имелось из временного и из вечного блага, и чем бы могла обладать тварь, Марта имела в полной мере».<sup>368</sup> Это важно, потому что она была совершенна не только в том, что касалось вечного, но также в своих «мирских делах». Это, как отмечает Экхарт, необходимо, т. е. это одна из тех вещей, которой должно обладать тварное существо. Это и есть первый путь к Богу, где он ищется в мирских делах. Это не высший путь. На этом низшем пути наша временная/чувственная природа совершенна настолько, насколько такая природа может быть совершенной, но она не настолько совершенна, как может быть совершенен человек. Более высокая дорога — это дорога интеллекта.

На этом втором пути, мы вновь можем увидеть, как в игру вступает диалектика, и мы начинаем искать диалектического восхождения. Это «путь без пути», «свободный и все же связанный». Экхарт развивает это положение так: «Сие разумел Христос в словах своих: 'Блажен ты Петр, яко не плоть и кровь осияли тебя, но возвышение в разум».<sup>369</sup> Таким образом, этот второй путь — путь интеллекта. Однако и этот путь также не является совершенной отрешенностью. Экхарт утверждает, что на этом пути «без воли и без образа высоко можно воспарить, отрешаясь от себя, но он не имеет еще устоявшейся сущности. Он отмечает, что на этом пути «Св. Петр такоже не зрел Бога неприкровенным, он был восхищен над всей тварной разумностью небесной силой Отца до границ вечности».<sup>370</sup> То, что это состояние «не имеет еще устоявшейся сущности» указывает, что здесь все еще сохраняется различие. Есть нечто, от которого оно зависит. В этом состоянии Петр не видел Бога «неприкровенным», т. е. как он есть в себе. Именно поэтому он пребывал на «границе вечности», но не в самой вечности. Третий путь является тем путем, которым мы входим в вечность. Экхарт описывает его так: «Третий путь, хоть и нарицается путь, на самом же деле есть пребывание дома, что значит: без посредства зреть Бога в своем бытии».<sup>371</sup> Таким образом, есть три пути, с помощью которых человек может достичь единения с Богом. Экхарт описывает их так, как если бы человек мог выбирать, которым из трех путей ему идти, но конечно у них есть прогрессирующий аспект. Путник постепенно движется все выше к единению с Богом и прогрессирует диалектически. Хотя Экхарт и не описывает эти пути как ступени, каждый из них — приближение к следующему как высшей ступени. Для дальнейшего понимания этих путей необходимо исследовать силы души.

#### IV. Интеллект

Как уже было продемонстрировано, вторым из путей является интеллект, и многие места указывают на то, что третий путь тоже включает в себя интеллект. Экхарт часто подчеркивает, что единение с Богом означает его познание.<sup>372</sup> Первый путь является самым низким, поскольку включает в себя

---

<sup>368</sup> Там же. С. 113.

<sup>369</sup> Там же. С. 117.

<sup>370</sup> Там же.

<sup>371</sup> Там же. С.117–119.

<sup>372</sup> См.: Проповедь 29: «Нигде и никогда не найти нам Бога, кроме как в сохраняющем его интеллекте» // Meister Eckhart: Teacher and Preacher. P. 226. Проповедь 6: «В позна-

наибольшее различие. Его следует рассматривать как высшее из того, что может быть достигнуто той стороной нашей природы, которая связана различием, т. е. нашей телесной природой и свойственными ей чувствами. Экхарт замечает: «Душа имеет два глаза, один внутренний и один внешний. Внутренний глаз — это тот, что взирает на сущность и получает свое бытие без какого-либо посредства от Бога; это и есть его собственный труд. Внешний глаз души — это тот, что обращен к разным творениям и запечатлевает их образным способом и способом деятельным».<sup>373</sup>

Два глаза души — это два аспекта интеллекта человека. Экхарт описывает эти два аспекта интеллекта как высший и низший (первый является недискурсивным, а второй, как мы увидим, является дискурсивным), и отмечает, что есть еще третья чувственная способность: «Эта чувственная способность по природе ниже интеллекта, и подобно слуге <... > служит человеческому интеллекту с помощью образа, без которого мы не способны к пониманию».<sup>374</sup> Но она служит интеллекту еще и другим способом. Наша чувственная природа или внешний человек — это та наша часть, которая действует.<sup>375</sup> Как чувственная, а, следовательно, телесная, она привязана к различию и времени. Если эта часть человека имеет верные ориентиры, то для нее создаются «правильные условия», «когда чувственная способность повинуетя и уподобляется разуму, и управляется им».<sup>376</sup> Именно в этом состоянии человек может действовать соответствующим образом, т. е. тогда, когда его действующая часть верно направляется.

Но как мы убедились, поскольку Бог не содержит никакого различия, первый путь не может наверняка привести к союзу с Ним. На первом пути интеллект играет роль управителя низшей чувственной способностью. Здесь направляющая нас к союзу с Богом функция интеллекта берет начало. У интеллекта два уровня, один из которых выше, другой ниже. Согласно Экхарту, каждый из них может быть разбит на три отдельные силы.<sup>377</sup> Низшие силы —

*нии я принимаю Бога в себя». [Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 109]. Об отрешенности: “И человек пребывает без чувств в восхищении, ибо его цель — умный образ или нечто умное и безобразное”. [Там же. С. 78–79]. Проповедь 53: “Чем выше мы поднимаемся в своем постижении, тем больше мы в нем едины”. [Там же. С. 180]. Это лишь несколько примеров.*

<sup>373</sup> *Майстер Экхарт. Проповедь 10. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 120]. Следует отметить, что “внутреннее око” видит “без какого-либо посредства”, это предполагает, что оно не является дискурсивным.*

<sup>374</sup> *Meister Eckhart. Commentary on Genesis § 138 // Meister Eckhart: the essential sermons, commentaries, treatises, and defense. P. 109.*

<sup>375</sup> *Майстер Экхарт. Об отрешенности. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 78].*

<sup>376</sup> *Meister Eckhart. Parables of Genesis § 143 // Meister Eckhart: the essential sermons, commentaries, treatises, and defense. P. 112. Чувственная способность, действительно, ориентирована на низший разум, а низший разум присоединен к высшему в благоприятных для человека условиях. Но отношения между высшим и низшим разумом будут здесь рассмотрены кратко.*

<sup>377</sup> *Это обсуждение можно найти в Проповеди 83. [Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 148].*

это разум, стремление и вожделение.<sup>378</sup> Две последние силы привязаны к чувственной способности, поскольку, как вожделение обращено к вещам, так стремление, или как называет его Экхарт «гневливая» или «раздражительная» сила, движется чем-то внешним посредством чувств. Обе эти силы имеют надлежащее расположение. Раздражительная сила должна быть умиротворена, вожделеющая сила должна быть удовлетворена. Если раздражительность не движется внешними вещами, она пребывает в мире, и если вожделеющая часть не мучится внешними вещами, она пребывает в удовлетворении. На этом низшем уровне третья сила — разум называется «осмотрительностью», т. е. способностью распознавать различия (таким образом, все низшие силы связаны с различием),<sup>379</sup> и их надлежащее расположение достигается озарением Божественным светом.

Этот свет есть сам Бог. Как говорит Экхарт: «‘свет’ есть Бог и все, что божественно и совершенно».<sup>380</sup> Экхарт объясняет, что означает быть просвещенным: «интеллекту свойственно получать свой объект, который является интеллигибельным, не сам по себе, поскольку он сложен, совершенен и благ, но получать его в его принципе».<sup>381</sup> Таким образом, быть просвещенным означает для интеллекта получить свой объект не так, как объект есть в себе. Далее, он отождествляет «принцип» со Словом, Сыном, и говорит: «слово как идея принадлежит рациональной способности, которая свойственна человеку <....> слово это не только жизнь, но жизнь — это свет человекам».<sup>382</sup> Это свидетельствует о том, что знание просвещается Господом. В знании Сын/Слово пребывает в интеллекте, т. е. в душе.<sup>383</sup> Однако принцип, несмотря на то, что он отождествляется с Сыном/Словом, не является Сыном/Словом в полноте, т. е. он является и не является Сыном. Таким образом, здесь есть различие. В то время как союз с Богом является знанием Бога, и знание Бога наличествует здесь (поскольку принцип есть Слово), союз с Богом не является полным. В той мере, в какой мы видим, что принципы в интеллекте являются и не являются Сыном/Словом, мы вновь наблюдаем работу экхартовской диалектики. Здесь различие в интеллекте таково, что не является различием (принципы являются и не являются Словом), союз с Богом, который не является союзом с Богом (интеллект и принцип объединены, в то время как принцип является и не является Сыном/Словом), отрешенность, которая не отрешена (до

<sup>378</sup> Как отмечает МкГинн, это те силы души, которые заимствованы из «Государства» Платона. См.: McGinn. *The Mystical Thought of Meister Eckhart*. P. 207.

<sup>379</sup> “Bescheidenheit” означает “дать определение чему-то”. См.: Müller, Wilhelm; Benecke, Georg Friedrich and Zarncke, Friedrich. *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*. 3 vols. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, Vol. 2, Pt. 2, P. 102. Квинт переводит этот термин на современный немецкий язык как “Unterscheidungsvermögen” — “способность различения”.

<sup>380</sup> Meister Eckhart. *Commentary on John § 72 // Meister Eckhart: the essential sermons, commentaries, treatises, and defense*. P. 148.

<sup>381</sup> Meister Eckhart. *Commentary on John § 9 // Ibid*. P. 125.

<sup>382</sup> Meister Eckhart. *Commentary on John § 10 // Ibid*.

<sup>383</sup> Здесь не идет речь об интеллекте, как о получающем Слово как Слово, скорее подразумевается получение Слова “как идеи”, дальнейшее оправдывает прочтение этого отрывка как обсуждение причины в низшем уме. Это образ Слова. Рождение Слова в душе должным образом происходит в высшем интеллекте.

тех пор, пока разум созерцает идеи/принципы, он не привязан к внешним вещам, но поскольку идеи это не интеллект и не в полной мере Слово, здесь все еще есть различие и нет истинной отрешенности). Рассуждение на этом уровне является дискурсивным. Оно осуществляется в самом себе, являясь, поэтому отрешенным и единым по сути. Но осуществляется рассуждение посредством образов и, таким образом, посредством различий. Экхарт называет это «вечерним познанием», когда «тварь созерцают в образах некоторого различия».<sup>384</sup> Оно не может удержать все вещи в чистом единстве, поэтому действует только дискурсивно, двигаясь посредством образов. Рассуждение стоит на краю вечности. Это срединный путь. Его диалектика показывает «путь без пути», «свободный и все же связанный»<sup>385</sup>, идеи, которые есть и не есть Сын/Слово, различие, которое не различно, и. т. д.

Высшую часть души Экхарт называет «искрой».<sup>386</sup> Она отличается от разума, природу которого мы только что обсудили.

В душе есть нечто, искра разумности, которая никогда ее не покидает, и эта искра, как высшая часть ума, одна вмещает образ души. Еще существует в наших душах способность познавать внешние вещи. Это познание посредством чувств и посредством разума, то есть познание посредством чувственных образов и посредством понятий.<sup>387</sup>

На этом высшем уровне диалектика становится наиболее интенсивной. Сам по себе интеллект диалектичен по природе. Он есть и одновременно не есть Бог. Экхарт описывает интеллект таким образом: «Сам факт, что эта сила подобна ничто делает ее подобной Богу».<sup>388</sup> Далее, он говорит: «в этой самой силе Отец рождает Своего однородного Сына также истинно, как в Себе Самом, ибо он воистину живет в этой силе».<sup>389</sup> И наконец, она не сотворена. «Есть в душе сила, о которой я говорил ранее. Если бы вся душа была подобна ей, она была бы несотворенной и несотворимой, но это не так».<sup>390</sup>

Если союз с Богом должен быть достигнут, то в этом высшем интеллекте, и он должен исходить из отрешенности от всех различий. Каким же образом высший интеллект и отрешенность соотносятся друг с другом? Высший интеллект располагает тремя силами: памятью, пониманием, и волей, которые

---

<sup>384</sup> *Майстер Экхарт. О человеке высокого рода. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 71]. Об утреннем познании речь пойдет при обращении к высшему интеллекту.*

<sup>385</sup> *Майстер Экхарт. Проповедь 86. [Майстер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. С. 117].*

<sup>386</sup> *Важно при этом, как мы увидим ниже, что она описывается также как находящаяся "над интеллектом", таким образом, диалектический аспект этого уровня интеллекта еще усиливается.*

<sup>387</sup> *Meister Eckhart. Sermon 76 // Meister Eckhart: Teacher and Preacher. P. 327.*

<sup>388</sup> *Meister Eckhart. Sermon 69 // Ibid. P. 313. Экхарт описывает здесь интеллект, отрешенный от всех различий, т. е. то, что он подобен ничто, влечет за собой свободу от всех вещей. Мы увидим, что низший ум на это не способен.*

<sup>389</sup> *Майстер Экхарт. Проповедь 2. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 92].*

<sup>390</sup> *Meister Eckhart. Sermon 24(a) // Meister Eckhart: Sermons and Treatises. 1979. P. 190. Через несколько строк эта сила отождествляется с интеллектом.*

отождествляются с Отцом, Сыном и Святым Духом.<sup>391</sup> Воля отрешается посредством любви. Она ориентируется на любящего Бога, но на Бога в собственной чистоте, а не как обладающего какими бы то ни было атрибутами. Экхарт призывает: «Любить же Бога ты должен, не соображаясь с Его благосклонностью или с чем другим; не потому что Он милостив! Бог совсем не благосклонен; Он выше всякой любви, всякой милости».<sup>392</sup> Любовь по самой своей природе влечет за собой отрешенность. Нельзя любить, если все еще сохраняется привязанность к различию. Экхарт утверждает, «В случае если человек руководствуется большим или меньшим [где он привязан к большему или меньшему, т. е. различию], нет ничего просто божественного, благого, как и ничего сделанного в любви».<sup>393</sup> Это происходит потому, что человек не любит единственно Бога. Подходящий для воли объект — благо как таковое, а человек в большей или меньшей степени привязан к частным благам, и потому вообще не любит по истине.

Память, в собственном смысле, уже отрешена от различия по самой своей природе. Она не привязана ко времени или месту, и это делает ее вечной сущностным образом. Во фрагменте, где обсуждается, как свободная от чувств душа оказывается нестареющей, Экхарт пишет: «Когда я говорил вчера, я сказал нечто, что звучит совершенно невероятно: Я сказал, что Иерусалим так близок моей душе, как земля, на которой я сейчас стою. Да, клянусь святой истиной! То, что находится за сотни миль от меня подобно Иерусалиму, так близко моей душе, как мое собственное тело».<sup>394</sup> В другом месте Экхарт говорит, что эта сила души «образует в себе те предметы, которые в настоящее время отсутствуют, дабы я эти предметы также хорошо сознавал; словно вижу их своими глазами, да и лучше того, — я вполне могу представить себе розу зимой. Оной силой душа действует в небытии и (в этом) следует творящему в небытии Богу».<sup>395</sup> Интеллект посредством памяти трансцендирует время и пространство.

Понимание, как отличное от разума, являющегося низшей силой души, также отрешается. Эта сила направлена на восприятие Бога и осуществляется «без образов, без посредников и без сравнений».<sup>396</sup> Мы видим, что на этом уровне действия интеллекта не осуществляются путем движения от одной вещи к другой последовательно или путем сравнения. Они не дискурсивны. Экхарт называет это «утренним познанием»: «и так тварь видят в Едином, ка-

---

<sup>391</sup> *Мейстер Экхарт. Об обновлении духа. [Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 149].*

<sup>392</sup> *Там же.*

<sup>393</sup> *Meister Eckhart. Commentary on Exodus § 90 // Meister Eckhart: Teacher and Preacher. P. 74.*

<sup>394</sup> *Meister Eckhart. Sermon 80 // Meister Eckhart: Sermons and Treatises. / ed. by M. O'C. Walshe. Vol. 2, Shaftesbury: Element Books, 1987. P. 236.*

<sup>395</sup> *Майстер Экхарт. Проповедь 9. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 117].*

<sup>396</sup> *Meister Eckhart. Sermon 83 // Meister Eckhart: the essential sermons, commentaries, treatises, and defense. P. 208.*

ковое есть Бог, без всяких различий, разоблачаясь от всех образов и отбросив любое подобие». <sup>397</sup> Это познание схватывает свой объект сразу.

Отрешенность высшего интеллекта яснее всего может быть рассмотрена в пяти свойствах, которые он содержит в себе. <sup>398</sup> Во-первых, он отрешен от времени и пространства, т. е. вечен. Во-вторых, как уже отмечалось, он подобен ничто. <sup>399</sup> В-третьих, он чист и несмешан. Нет ничего, что к нему можно было бы добавить или ему приписать. В-четвертых, он действует в самом себе, и отрешенность — это предельное пребывание в себе самой. <sup>400</sup> В-пятых, интеллект является образом. Именно здесь открывается сущность того, что Экхарт пытается выразить путем обсуждения этих свойств интеллекта. «А сейчас, собери все свое внимание, чтобы запомнить это хорошенько. Тут ты поймешь всю проповедь разом. Прообраз и образ объединились здесь в такой полноте, что нельзя усмотреть какого-либо различия между ними». <sup>401</sup> Кажется, что здесь достигается союз с Богом. <sup>402</sup> Интеллект отрешен от всего, что отлично от Бога, и поскольку Бог не содержит в себе никакого различия, т. е. является совершенным единством, он полностью отрешен от всех вещей. Поэтому, согласно Экхарту, «интеллект проникает в основу, из которой исходят благо и истина, и постигает их *in principio*, в источнике. <...> Интеллект снимает внешнюю шелуху, и достигает истока, из которого изливается Сын и расцветает Дух Святой». <sup>403</sup> Кажется, что посредством отрешенности, мы достигаем высшей цели союза с Богом. Мы видим и знаем Бога, как Он есть в Себе, свободного от всякого различия. «Посему скажу: аще человек отвергся сам себя и всех тварных вещей, — то в той мере, в коей ты сотворишь сие, ты станешь единым и обретешь блаженство в искорке души, коей никогда не касалось ни время, ни пространство». <sup>404</sup>

## V. Союз с Богом

Здесь, однако, имеется проблема. Экхарт утверждает: «если вы ищете этого благородного рождения [рождения Слова в душе], вы должны оставить толпу и возвратиться к истоку и основе, из которой вы вышли. Все силы души

<sup>397</sup> *Майстер Экхарт. О человеке высокого рода. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 71].*

<sup>398</sup> *Meister Eckhart. Sermon 69 // Meister Eckhart: Teacher and Preacher. P. 313–314.*

<sup>399</sup> *См. приведенное выше обсуждение того, что интеллект является и не является Богом и сноску 202.*

<sup>400</sup> *См.: Майстер Экхарт. Об отрешенности. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 75].*

<sup>401</sup> *Meister Eckhart. Sermon 69 // Meister Eckhart: Teacher and Preacher. P. 314.*

<sup>402</sup> *Хотя, как мы убедимся вскоре, союз с Богом не достигается здесь в полноте, поскольку различие сохраняется и на этом уровне. До тех пор пока мы остаемся в пределах интеллекта, различие сохраняется. Оно коренится или в силах самого интеллекта (памяти, воле и понимании), или, по крайней мере, в том, что интеллектом не является. Таким образом, союз с Богом не может быть достигнут даже в высшем интеллекте.*

<sup>403</sup> *Meister Eckhart. Sermon 69 // Meister Eckhart: Teacher and Preacher. P. 315.*

<sup>404</sup> *Майстер Экхарт. Проповедь 86. [Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. С. 77].*

и вся их работа — это толпа. Память, понимание и воля — все они раздробляют вас, и, потому, нужно оставить их все».<sup>405</sup> Память, понимание и воля, которые, как только что было показано, составляют в нас высший интеллект и отождествляются с Троицей; интеллект, в котором мы становимся едины с Богом, должны быть теперь оставлены, если мы ищем истинного союза с Ним. Здесь диалектика Экхарта достигает своей вершины. Даже союз с Богом становится диалектическим. Союз с Богом — это познание Бога, но в истинном союзе с Богом всякое познание остается позади. Чтобы достичь союза с Богом, как Он есть в себе, мы должны отрешиться даже от нашего интеллекта. Подлинная искра души даже за пределами самой искры: «Я иногда говорил, что в духе есть некая сила, и она одна свободна. Порой я говорил, что есть прибежище духа. Иногда говорил, что в духе есть свет; а иногда я называл это искоркой. Теперь говорю я, что это ни то и ни это, и вообще не что либо. Это дальше от этого и того, чем небо и земля».<sup>406</sup>

Но этого можно было ожидать. Это то, к чему диалектика вела с самого начала. Столкнув нас с одновременным противопоставлением обоих полюсов этих парадоксов, она вынудила предоставить разум, который не может справиться с противоречием, самому себе. Тем самым диалектика освободила нас для союза с Единным, который находится за пределами всякой особенности, даже за пределами особенности интеллекта. Экхарт утверждает: «Бытие и сознание полностью совпадают, ибо чего нет, того не знают. Что же в наибольшей мере обладает бытием, то и познается в наибольшей мере. Поскольку же Бог имеет превосходящее все бытие, постольку он превосходит и всякое знание».<sup>407</sup> Знать Бога означает ничего не знать, потому что Бог превосходит все понятия, все имена, даже само бытие. «Бог не имеет наименования, ибо никто о Нем ничего не может сказать или знать».<sup>408</sup> Что же остается делать? «Ты должен любить Его, таким, каков Он есть: не-Бог, не-Дух, не-Лицо, не-Образ, но одно чистое, светлое единство, далекое от всякой двойственности. И в это единое Ничто должны мы вечно погружаться из бытия».<sup>409</sup>

## VI. Заключение: Возвращение к диалектике

Дело заключается не в том, что Бог непостижим. Полагать так, означает упускать из виду то, к чему нас привел Экхарт. Пока речь идет о познании Бога, человек никогда не достигнет союза с Ним. Размышление в терминах познания сохраняет различие между познающим и познаваемым. В Боге нет различия, поэтому нельзя говорить о познании Бога. Однако нельзя говорить и о Его непознаваемости. Говорить и то, и другое — обозначать, приписывать имена «познаваемый» или «непознаваемый» тому, что неименуемо. Един-

<sup>405</sup> Meister Eckhart. Sermon 4 // Meister Eckhart: Sermons and Treatises. 1979. P. 39.

<sup>406</sup> Майстер Экхарт. Проповедь 2. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 92].

<sup>407</sup> Майстер Экхарт. Проповедь 3. [Там же. С. 95].

<sup>408</sup> Майстер Экхарт. Об обновлении духа. [Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 148]. Даже «Бог» — это имя, как замечает Экхарт. Это же справедливо и в отношении «Единого». См.: «Если кто познает что-нибудь в Боге и приложит ему некое имя, это будет не Бог. Бог выше имен и выше природы». Майстер Экхарт. Проповедь 53. [Майстер Экхарт. Проповеди. Трактаты. С. 180].

<sup>409</sup> [Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 149].

ственный путь к интеллектуальному постижению союза с Богом диалектичен. Союз с Богом — это познание, которое не может быть познано. Вот куда ведет диалектика Экхарта. В конечном счете, даже она должна быть оставлена, и вместе с ней мы оставляем последние следы самих себя, отрешаясь от собственного интеллекта. Именно тогда, когда мы становимся ничем, мы становимся Богом. Как свидетельствует Экхарт: «То же самое скажу о человеке, коий отвергся самого себя в себе самом и во всех тварях: человек занял нижнее место, и в него всякий час изливается Бог, или же он не есть Бог».<sup>410</sup>

Здесь, однако, мы должны быть осторожны. Чтобы уничтожить собственный интеллект, чтобы выйти за пределы разума, следует стать не иррациональными, но сверхрациональными. Важность процесса заключается в том, что он движет нас за пределы разума с помощью самого разума. Процесс включает *движение* за пределы разума и как таковой предполагает, что все предыдущие уровни приводят к последующим и содержатся в них. Отказ от разума не является отрицанием предыдущих уровней, но признанием того, что сам по себе разум содержит возможность собственного трансцендирования, поскольку ведет к отрешению от себя самого. Если бы предыдущие уровни не содержались в последующих высших уровнях отрешения разума, их можно было бы считать просто иррациональными. Но как раз этого не происходит. Остановить мысль — значит все еще оставаться отдельным, т.к. именно *мой* разум перестал мыслить. Чтобы этого избежать, нужно использовать диалектику, проявить полюса противоречия. Лишь это позволит нам пройти мимо особенностей *нашего* разума к разумности, в которой отсутствует различие, даже различие противоположностей. В рассуждении, которое выше всякого различия, разум не просто останавливается, он содержит все вещи, даже противоположности, внутри себя. Поэтому отрешенность от разума не означает простого впадения в иррациональность, но восхождение к сверхрациональности. Это замещение разума преизбытком знания, которое происходит в чистом единстве со всем познаваемым, оказывается незнанием. Таким же образом преизбыток света ослепляет глаз и кажется неразличимой тьмой; однако, тьма эта происходит не от отсутствия света, а совсем наоборот. Так и преизбыток знания Бога как результат чистого единения с Ним, оказывается сверхразумным, трансцендирующим разум, и потому не отличимым от незнания, будучи его полной противоположностью.

Тем самым диалектика Экхарта служит мостом между интеллектом и союзом с Богом. Она ведет нас постепенно через способности души, усиливая их парадоксальность по мере продвижения ввысь, пока, наконец, не приведет к необходимости отказа от всякой разумности (и всего прочего) в *простом* единстве с Богом. Все оказывается ниже абсолютной простоты этого единства.

---

<sup>410</sup> Майстер Экхарт. Проповедь 48. [Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. С. 73].

**Эрколе Эркулеи**

Рейнский Фридриха-Вильгельма университет Бонна, ФРГ  
erculei@uni-bonn.de

**“Von zîtlichem vernünfftigen gewerbe gote naeher und glîcher warden”:  
ОПЫТ РАЗМЫШЛЕНИЙ О РЕЦЕПЦИИ ЭКХАРТОМ ТЕМЫ *homoiôsis theô*  
И ЗНАЧИМОМ РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ «ЯЗЫЧНИКАМИ»  
И «ХРИСТИАНАМИ»<sup>411</sup>**

*Homoiôsis theô* (уподобление Богу) как высшая цель человека — одна из наиболее распространённых тем среди язычников и христиан в древней и средневековой философии, а также в философии эпохи Возрождения. Упоминание её только в платоническом ключе не проясняет различия между христианским и языческим пониманием уподобления Богу. В этом смысле тема уподобления у Экхарта, концептуально заключённая в рамки полностью отрешённой, но практической жизни в форме благих деяний, представляет исключительную возможность провести границу между этими двумя «лагерями». Поэтому я постараюсь выразить особенности понимания Экхарта с помощью сравнения некоторых значимых его пассажей с высказываниями на ту же тему Плотина, Порфирия, Оригена, Генриха Гентского и Джордано Бруно.

*Ключевые слова:* уподобление Богу (*homoiôsis theô*), платоническая традиция, христиане, язычники, любовь к Богу — любовь к ближнему, Марфа и Мария, Майстер Экхарт.

*Ercole Erculei*

**“Von zîtlichem vernünfftigen gewerbe gote naeher und glîcher warden”:  
reflections on Eckhart’s reception of the topic of *homoiôsis theô*  
and a significant divergence between ‘Pagans’ and ‘Christians’**

*Homoiôsis theô* as highest aim of the human being undoubtedly represented one of the most widespread topics in the ancient, medieval and Renaissance’s philosophy, both among ‘Pagan’ and ‘Christian’ authors. However, the remark of such a common Platonic heritage cannot implicate the overlooking of the significant divergences which actually divide a Christian *homoiôsis theô* from a non-Christian one. In this regard, Eckhart’s regaining of the *homoiôsis-theô*-topic in the conceptual frame of a plea for a fully-detached but practically engaged way of life (in the form of the charitable works) truly represents a privileged point of view in order to identify a non-arbitrary demarcation line between the two ‘fields’. Hence, I will attempt to focus in my paper the peculiarity of the Eckhartian position through the comparison with some emblematic passages on the same topic taken from the works of Plotinus, Porphyry, Origen, Henry of Ghent and Giordano Bruno.

*Keywords:* Platonic tradition, ‘Pagans’ and ‘Christians’, love for God — love for one’s neighbor, Martha and Mary, Meister Eckhart

---

<sup>411</sup> Перевод с английского языка Н.В. Еремеевой.

Увещевание Платона «пытаться как можно скорее убежать от этого мира в жилище богов» через «посильное уподобление богу», то есть став «разумно справедливым и разумно благочестивым», имело в истории философии огромный резонанс.<sup>412</sup>

От Плотина до Пико дела Мирандолы, от Алкиноя до Григория Нисского, от Гуго Сен-Викторского до Джордано Бруно — во все века христианские и нехристианские мыслители высшей целью человека считали уподобление Богу. Столь значимое единство между этими двумя «лагерями» проистекает из многообразных связей христианства Римской империи во времена его становления с языческой философской традицией, прежде всего, платонической. Такая точка зрения проявилась в последние несколько десятилетий, что продиктовано попытками дать ответ на вопрос о культурных корнях и идентичности Европы. Тем не менее, всё ещё, даже среди учёных, нередки необоснованные, лишённые идеологического и исторического основания споры на тему «философия *versus* религия», «разум *versus* вера» или «Афины *versus* Иерусалим».<sup>413</sup> В ходе этих дебатов находят такие различия, которых на самом деле вовсе нет, что и побуждает внести предложение обратиться к реально существующим расхождениям.

В данной работе я постараюсь выявить различия между христианами и язычниками, проступающие через общую тему уподобления Богу как высшей цели человека. Если сравнить, как в этих двух традициях интерпретируется путь от уподобления Богу к миру людей, или, говоря шире, к миру благих деяний (*praxis* и *ponos*), здесь, как кажется, и обретут форму те самые значимые отличия. В этой связи опыт размышления об Экхарте и, особенно, о проповеди «Марфа и Мария» из «Немецких проповедей» является некоторой специальной точкой зрения на *mare magnum* христианской и нехристианской интерпретации той платоновской темы, которую я буду обсуждать, приводя некоторые исторически важные мысли и взгляды.

### § 1. Уподобление Богу в проповеди «Марфа и Мария» из «Немецких проповедей» Экхарта

В знаменитой проповеди о Марфе и Марии Экхарт, как кажется, преодолевает традиционное разделение жизни активной и жизни созерцательной (*vita activa* и *vita contemplativa*), предлагая модель единого пути, отрешённо-созерцательного, но при этом практически включённого.<sup>414</sup> На самом деле, мистическое единство с Богом никогда не предполагало и не требовало радикального отделения от конкретного мира дел. Оно внутренне связано и даже

<sup>412</sup> Plato, *Theat.*, 176a-b.

<sup>413</sup> См.: Schröder W. *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit.* Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011. Кримику этой кнуги см.: Kobusch T. *Christentum und Philosophie. Kritische Studie zu W. Schröders Athen und Jerusalem (в печатн).*

<sup>414</sup> Meister Eckhart. Pr. 86. DW III. P. 472–503 [английские переводы приводятся по изданию: Meister Eckhart: *Teacher and Preacher.* / ed. by B. McGinn. New York: Paulist Press, 1986]. См.: Mieth, D. *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten MeisterEckharts und bei Johannes Tauler.* Regensburg, 1969.

неотделимо от типичной христианской формы связи с другими людьми: благого служения. Без колебаний определяя практическую жизнь как «наиболее ценный вид знания»,<sup>415</sup> Экхарт распознаёт в «тщательном, со смирением и размышлением» труде путь, который не только подведёт нас к Богу так близко, как «все радости Марии»<sup>416</sup>, но станет более зрелым и более ценным в сравнении с простым наивным созерцанием. Последнее, не будучи активным, влечёт при столкновении с практической деятельностью постоянное разочарование вместо «утешения и радости».<sup>417</sup> Немецкий мыслитель выражается очень ясно: «мирское делание и совершение во времени», во-первых, не является препятствием для вечного блаженства и не умаляет его. Во-вторых, оно является необходимым и неотъемлемым условием на пути «приближения и становления как Бог», то есть, уподобления Богу. Оно же может быть определено как «мирское разумное совершение» и достигается двумя путями: вышеупомянутое «мирское делание и совершение во времени» и «отрешение от этого (то есть, от мирского делания и совершения во времени)».<sup>418</sup>

Весьма смело толкуя слова Иисуса (Лк. 10:38–40), Экхарт рисует нам портрет прислуживающей Марфы — а не слушающей Марии — как достойной похвалы. Она и есть воплощение отрешённого, но в то же время практического пути, образ, который не следует понимать как просто «реабилитацию» *vita activa* (жизни деятельной) перед *vita contemplativa* (жизнью созерцательной). Скорее, данный случай необходимо увидеть как синтез обеих и, следовательно, преодоление разделения в самом себе. И действительно, Марфа своей жизнью являет пример правильной связи с Богом, внешним миром и земными творениями: «при вещах, а не в вещах», «при заботе, а не в заботе».<sup>419</sup> С одной стороны, её вовлечение в практическую жизнь гарантирует ей «самое благородное знание», которое принадлежит сфере *praxis*. С другой — поскольку всё её искусство состоит во вручении своей воли Богу<sup>420</sup> — она внутри себя полностью отрешилась от всего земного и, следовательно, защищена от уклонения или распыления в вещах. «Господь, говоря Марфе «заботись и суетись о многом», ... думал при этом: ты стоишь при вещах, но не вещи в тебе; у тех много забот, кому трудно во всяком своем деле. Затруднений не знает тот, кто все свои дела справляет по образу вечного света; и такие люди стоят при вещах, а не в вещах. Они стоят к ним совсем близко и все же обретают не меньше, чем если бы стояли там наверху, у границ вечности».<sup>421</sup>

Следовательно, те, чья цель — уподобление Богу, должны следовать путём Марфы и избегать двух вводящих в заблуждение страстей. Первая — вовлечение во временный внешний мир действия без того, чтобы прежде на са-

<sup>415</sup> Meister Eckhart, Pr. 86. DW III. P. 483, 17–19.

<sup>416</sup> Ibid. DW III. P. 488, 14–19.

<sup>417</sup> Ibid. DW III. P. 489, 4–13.

<sup>418</sup> Ibid. DW III. P. 485, 8–13.

<sup>419</sup> Ibid. DW III. P. 488, 7–13.

<sup>420</sup> Ibid. DW III. P. 489, 17–490, 6.

<sup>421</sup> Ibid. DW III. P. 485, 2–7. [Русский перевод: Мастер Экхарт. Проповеди // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. / Под ред. С.С. Неретиной. Т. I. СПб. 2001 // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://www.krotov.info/acts/14/1/aekhard2.htm#5> (дата обращения: 20.12.2014).

мом деле «умереть» для собственной определённости, воли, то есть, без внутреннего отрешения, которое помещает «у границ вечности». Этот ложный путь приводит к распылению в земных вещах. Вторая страсть — затворническое, но лишь внешнее отрешение от жизни и земных вещей и людей. Этот ложный путь, на котором незрелая Мария рискует своим поведением. Лишь в конце проповеди Экхарт рисует образ достойной Марии, когда она училась жить и служить, «отправилась за море, проповедовала и учила и стала служанкой и прачкой апостолов».<sup>422</sup>

Революционность такой интерпретации слов Евангелия от Луки и традиционной иерархии Марфы и Марии как персонифицированных образов *vita activa* и *vita contemplativa* кажется столь очевидной, что практически не нуждается в комментариях. Тем не менее, благоразумие всегда приветствуется, когда речь идёт об использовании таких формулировок в историографическом контексте. С этой целью в трёх последующих частях моего доклада я намереваюсь уделить внимание трём документам, касающимся темы этой проповеди Экхарта, что даст повод к небольшой, как минимум, дискуссии.

### § 2. Путь Марфы в широком контексте мысли Экхарта.

Данная часть посвящена связи этой проповеди с основаниями философии Экхарта. Некоторые исследователи, такие как Г. Стахель, вопрошают об её аутентичности — особенно в сравнении с другими работами — имея в виду её содержание и стиль.<sup>423</sup> Относительно этого момента я не хотел бы дискутировать, стилистически и филологически<sup>424</sup> анализируя язык проповеди. Скорее я хотел бы сделать философские замечания относительно совместимости идей данной проповеди с корпусом «Немецких проповедей» Экхарта. Прежде всего, мы должны вспомнить, что другие учёные, такие как И. Кройцер и Д. Мит, пытались показать, как удачно данная проповедь может быть совмещена с основными идеями онтологии и теологии,<sup>425</sup> а также этики Экхарта, особенно с теми, которые находятся во 2-ой и 32-ой Проповедах в сборнике «Немецких проповедей».<sup>426</sup>

Также можно указать несколько других моментов в дополнение к двум вышеназванным. Например, в 12-ой Проповеди Экхарт размышляет, уничижает ли ангелов-хранителей практическое служение нам в веке сем по сравнению с теми ангелами, которые пребывают в вечности и избавлены от подобной обязанности. И ответ абсолютно отрицательный: их счастье и богоподобие ничуть не повреждается их служением, и их воля есть ничто иное, как воля

<sup>422</sup> Ibid. DW III, P. 492, 7–11.

<sup>423</sup> Stachel G. *Stammt Predigt 86 'Intravit Jesus in quoddam castellum' von Meister Eckhart? // Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur. 1996. Vol. 125. P. 392–403.*

<sup>424</sup> См.: Mieth D. *Predigt 86: 'Intravit Iesus in quoddam castellum' // Lectura Eckhardi II, ed. by G. Steer, L. Sturlese. Stuttgart, 2003, P. 156–157 (также и для дальнейшей библиографии).*

<sup>425</sup> См.: Kreuzer J. *Gottesgeburt und Rückkehr zur eigenen Endlichkeit // Meister Eckhart: Lebensstationen — Redesituationen. / ed. by K. Jacobi. Berlin, 1997, P. 261–278.*

<sup>426</sup> Mieth D. *Predigt 86: 'Intravit Iesus in quoddam castellum' // Lectura Eckhardi II, ed. by G. Steer, L. Sturlese. Stuttgart, 2003. См.: Meister Eckhart, Pr. 2. DW I, P. 27, 3–9; Id., Pr. 32. DW II, P. 147, 6–9.*

Бога и работа Бога.<sup>427</sup> Сходство этой проповеди с той моделью, что мы наблюдали в персонифицированном виде в образе Марфы, очевидно: действуя практически в веке сем, совершая служение, она в то же самое время совершенно свободна, поскольку она совершенно отрешена от мира, от себя самой и от своей собственной воли.

Более того, в «Речах и наставления» Экхарта обнаруживается — и это опровергает мнение Стахеля, который определяет данный текст, особенно главу 6, как наилучшее доказательство неаутентичности проповеди «Марфа и Мария» — настоящая доказательная золотая жила, которая только укрепляет концепцию, очерченную в проповеди «Марфа и Мария». Экхарт подчёркивает:

1. Затворничество, уход из мира не является ни необходимым, ни полезным путём поиска единения с Богом. Если Бог пребывает внутри нас, Он будет действовать через нас во всех наших делах, и ни толпа, ни место, ни активность не нарушат нашего союза с Богом. Экхарт заставляет нас учиться тому, что внутреннее единство с Богом достигается не бегством от вещей внешних или от мира людей, но внутренним «уединением», которое осуществляется среди вещей и людей.<sup>428</sup> Немецкий мыслитель заходит так далеко, что даже рекомендует принуждать тех, кто бездеятельно пребывает в затворничестве, принимать на себя мирские обязательства.<sup>429</sup>

2. Тот, кто находится в состоянии мистического восхищения, подобно апостолу Павлу, но при этом отвращается от людских бед и нужд, должен оставить свой мистический восторг и «служить» (*dienen*) — помогать ближнему в его нужде ради более великой Любви.<sup>430</sup>

3. Тот, чья цель — достичь более совершенного единения с Богом, не должен оставлять трудов и практики, но должен научиться позволять Богу / Иисусу воплотиться в нём и действовать через него в вещах и среди людей. “*Dû solt wûrken, und er [sc. Jesus] sol [Gestalt] nemen*”.<sup>431</sup>

4. Нет никакой альтернативы — для того, чтобы стать праведником, нужно следовать тем путём, какой символизирует образ Марфы. Действительно, мы должны «ухватить» Бога либо в наших трудах, либо оставив всякую активность. В земной жизни второе невозможно, следовательно, нам приходится учиться единению с Богом через дела среди вещей века сего.<sup>432</sup>

Есть дополнительное подтверждение того, что Экхарт отдаёт предпочтение пути Марфы. Оно особенно значимо, поскольку содержится в тексте под названием «Об отрешённости», в котором немецкий мыслитель определяет путь для столь тесного единения с Богом, «какое только возможно для твари», как абсолютно «недвижную отрешённость» (*unbeweglichiu abegescheidenheit*). Здесь Экхарт не сомневается, говоря о том, что наши добрые дела ничего не значат, если мы не отрешены. Однако это утверждение не должно быть понято как безусловный выбор в пользу отшельничества и созерцательного отхода от внешнего мира, мира практики. Экхарт целится в данном слу-

<sup>427</sup> Meister Eckhart, Pr. 12. DW I. P. 200, 4–10.

<sup>428</sup> Ibid. Reden der Unterweisung, cap. 6. DW V. P. 200–209.

<sup>429</sup> Ibid. cap. 23. DW V, P. 290, 9–291, 1.

<sup>430</sup> Ibid. cap. 10. DW V. P. 221, 5–8.

<sup>431</sup> Ibid. cap. 18. DW V. P. 259, 5–11.

<sup>432</sup> Ibid. cap. 7. DW V, P. 211, 6–10.

чае в тех, кто тратит свои духовные силы только на «внешнего человека»; он снова сравнивает неверный путь с образом практической, но в то же самое время полностью отрешённой жизни «человека внутреннего».<sup>433</sup>

Итак, лишь один тип христианской жизни предлагает и защищает Майстер Экхарт — тип Марфы. Он состоит в продолжительном пребывании во внутреннем отрешении от мира, творений, от себя и своей собственной воли и практическом вовлечении во временное измерение конкретных форм благодатной и богоугодной работы. Следовательно, немецкий мыслитель критикует два неверных пути — иногда параллельно, иногда по необходимости в специально написанных для этого тестах — которые уводят от цели единения с Богом. Эти два неверных пути: практическая включённость без внутренней отрешённости и внешне отшельническая, но внутренне пустая жизнь, бегство от века сего и практического служения другим людям.

### § 3. Уподобление Богу и политические добродетели у Плотина и Порфирия.

После того, как я доказал соответствие содержания проповеди «Марфа и Мария» общему контексту идей Экхарта, хотелось бы обсудить второй вопрос, который, по моему мнению, способствует исследованию экхартовой концепции уподобления Богу. Это её связь с нехристианской платонической традицией. Коснёмся некоторых базовых неоплатонических идей, например, их типического интеллектуализма и элитарности, императива «*aphele panta*»<sup>434</sup> и более или менее обозначенного понижения «политического» измерения, активной жизни или любого конкретного дела (речь идёт, прежде всего, о *ponos*). Тогда очевидно, что их концепция полного ухода в себя и радикального отрешения ради достижения превосходной радости созерцания единого и трансформации в нём непримиримы с любыми формулировками ежедневного включения в мир деятельности по примеру Марфы. В этом смысле исследователи платонической традиции говорят о Плотине как «Платоне половинчатом, Платоне без политики»,<sup>435</sup> «очевидном доминировании аспекта отрыва (от физического мира)» и «чрезмерно интеллектуалистской и индивидуалистической этике» в его трудах,<sup>436</sup> «отвержении и принесении в жертву политики и этики Платона и Аристотеля»,<sup>437</sup> «утрате этико-политического измерения человека, которым никогда не пренебрегали Платон и Аристотель».<sup>438</sup> Другой специалист, Дж. Диллон писал: «Если мы предполагаем, что этическая теория это отношение к другому ради него самого, тогда, я думаю, у Плотина нет эти-

<sup>433</sup> *Ibid.* Von Abgeschiedenheit. DW V. P. 412, 3–4; P. 421, 4–8.

<sup>434</sup> Plotinus, *Enn.*, V, 3, [49], 17, 38.

<sup>435</sup> Theiler W. *Plotin zwischen Plato und Stoa // Les sources de Plotin (EnAC 5)*. Genève, 1960, P. 67.

<sup>436</sup> Männlein-Robert I. *Tugend, Flucht und Ekstase: Zur homoiôsis theô in Kaiserzeit und Spätantike // Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext.* / ed. by C. Pietsch. Stuttgart, 2013, P. 103–105.

<sup>437</sup> Vegetti M. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari, 1989. P. 314. См.: Bonazzi M. *Il posto dell'etica nel sistema del platonismo // Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext.* / ed. by C. Pietsch. Stuttgart, 2013. P. 32–33.

<sup>438</sup> Vegetti M. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari, 1989. P. 317.

ческой теории».<sup>439</sup> Однако есть и попытки идти в противоположном направлении, и другие учёные защищают неоплатонизм от вышеупомянутого толкования.<sup>440</sup> Некоторые из них заходят так далеко, что пытаются опознать «этику заботы» Плотина [*Ethik der Sorge*] как «заботу о себе и о другом», которая вполне может быть абсолютно схожей с той экхартовской перспективой, которую я пытаюсь обрисовать.<sup>441</sup>

Я не имею возможности тщательно штудировать и детально обсуждать здесь неоплатоническую нравственную и политическую философию, так же как и различные пути сравнения трудов Плотина и других неоплатоников, касающиеся социально-политического измерения, и содержащихся в них ценностей.<sup>442</sup> Куда более важно для моей работы показать, как понимается единение с Богом через образ экхартовой Марфы в сравнении с концептуальными примерами на ту же тему (*homoïôsis theô*) у Плотина и Порфирия (*Enn.* I, 2 и *Sent.* 32).

Согласно Порфирию, политические добродетели — действительно, сфера человеческого *koinônia* и связи с ближним,<sup>443</sup> — предоставляет первый и необходимый шаг (для «*spoudaios anthrôpos*») на пути становления «*daimonios anthrôpos*»/«*daimôn agathos*», то есть «*theos*» и, наконец, «*teôn patêr*». Это своеобразное восхождение становится возможным через усмирение страстей и телесных желаний, что является предварительным условием каждого следующего шага к обожению.<sup>444</sup> Но такое предварительное условие, хотя и необходимое, всё же является лишь подготовительным шагом. После восхождения на более высокие уровни тот, кто стремится преуспеть на пути единения с Богом, должен всецело оставить в прошлом попытки обретения политических добродетелей. Даже если обладание более высоким их уровнем автоматически предполагает власть над всеми, кто на более низком уровне, это не значит, что вышестоящий постоянно продолжает выполнять *in actu* все действия, соответствующие более низкому уровню. Напротив — и в этом различие между Порфирием и его учителем: 1) он властвует над ними больше *in potentia* (*dynamis*, Плотин); 2) он использует их *in actu* (*energeia*, Плотин; *energêsei*, Порфирий) лишь настолько, чтобы обеспечить нужды тела и «невредимого сосуществования» (*ablabê koinonia*, Порфирий) с другими людьми. *In actu* он в основном вовлечён в дела высшего уровня, поскольку прежде он оставил (*katalipôn*, Плотин) и устранился (*apostênai*, Порфирий) от того, что прежде совершал (*proêgoumenôs*, Плотин) в связи с телом. Тот, кто собирается стать «подобным богам», на самом деле ищет полного отрешения от чувственного мира.

<sup>439</sup> Dillon J. *An Ethic for the Late Antique Sage // The Cambridge Companion to Plotinus.* / ed. by L.P. Gerson. Cambridge, 1996. P. 331–332.

<sup>440</sup> См.: Beierwaltes W. *Das Eine als Norm des Lebens. Zum Metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform // Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens.* / ed. by T. Kobusch, M. Erler. München-Leipzig, 2002, P. 145–149; O'Meara D.J. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity.* Oxford, 2003.

<sup>441</sup> См.: Song E. *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge.* Göttingen, 2009. P. 30–33 u passim.

<sup>442</sup> См.: *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext.* / ed. by C. Pietsch. Stuttgart, 2013.

<sup>443</sup> Porphyrius, *Sent.* XXXII, ll. 5–10; ll. 78–82; ll. 89–93.

<sup>444</sup> См.: Porphyrius, *Sent.* XXII, ll. 5–10; ll. 19–21.

Он «будет жить жизнью добродетельного человека — то есть, полной гражданских добродетелей — но, оставляя её, будет обращён к другой, жизни богов». В сравнении с богами (*theoi*), добродетельные люди (*agathoi*) представляют собой их образ (*eikōna*). Единство с богами (*theoi*) настолько отличается от единства с добродетельными людьми (*agathoi*), насколько образы (*eikōna*) отличаются от образцов (*paradeigmata*) и образов других образов — то есть, налицо три степени удаления от истины, перефразируя знаменитый пассаж Платона.<sup>445</sup>

Итак, нельзя стать как боги через овладение или выполнение *politikai aretai*: вместо этого необходимо улучшение человека и человеческая жизнь *kata physin*, важный первый шаг, который нужно сделать, *равно* как и преодолеть его для того, чтобы соединиться с богами. Используя другие формулировки, нужно интегрироваться в обладание высшими добродетелями. И действительно, «первый» шаг в иерархической модели может быть понят как «первый» в диахроническом или синхроно-онтологическом смысле. Согласно

<sup>445</sup> См. всю аргументацию: PLOTINUS, *Enn.*, I, 2, [19], 7, ll. 8-30: *καὶ τῇ καθάρσει δέ, εἴπερ πᾶσαι καθάρσεις κατὰ τὸ κεκαθάρθαι, ἀνάγκη πάσας· ἢ οὐδεμία τελεία. Καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους καὶ τὰς ἐλάττους ἐξ ἀνάγκης δυνάμει, ὁ δὲ τὰς ἐλάττους οὐκ ἀναγκαίως ἔχει ἐκείνας. Ὁ μὲν δὴ προηγούμενος τοῦ σπουδαίου βίος οὗτος. Πότερα δὲ ἐνεργεῖα ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους ὁ τὰς μείζους ἢ ἄλλον τρόπον, σκεπτέον καθ' ἑκάστην· οἷον φρόνησιν· εἰ γὰρ ἄλλαις ἀρχαῖς χρήσεται, πῶς ἔτι ἐκείνη μένει κἂν εἰ μὴ ἐνεργοῦσα; Καὶ εἰ ἡ μὲν φύσει τοσόνδε, ἡ δὲ τοσόνδε, καὶ ἡ σωφροσύνη ἐκείνη μετροῦσα, ἡ δὲ ὅλως ἀναιροῦσα; Ταυτόν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅλως τῆς φρονήσεως κινηθείσης. Ἦ εἰδήσει γε αὐτὰς καὶ ὅσον παρ' αὐτῶν ἔξει; τάχα δὲ ποτε περιστατικῶς ἐνεργήσει κατὰ τινας αὐτῶν. Ἐπὶ μείζους δὲ ἀρχὰς ἦκων καὶ ἄλλα μέτρα κατ' ἐκείνα πράξει· οἷον τὸ σωφρονεῖν οὐκ ἐν μέτρῳ ἐκείνῳ τιθεῖς, ἀλλ' ὅλως κατὰ τὸ δυνατόν χωρίζων καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπὼν, ἄλλον δὲ ἐλόμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τούτους, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἢ ὁμοίωσις. Ὁμοίωσις δὲ ἡ μὲν πρὸς τούτους, ὡς εἰκὼν εἰκόνι ὁμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐκατέρω. Ἦ δὲ πρὸς ἄλλον ὡς πρὸς παράδειγμα;*

PORPHYRIUS, *Sent.* 32, ll. 5-10; ll. 19-23; ll. 29-32; ll. 78-82; ll. 89-93: *Αἱ μὲν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι τῷ ἔπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῷ λογισμῷ τοῦ καθήκοντος κατὰ τὰς πράξεις· διὸ πρὸς κοινωνίαν βλέπουσαι τὴν ἀβλαβῆ τῶν πλησίον ἐκ τοῦ συναγελασμοῦ καὶ τῆς κοινωνίας πολιτικαὶ λέγονται.*

[...] *Αἱ δὲ τοῦ πρὸς θεωρίαν προκόπτοντος θεωρητικοῦ ἐν ἀποστάσει κεῖνται τῶν ἐντεῦθεν· διὸ καὶ καθάρσεις αὐταὶ λέγονται, ἐν ἀποχῇ θεωρούμεναι τῶν μετὰ τοῦ σώματος πράξεων καὶ συμπαθειῶν τῶν πρὸς αὐτό. αὐταὶ μὲν γὰρ τῆς ψυχῆς ἀφισταμένης πρὸς τὸ ὄντως ὄν, αἱ δὲ πολιτικαὶ τὸν θνητὸν ἄνθρωπον κατακοσμοῦσι—καὶ πρόδρομοί γε αἱ πολιτικαὶ τῶν καθάρσεων· δεῖ γὰρ κοσμηθέντα κατ' αὐτὰς ἀποστήναι τοῦ σὺν σώματι πράττειν τι προηγουμένως*

[...] *ἡ μὲν οὖν κατὰ τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται, τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν, ἡ δὲ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις.*

[...] *καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους ἐξ ἀνάγκης ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους, οὐ μὴν τὸ ἔμπαλιν. οὐκέτι μέντοι τῷ ἔχειν καὶ τὰς ἐλάττους ὁ ἔχων τὰς μείζους ἐνεργήσει κατὰ τὰς ἐλάττους προηγουμένως, ἀλλὰ μόνον κατὰ περίστασιν τῆς γενέσεως.*

[...] *διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος*

диахронической интерпретации, обладание политическими добродетелями временно предшествует обладанию высшими добродетелями — и такое понимание в большей степени верно для Порфирия. Следуя синхрононтологической интерпретации, политические добродетели «первые», поскольку они онтологически «ниже» (как сфера материального мира), и, соответственно, ограничены *in actu* в сравнении с упражнением в высших добродетелях. Обладание ими происходит путём интеграции в обладание высшими добродетелями — интерпретация, которая, как кажется, адекватна и для Плотина, и для Порфирия. Отсюда очень далеко до экхартовой перспективы, где уподобление Богу (*homoïôsis theô*) требует полного отрешения от земных вещей и всего временного, но также практического измерения (*praxis*) в сочетании с пребыванием в земных вещах как специфической форме ежедневного богоугодного и благочестивого труда. Более того, оно актуально представляет нечто большее количественно и нечто глубоко отличное качественно сравнительно с простым обладанием *in potentia* политическими добродетелями и их актуализацией просто ради того, чтобы обеспечить нужды тела и «невредимое сосуществование», как у Порфирия. Позвольте мне также добавить, что «этика заботы» (см. выше) о других людях, особенно больных, бедных, заключённых или врагах у Плотина становится размытой или даже в принципе невозможной из-за его убеждения, что жестокость, неудача, бесчестие и так далее, которым некто подвергается во время его земной жизни, есть воздаяние за зло, совершённое им в прошлой жизни. Зачем тогда философу помогать рабу, бедняку, узнику, женщине, которая подверглась насилию (пример, взятый у Плотина), если эти плачевные обстоятельства есть ничто иное как наказание за их предыдущую жизнь?<sup>446</sup>

Более того, труд среди вещей века сего на благо других людей, согласно Экхарту, не является первым шагом в иерархической, вертикальной модели: для немецкого теолога он представляет собой обязательное и неотделимое проявление (*die innicheit breche in die wûrklichkeit*) отрешённой внутренней сущности.<sup>447</sup>

Наконец, не нужно забывать, что христианин не может стать «как Бог» через интеллектуальную любовь к умопостигаемому миру и высшему первопринципу. Он должен любить своего ближнего и даже врага в конкретном выражении — я настаиваю на этом — а именно, в ежедневном богоугодном и благочестивом труде. Ведь христианский Бог не просто «безотносительное единое, радикально трансцендентное понятие о всяком действии и потому делающее проблематичным всякое основание для этики и добродетели», как сказано у С. Лавеччия о неоплатоническом божестве,<sup>448</sup> но *agape*, Любовь ко всем Его творениям и детям: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν).<sup>449</sup>

<sup>446</sup> См.: Plotinus, *Enn.*, III, 2, 13, 1–17.

<sup>447</sup> Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung*, cap. 23. DW V. P. 291, 3–7.

<sup>448</sup> Lavecchia S. *Von der Angleichung an die Tugend zur Selbstaufhebung der Ethik. Ethisches Handeln und Philosophie zwischen Platon und dem Platonismus // Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext.* / ed. by C. Pietsch. Stuttgart. P. 45.

<sup>449</sup> 1 Ин. 4:8.

## § 4. Путь Марфы и христианская традиция

Я хотел бы прояснить данную тему в свете положения экхартовой модели уподобления Богу во всём комплексе и многоаспектности её связей с христианской рецепцией вышеупомянутого платонического топоса. С одной стороны, Экхарт выделяет образ Марфы как персонификацию пути, в котором преодолевается дихотомия *vita activa* и *vita contemplativa*, в противовес незрелой созерцательности Марии. Предложенная Экхартом трактовка оригинальна, так как христианская традиция в большинстве случаев отдаёт предпочтение образу Марии и отражению *vita contemplativa* в её лице как наилучшему способу жизни, хотя универсальная религия и (истинная) философия плотников и рыбаков тоже подчёркивает важность и благодатность работы Марфы и то, что она избегает радикального обесценивания практики, мира *ponos* и жизни *hoi polloi*, которая так сильно характеризует элитизм греческой философской традиции.<sup>450</sup>

С другой стороны, можно найти и иные прецеденты, которые реабилитируют Марфу как образец христианской жизни и могут служить подготовкой и фундаментом для позиции Экхарта. Во-первых, не стоит забывать о защите Марфы и *vita activa*, предложенной Генрихом Гентским в 28-ом Вопросе его *Quodlibet* XII, где он настаивает на необходимости разделения двух перспектив и параметров как базисов для каждого аргумента темы превосходства *vita contemplativa* или *activa*. Согласно Генриху Гентскому, созерцание лучше и предпочтительнее, чем *vita activa* «*quoad substantiam earum*», которая, тем не менее, есть поистине «*quoad earum usum*», что касается моральных заслуг. Они же могут быть накоплены посредством двух путей *в этой земной жизни*, цель которой есть ничто иное как достижение жизни вечной. В этом смысле неудивительна и защита аристотелианского первенства *vita contemplativa*. «*[N]on ponens vita futuram*»: Аристотель не имел дела с ключевой для христианина проблемой, а именно, накоплением моральных заслуг посредством собственной конкретной деятельности во время этой земной жизни ради достижения будущего блаженства. На основании этого *Doctor Solemnis* («Торжественный Доктор», титул Генриха Гентского) мог показать, насколько больше было заслуг у Марфы, а не у Марии, описывая посещение Иисуса согласно Евангелию от Луки, добавляя и то, что, возможно, Иисус не отправил Марию помогать сестре, так как она была неопытна в делах и к тому же беспутна («*vaga et lasciva*»). Более того, он предлагает такую интерпретацию слов Иисуса, согласно которой то, что Мария избрала благую участь, *не является* превосходством в этой земной жизни *vita contemplativa* над *vita activa*, поскольку обе значимы для достижения вечного блаженства. Но в большей степени данная интерпретация является символическим образом превосходства «*opus contemplationis in Gloria*», то есть, созерцания в будущей жизни, как истинной высшей цели в сравнении с подчинёнными.<sup>451</sup>

<sup>450</sup> См.: *Ambrosius Mediolanensis, Exp. in Lucam, lib. 7, ll. 830–845, (ed.) M. Adriaen, CCSL 14. Turnhout, 1957. P. 241–242, а также Augustinus, De trinitate, lib. I, cap. 10, 20, ll. 1–19, (ed.) W. J. Mountain, CCSL 50. Turnhout, 1968. P. 56.*

<sup>451</sup> *Henricus de Gandavo, Quodl. XII, q. 28, (ed.) J. Decorte, [Heinrici de Gandavo Opera Omnia, vol. XVI]. Louvain, 1987. P. 164–188.*

Во-вторых, позиция Экхарта обнаруживает значимую преемственность по отношению к важному, фундаментальному тексту целостной христианской мистической традиции: «Толкованию на Песню Песней» Оригена. Здесь александрийский экзегет неоднократно и настойчиво напоминает читателю о существовании, неотделимости и даже необходимости всегда связывать любовь к Богу с любовью к ближнему. Тот, кто действительно ставит целью единение с Иисусом, — Который есть воистину воплощённая Любовь, Который умер для нашего спасения, — не может пренебрегать любовью к ближнему.<sup>452</sup> Отражая древний метафизический принцип «подобное — к подобному» (*similis simili gaudet*), Ориген утверждает, что Иисус — Который от Бога и Сам есть Любовь — не может искать чего-то другого в нас, кроме подобного Ему, для того, чтобы сочетать, как невесту, нашу душу с Ним. Это сходство и есть любовь, которая принимает во внимание и любит каждого человека как ближнего.<sup>453</sup> Более того, истинное мистическое единение или бракосочетание нашей души, как невесты, со Христом не может быть понято как сингулярное событие или выделенный высший момент, достигнутый после длительного философского очищения или упражнений, как у Плотина. Скорее, это нужно понимать как новый путь жизни, который должен ежедневно подтверждаться, обновляться и углубляться конкретными делами.<sup>454</sup> Так Ориген интерпретирует учение о рождении Бога в душе,<sup>455</sup> намечая тропинку, по которой позже последует Экхарт, будучи вполне осведомлённым о предшественнике.<sup>456</sup>

#### § 5. Отношение Бруно к теме уподобления Богу и заключительные размышления

Связывая экхартово уподобление Богу с единством любви к Богу и ближнему, которое столь сильно выделял Ориген, в истории рецепции данного платонического топика легко можно распознать два главных расходящихся луча — я использую геометрическую метафору преднамеренно — которые я назову «оригеновским» и «плотиновским».

В первом из них измерение включения в мир *praxis* и даже *ponos* в форме каждодневного благодатного труда как выражения и конкретизации любви к ближнему представляет необходимый компонент, который выражается *in actu* каждый день для того, чтобы по-настоящему реализовать единение с Богом. Во втором вышеупомянутое измерение представляет в основном предшествующий, хотя и необходимый, шаг (диахроническое понимание иерархии добродетелей), а также качественно и количественно ограниченный компонент жизни философа, который является *внешним* по отношению к процессу единения с *theoi* (синхроническое понимание иерархической модели добродетелей).

Тем не менее, определение этих направлений — столь очевидное при сравнении «Комментариев на Песню Песней» Оригена с Эннеадами I. 2 Плотина или проповеди «Марфа и Мария» Экхарта с *Sent.* 32 Порфирия — в другом

<sup>452</sup> См.: *Origenes. Comm. in Cant. Cant. (edd.) L. Brésard/H. Crouzel, SC 375-376. Paris, 1991-1992: Prol., 2, 29-30, P. 112; lib. III, 5, P. 550; lib. III, 21-22, P. 558.*

<sup>453</sup> *Ibid. Prol. 2, 30, P. 112.*

<sup>454</sup> *Ibid. Lib. IV, 2-3, P. 679-680.*

<sup>455</sup> *Ibid. In Jeremiam, hom. 9, 4, ll. 66-70, (ed.) P. Nautin, SC 232. Paris, 1976. P. 392.*

<sup>456</sup> *Meister Eckhart, Pr. 41. DW II, P. 293, 1-6.*

ракурсе может стать совершенно иным. Например, если оба направления присутствуют или более или менее одновременно влияют на концепцию одного автора. Такая ситуация проявилась как доминирующая у некоторых мыслителей эпохи Возрождения, времени, когда Плотин, Ориген и весь платоновский корпус (который в действительности является той единой точкой, двойственной и внутренне напряжённой, из которой и разошлись эти два луча) были заново открыты, изданы и переведены. И мне бы хотелось завершить мою работу короткой значимой зарисовкой того, как проблематика этого двойственного (или даже тройственного) влияния отражается в отношении Джордано Бруно к теме уподобления Богу (*homoïdsis theô*).

В фундаментальной работе на эту тему — *De gli eroici furore* — личная версия Бруно по поводу Песни Песней описана в начале текста<sup>457</sup> — диалога, в котором итальянский философ, показывая, как “*furioso*” преобразует и обожествляет его,<sup>458</sup> опрометчиво присваивает темы, фразы, метафоры из «Комментариев» и «Проповедей на Песню Песней» Оригена. Тем не менее, в столь «оригеновской» работе Бруно исключает любую возможность благодатной работы на благо других или евангельской любви к ближнему, которую так сильно подчёркивал александрийский мыслитель. Напротив, Бруно, как кажется, воскрешает самый жёсткий элитизм плотиновской традиции. Ноланец, не колеблясь, решительно отстаивает онтологическое неравенство людей и — против универсалистского «тварного равенства» — необходимость существования огромных масс «мастеровых, рабочих, земледельцев, мясников, низких, бедных, мелочных и тому подобных» для благоденствия (и существования) немногих «героев, которые как боги». И всё это в рамках жёсткой политической иерархии, которая предназначена отражать иерархию метафизическую, где высшие командуют и управляют низшими «рабами и подчинёнными».<sup>459</sup> Более того, массам рабочих не удастся никогда стать «героями как боги», и не потому, что они неправильно распоряжаются свободной волей. Это, скорее, происходит по причине их плохой телесности и природы, которая позволяет им впадать в неистовство лишь в вульгарном смысле, а не в смысле единения с божеством<sup>460</sup> (данный тезис снова взят напрямую из плотиновской философии<sup>461</sup>). Позвольте мне добавить, что Ориген, с его выраженным антигностическим пафосом, был бы возмущён этим тезисом.

Как нам следует оценивать такую версию уподобления Богу, которая, с одной стороны, говорит и дышит темами из «Комментариев» и «Проповедей на Песню Песней» Оригена, а с другой является столь резко плотиновской, антихристианской, антиоригеновской в своём элитизме, основанном на натурализме и радикально принижающем роль деятельности среди и на благо других людей?

Кто-то может сказать, что «оригеновское» звучание в *Furori* Бруно ограничивается только языком, несколькими метафорами и образами, но на более

<sup>457</sup> *Giordano Bruno, De gli eroici furori, (edd.) M. Ciliberto et al. Milano, 2000. P. 758–759.*

<sup>458</sup> *Ibid. P. 806.*

<sup>459</sup> *Ibid. P. 912–913. См.: Plotinus, Enn., II 9, 9, ll. 10–11.*

<sup>460</sup> *Giordano Bruno, De gli eroici furori, (edd.) M. Ciliberto et al. Milano, 2000. P. 790–791; P. 922.*

<sup>461</sup> *См.: Plotinus, Enn., III, 3, 4; V, 9, 1–2.*

глубоком уровне, то есть, по содержанию, текст явно антиоригеновский (и антихристианский). Но, всё же, при таком объяснении есть риск проглядеть глубокую философскую конфронтацию с мыслью Оригена в каждой фразе творений Бруно.<sup>462</sup> Поэтому едва ли можно сводить влияние Оригена лишь к риторическому уровню.

Действительно, в другой работе, написанной в Лондоне, *Lo Spaccio della Bestia Trionfante*, тема уподобления Богу обсуждается в совершенно других рамках, которые не столь чужды Оригену или Экхарту. Путь уподобления Богу здесь определён как «служение на благо общества», помощь бедным, защита юродивых, освобождение угнетённых, трудолюбие в *artes mechanicae* и творческое созидание посредством нашей свободы и наших рук человеческого сообщества, *противостоящего* природному неравенству и хаосу.<sup>463</sup> Обращая внимание на выбор терминов, таких как «служение на благо общества», значимую концептуальную оппозицию между сферой природы и сферой свободы (можно было бы вспомнить Оригена),<sup>464</sup> включение измерения *artes mechanicae* в процесс единения с Богом (можно было бы вспомнить Гуго Сен-Викторского),<sup>465</sup> взгляды Бруно в работе *Spaccio* можно интерпретировать как политическую трансформацию — предположительно вследствие обращения вновь к «Государству» Платона — христианской оригеновской линии, под которой я также подразумеваю и Экхарта, но не Плотина.

Я не могу предложить здесь обобщённый профиль философа из Нолы, не могу проанализировать весь комплекс связей между этими двумя диалогами Бруно, автора, который в различных своих работах любил возвращаться к критическим проблемам и углублять их, даже специально отмечая заслуживающие внимания расхождения. Тем не менее, внутреннее напряжение Бруно и трудности в отношении его текстов, которые не могут быть так легко совместимы, снова в значительной мере указывают на то, насколько актуальным остаётся различие в христианском/оригеновском и нехристианском/плотиновском понимании уподобления Богу (*homoïdsis theô*) и в начале Нового времени.

---

<sup>462</sup> См.: *Erculei E. Origen's presence in the philosophy of Giordano Bruno. Proceedings of the Colloquium Origenianum Undecimum, Aarhus 26–29.08.2013 (в печати).*

<sup>463</sup> *Giordano Bruno. Spaccio de la bestia trionfante. (edd.) M. Ciliberto et al. Milano, 2000. P. 544; 601–602.*

<sup>464</sup> См.: *Kobusch T. Die Idee der Freiheit. Origenes und der neuzeitliche Freiheitsgedanke // Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit. / ed. by A. Fürst, C. Hengstermann. Münster, 2012. P. 67–80.*

<sup>465</sup> См.: *Hugo de Sancto Victore. Didascalicon / De studio legendi, I, 8, (ed.) T. Offergeld, FC 27. Freiburg-Basel-Wien, 1997. P. 136–139.*

**Флорина-Родика Харига**

*Ясский университет имени Александра Иоанна Кузы, Румыния  
florina\_hariga@yahoo.com*

**ПОНЯТИЕ *vünkelin* ИЛИ *scintilla animae* В УЧЕНИИ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА:  
ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ ЕДИНСТВО МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И БОГОМ<sup>466</sup>**

В данной статье выделяется аспект, касающийся теории интеллекта Майстера Экхарта, для того, чтобы определить понятие *vünkelin* (искорки) или *scintilla animae* (искорки души) как некоторого «места» в душе, где возможно единство между человеком и Богом, или как интеллект сам по себе (*intellectus quantum intellectus*), или как сущность души (*essentia animae*) в том смысле, в каком Экхарт различает между сущностью и способностями души. Цель этой работы — определить является ли понятие *vünkelin* идентичным понятию *synderesis* (как оно определялось в схоластической литературе, в том числе Альбертом Великим, Фомой Аквинским и Бонавентурой) или Майстер Экхарт самобытен, когда обсуждает проблему искорки души как уникального образа действия, в котором человек и Бог могут стать Единым.

*Ключевые слова:* интеллект, *vünkelin*, *synderesis*, Майстер Экхарт, Бонавентура, воля, бытие, единство человека и Бога

*Florina-Rodica Hariga*

**The concept of *vünkelin* or *scintilla animae* in Meister Eckhart's thought:  
rethinking the union between man and God**

This paper emphasizes an aspect concerning Meister Eckhart's theory about the intellect in order to define the concept of *vünkelin* or *scintilla animae* (the spark of the soul) as a certain "place" in the soul where the union between man and God is possible or as the intellect itself (*intellectus quantum intellectus*) or as the essence of the soul (*essentia animae*) in the way that Eckhart understands that there is a difference between the essence and the faculties of the soul. The aim of the paper is to determine whether the concept of *vünkelin* is identical to the concept of *synderesis* as it was defined by the scholastic literature along with Albert the Great, Thomas Aquinas or Bonaventure or whether Meister Eckhart is absolutely original when discussing the problem of the spark of the soul as the unique manner in which man and God may become One.

*Keywords:* intellect, *vünkelin*, *synderesis*, Meister Eckhart, Bonaventure, will, being, man-God union

Теория интеллекта Майстера Экхарта очерчивает антропологическую проблему самопознания в связи с понятием *vünkelin* и сходным понятием

---

<sup>466</sup> Перевод с английского языка А.А. Хамидова.

*Эта работа была поддержана стратегическим грантом POSDRU/159/1.5/S/140863 "Программы по поддержке аспирантуры для повышения конкуренции в гуманитарных и социально-экономических науках" при совместном финансировании Европейского Социального Фонда в рамках секторальной программы развития гуманитарных ресурсов 2007–2013 гг.*

*synderesis*, но оригинально определенным интеллектуальным подходом Экхарта, как того, что ведёт человеческое существо к единству с Богом, или как уникальную вещь, которая делает возможным различение добра и зла. Достойная подражания жизнь должна быть непрерывным упражнением в практическом мышлении, следующем определенной динамике интеллекта. Когда мы говорим о понятии *интеллекта* в мысли Майстера Экхарта, возникают сложности в том, как его следует понимать: в основном, потому что он использует это понятие, чтобы определить Бога как абсолютный принцип или абсолютную причину, но не как бытие. Бог есть чистый интеллект, а не бытие. Так, бытие (*esse*) рассматривается как причиненное, как аспект причиненный интеллектом<sup>467</sup>. Следуя неоплатоническому способу размышления, в качестве абсолютной причины интеллект мыслится абсолютно беспредельным, если только мыслится полностью без бытия.

Таким образом, возникает вопрос: что может быть понято под интеллектом, относящимся к человеческому бытию? Экхарт использует следующие выражения, говоря о таком интеллекте: *intellectus quantum intellectus* (*интеллект сам по себе*), *essentia animae* (*сущность души*), *scintilla animae* (*искорка души*). Последнее выражение «*scintilla animae*» может быть обнаружено в предшествующей схоластической традиции как *scintilla conscientiae* или *scintilla rationis*, где оно понималась как определенная способность воли, относящаяся к практическому мышлению, или *synderesis*. Первоисточник этого понятия находится в "*Комментарии на книгу пророка Иезекииля*" Святого Иеронима, где он трактует видения Иезекииля как аллегория: человеческое лицо животного — это разумная часть человеческой души, лицо льва — это яростная или же эмоциональная ее часть, лицо тельца представляет вожделеющую часть, что согласуется с платоновским делением души. Последняя часть, четвертая, представлена орлом — это *synderesis* или *искорка совести*, это часть, которая не угасает даже в душах проклятых людей, это голос совести, который сообщает агенту, что он поступает вопреки моральным правилам<sup>468</sup>.

В данном контексте возникает проблема, когда пытаются определить понятие *vüncelin* (*искорки*), которое использовалось Майстером Экхартом, для

<sup>467</sup> Burkhard Mojsisch; Orrin F. Summerell. "Meister Eckhart" / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. // URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/meister-eckhart/> (дата обращения 18.06.2014).

<sup>468</sup> "Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt [...]. Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησις, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus". (S. Hieronymi, *Commentarium in Ezechielem lib. I, c. 1, Patrologia Latina, Migne, vol. 25, col. 22*). [Русский перевод: Творения блаженного Иеронима Стридонского (Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западной). Киев, 1879–1903. Кн. 17. С. 9–10]: «Многие, по Платону, относят разум души, и раздражительность и пожелание, что он называет λογικόν и θυμικόν и ἐπιθυμητικόν к человеку, и льву и тельцу, полагая разум, и познание, и ум и рассудительность (*consilium*) [...]. Эта искра сознания не угасала даже в сердце Каина по изгнании его из рая, и благодаря ей, мы сознаем свои погрешности, когда покоряемся чувственным страстям или ярости и обманываемся иногда кажущейся разумностью».

того, чтобы охарактеризовать «место» в душе или определенную способность души. Он совершенно точно не понимал искорку души как способность воли, как это делалось в перспективе, заданной Августином, но он также не определял ее и как способность интеллекта или *ratio practica*, как это делал Фома, он понимал ее как определенное «место» единства между человеком и Богом, предполагая при этом отсутствие всякой разницы между Лицами Святой Троицы и любой другой личностью. Эта «искорка души» или *vünkelin*, говорит Экхарт, не касается ни времени, ни места, она отвергает любое создание и желает только Бога в Его наготе, как Он есть в Его Бытии; она не полна, даже если имеет знание Бога-Отца, Сына и Святого Духа, в котором Они сохраняют Свои особенности как три разные Лица<sup>469</sup>.

«Искорка» имеет особое желание познать начало Божественного Бытия, а не просто обладать знанием Бытия самого по себе. Поэтому душа стремится быть объединенной с Богом как Единое по ту сторону различий между Лицами Святой Троицы; Бог должен быть созерцаем стихийно и одновременно через соединение в Едином-Бытии: Единый Бог в трех разных Лицах. Человеческая душа знает и созерцает Бога только через единение человека-Бога, которое возможно благодаря «искорке» — способу осознания и рефлексии самого себя в Едином-Бытии как Образе.

Но эта форма рефлексии возможна только как понимание человеческого бытия объединением между душой и телом, как бытия этим единством, а не двумя отдельными субстанциями, как обладания внутренней и внешней частями. Таким образом, теология единства Экхарта размышляет не только о том, что может случиться после смерти в Царстве Небесном (*in patria*), но и о том, что действительно происходит здесь в нынешней жизни, согласно с единством души и тела в отношении философии Воплощения (*in via*)<sup>470</sup>. Задача состоит в том, что нужно знать Бога через единство наших тела и души при помощи чувств и за их пределами в этой жизни, ведь, согласно Майстеру Экхарту, наше знание о Боге начинается уже в этой жизни и продолжается в следующей. Согласно такому знанию, истина должна быть полностью удерживаема и понимаема как телом, так и душой.

Из-за состояния человека, находящегося *in via* в качестве уникальной субстанции плоти-души, дух не может быть спасен и не может достичь совершенства прежде, чем душа и тело не станут совершенными<sup>471</sup>. Путь такого совершенствования гарантируется единственно только через знание Христа и Его личного Бытия; ведь как Христос Един в субстанции с субстанциальным Бытием Бога, так тело и душа человека суть одна субстанция, которая должна достигнуть совершенства через Христа<sup>472</sup>. Дух достигает совершенства после смерти через «мудрость Сына» и в течение жизни — через единство плоти-духа через Бытие Христа. Только через такое совершенство человек имеет возможность познать Бога и самого себя при содействии Благодарности: *Бог готов в любой момент, но мы гораздо хуже подготовлены. Бог близок*

<sup>469</sup> Meister Eckhart. Sermon 48, A.H. 2. P. 114.

<sup>470</sup> Alain de Libera. *Mistica renană. De la Albert cel Mare la Meister Eckhart. Timișoara, Editura Amarcord, 1997. P. 141.*

<sup>471</sup> Meister Eckhart, Sermon 67, A.H. 3. P. 50.

<sup>472</sup> Alain de Libera. *Op.cit. P. 143.*

к нам, но мы слишком далеки. Бог внутри нас, но сами мы снаружи. Господь интимен нам, но мы чужие<sup>473</sup>.

Место в человеке, где обитает Бог, это его интеллект, который обладает следующими свойствами:

1. бытие обособленно от «здесь» и «сейчас»;
2. душа ни на что не похожа;
3. душа чиста и не смешана;
4. она трудится и пытается выяснить и понять что-то через себя;
5. душа есть Образ<sup>474</sup>.

Интеллект помещен выше воли, которая рассматривается как способность, направленная на внешнее видение и к материальным вещам, в отличие от интеллекта, который стремится схватить принцип всех вещей. Когда мы начинаем продумывать это различие, проявляется еще один средневековый диспут: францисканский волюнтаризм против доминиканского интеллектуализма. Средневековая дискуссия, касающаяся проблемы определения *synderesis*, должна быть рассмотрена с двух различных точек зрения: первая, это психологический волюнтаризм<sup>475</sup>, утверждаемый Августином, Александром Гэльским, Бонавентурой, а вторая — теория интеллектуализма, рациональный подход средневековой этики, утверждаемый Фомой Аквинским.

В отличие от свободной воли, *synderesis* отражает естественное движение, как это утверждает Бонавентура, независимое от рассудка и воли в ее ориентированности на моральное благо<sup>476</sup>; поэтому в данном случае *synderesis* не может быть обнаружен в интеллекте как простое неизменное различие между правильным и неправильным. Рассудок нуждается в движущей причине, чтобы определить морального агента как действующего правильно, этой причиной является *synderesis*, который находится в эмоциональной (аффективной) части человеческой души<sup>477</sup>. Согласно такому определению, с которым не соглашался Святой Иероним, но разделяемому большинством средневековых схоластов, *synderesis* — это единственная непогрешимая способность. Если мы помещаем такую непогрешимую способность в интеллект, как это делает Аквинский, то становится видна ошибка: совесть не всегда верно различает правильное и неправильное, и моральный агент часто подменяет правильный поступок неправильным. Если же мы помещаем эту непогрешимую способность в эмоциональную часть души, как это делает Бонавентура, то

---

<sup>473</sup> Meister Eckhart, Sermon 68, A.H. 3. P. 57 (Пер. А.А. Хамидова).

<sup>474</sup> Alain de Libera. Op.cit. P. 145.

<sup>475</sup> Этот философский подход утверждает, что воля есть то, что определяет наши моральные действия, интеллект же не имеет главной роли в определении моральных действий, позиция, защищаемая другой философской теорией, интеллектуализмом. По поводу определения этих философских теорий см.: Stone, M.W.F. "Moral psychology before 1277. The will, liberium arbitrium and moral rectitude in Bonaventure" // *The Will and Human Action.* / ed. by Thomas Pink and M.W.F. Stone. London: Routledge, 2004. P. 99.

<sup>476</sup> Lottin, O. *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles. T. I: Problèmes de psychologie.* Louvain: Abbaye du Mont César; Gembloux: J. Duculot. 1942. P. 206.

<sup>477</sup> "Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi; et ideo non sequitur ex hoc quod sit ex parte cognitivae, immo potius quod sit ex parte affectivae". (Bonaventure, II Sent., d. 39, a. 1, q. 1, ad 3).

следует понимать, что ориентация на моральное благо будет безошибочной, но вовсе не то, что агент всегда будет поступать правильно, действуя согласно своей непогрешимой воле.

Подводя итоги, если *synderesis* должен находиться в эмоциональной части человеческой души, то должны быть выделены следующие аспекты:

1. моральный агент обладает возможностью воспитать свою волю постоянным обращением к ее направленности на моральное благо, предложенной непогрешимой способностью *synderesis*;

2. из-за того что сделанное интеллектом различие между правильным и неправильным не является непогрешимым, моральный агент имеет знание, а следовательно, и способность, чтобы исправлять ошибки, которые могут произойти в попытке применить моральные правила, используя для этого постоянное упражнение совести;

3. как интеллект, так и воля, должны быть «обвинены», если совершается превратный моральный поступок: интеллект, ведь он не применяет правильно и непогрешимо моральные правила, и воля, ведь иногда, даже не смотря на то, что направленность воли на моральный поступок присутствует, человек поступает дурно, отрицая эту направленность, просто потому, что он выбрал дурной поступок, потому что желал поступить таким образом.

Что же утверждает Майстер Экхарт об отношении между волей и интеллектом? Похоже, он представляет новую перспективу решения проблемы, в которой соединяются как волюнтаризм, так и интеллектуализм, когда говорит, что блаженство и совершенство должны быть найдены через интеллект, через *vünkelin* и через волю, эти аспекты не должны пониматься отдельно, но как Интеллект и Единое, отображающие личность, когда говорится о Божественном Естестве.

Поэтому единство между человеком и Богом возможно, только если душа и тело суть одно совершенное естество в Личном Бытии Христа, поскольку Христос един в сущности с сущностным естеством Божества. Это то, что дает точное определение теологии Воплощения, необходимость телу и душе быть совершенными и спасенными через процесс, который начинается в этом мире (*in via*) и продолжается в следующем, в Царстве Небесном (*in patria*). Этот процесс также может быть назван блаженством, и центральный пункт этой доктрины есть учение об интеллекте, потому что они обе включают в себя представление о знании: человек знает и понимает Бога только через интеллект и только в нем, в этом «месте», иногда определяемом как *vünkelin*, а иногда и как сущность души, можно говорить об их единстве.

Майстер Экхарт показывает, что человек находит и признает Бога, только когда он отказывается определять свои душу и тело как две различные субстанции, только когда он обнаруживает, что интеллект и воля соединяются в процессе познания, только когда Бытие тождественно Единому, в одной единственной «искорке», которая освещает все возможные пути понимания, желания, жизни.

### III. Опыт духовной жизни и учение св. Григория Паламы о Боге, человеке и Божественных энергиях

Дан Хитоу

Ясский университет имени Александра Иоанна Кузы, Румыния  
dan811@yahoo.com

#### ЗНАЧЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ В УЧЕНИИ ПАЛАМЫ<sup>478</sup>

Григорий Палама разработал реалистичное учение сверхъестественного знания, независимого от какого-либо чувственного опыта, знания, данного целостному человеку, состоящему из души и тела. Палама противопоставляет сверхрациональное знание гуманистическому рационализму Варлаама, его оппоненту по нескольким известным дискуссиям. Паламитский смысл понятия *энергия* явился межевой вехой в утверждении его решительного реализма. *Божественные энергии* не есть вещи, отличные от предельной «вещи», которая была бы сущностью Бога. Благодать не есть объект, с помощью которого Бог воздавал бы его творениям, но сама манифестация Его Жизни.

*Ключевые слова:* энергия, причастие, союз, знание, испытание, реализм, реальность, сверхсущность

*Dan Chițoiu*

#### The Meaning of Reality in Palamite Doctrine

Gregory Palamas developed a *realistic doctrine of supernatural knowledge*, independent of any sensible experience, a knowledge given to the whole human, soul and body. Palamas oppose a supra-rational knowledge to the humanist rationalism of Barlaam, his opponent in several famous controversies. The palamite signification of *energeia* was the landmark in supporting his strong realism. *Divine energies* are not things different from an ultimate 'thing' that would be the essence of God. Grace is not an object with what God would reward his creatures, but the very manifestation of *the Living One*.

*Keywords:* *energeia*, participation, union, knowledge, tryout, realism, reality, superessence

#### 1. Современные дискуссии о реальности: вопрос о природе феномена.

В последние десятилетия развернулись интенсивные дебаты о том, как можно понять природу реальности, дискуссии, происходящие из различных точек зрения и научных дисциплин, в том числе физики, математики, астрономии, но также философии и социальных наук. Это обусловлено кризисом понимания и необходимостью парадигм, соответствующих новым открытиям в науке и складывающегося объяснения явлений в философии. Понятие реальности приобрело иное описание в Новое время, потому что наука теперь считала эксперимент в качестве основного способа выяснения того, что реально. Уже с периода позднего Ренессанса (Леонардо да Винчи является лучшим примером) интерес к феноменальности мира изменился, явление начали

---

<sup>478</sup> Перевод с английского языка О.Э. Душина.

рассматривать как свойство материи. Современная наука была основана на интересе к свойствам, демонстрируемым явлениями, и эксперименте, который стал критерием верифицируемости и обоснованности в описании и каталогизации неизменных качеств феноменальных объектов или процессов. На основе такого понимания реальности, описываемой в качестве суммы явлений (или свойств), которые можно наблюдать и измерять, и которые могут быть предметом эксперимента, был очерчен контур объясняющей парадигмы современной науки. Эта объясняющая модель оказала решающее влияние на развитие современного мира. Общее понимание реальности многим обязано этой объясняющей модели. Но в силу требования объективности, которое присуще этому описанию реальности, понимаемой как состоящей только из опытно измеримых явлений и, следовательно, рассматриваемой как более или менее описанной и понятой, стали считать, что это действительно реальность. Эта описательная парадигма предполагает, что все рационально объяснимо, предложенная концепция рациональности была сформирована в эпоху Просвещения и принципиально ориентирована на математическое исчисление. «Рациональное» — это то, что может быть схвачено в математической формуле. То, что выпадает за рамки рационального (математического) объяснения, просто не может рассматриваться в качестве имеющего реальное существование. Так современное объяснение предлагает не только целостное видение существования, но претендует и на то, чтобы установить возможные рамки понимания реальности. Природа феномена рассматривалась как нечто принципиальным образом понимаемое: феноменальность происхождения представлена повсюду стабильным и определяемым наличием материи/энергии. За явлениями есть материя и/или энергия, сферу феноменальности следует понимать скорее как выявление свойств материи/энергии. Но двадцатый век привнес серьезный кризис в такого рода объяснение, особенно в объяснение того, что мы называем природой реальности. Проблема в том, как обрести эффективный доступ к явлениям, так или иначе выходящим за субъект-объектную оппозицию. Видение мира, созданное классической наукой, было связано с материей, конституирующей мир в качестве мириады простых элементов, атомов или частиц, которые все находятся в определенных отношениях с помощью полей. Классическая точка зрения также постулировала, что взаимодействие между элементами осуществляется с помощью сил, которые уменьшаются, когда расстояние увеличивается. Предположение, включенное в такое исследование, состоит в том, что полное познание частей реализует целое, что фундаментальным образом все есть не что иное, как соединение частей, предположение, которое описывает наилучшим образом эту обширную перспективу. Вовлечение математики в физику модифицирует понимание мира, устраняя чувственное, конкретное в пользу только таких характеристик, которые считаются необходимыми для объекта, только тех свойств, которые подвергаются описанию с математической точки зрения. Реальность, описываемая классической физикой, является чем-то независимым, то есть: измерения не смешиваются с явлениями. Этот тезис стал центральным тезисом всей современной науки, и это было также значением *объективности*.

Но определенные уровни реальности, в частности, квантовые уровни, не могли быть подвергнуты классическому объяснению, данному наукой, осно-

ванной на логическом формализме, таким образом, возникла необходимость прибегнуть к альтернативным пояснительным моделям. В третьей декаде прошлого века произошло серьезное нарушение в *парадигме физического реализма*. В настоящее время в квантовой физике встает вопрос о реальности в довольно неконструктивном смысле. Роль, предназначенная этому «нечто», предполагает присутствие полноты, целостности, тезис, абсолютно не известный классической физике. Теория квантового поля опровергает перспективу классической физики главным образом потому, что частицы больше не играют роли конституирующего материала Вселенной; единственная реальность, которая может быть понята, которая образует основную реальность, есть «нечто». Есть такие понятия, как неотделимость и не-локализуемость, указывающие на эту модель реальности. Теория неотделимости постулирует, строго говоря, что нет отдельных объектов. Наши чувства не обнаруживают реальную основу Вселенной. Появляются драматические отличия от классической концепции мира, в настоящее время требуется целостное видение, также как необходимость отказаться от объективного языка. Это резкое изменение видения имеет многочисленные последствия, одним из самых радикальных является именно необходимость использовать другой язык. Речь идет не просто об адаптации понятий, с которыми физики работают для того, чтобы смоделировать их теории: изменение касается всей картины мира, которую ввела классическая онтология. Для того чтобы обозначить это «нечто», был введен термин «реальность», хотя имеются дискуссии относительно концептуальной семантики. Реальность рассматривалась в качестве того, что абсолютно независимо от наших возможных путей познания, к чему мы имеем доступ. Но в настоящее время понятие реальности стало включать в его смысловой оборот представление, что мы строим то, что не является независимым от нас.

Таким образом, статус того, что называется явлением в физике, стал действительно проблематичным. Предельная природа явления была связана с понятием реального. Самое радикальное значение понятия реальность называется «реальным», когда речь идет о реальности, независимой от ума.<sup>479</sup> Было установлено еще одно различие между «реальностью» и «реальным», учитывая тот факт, что реальность была бы только тем, что попадает в поле нашего опыта и способностей реального или виртуального исследования, в то время как реальной являлась бы лишь та реальность, которая находится за рамками данной возможности познания. В связи с такого рода дистинкцией была сформулирована концепция высшей реальности, посредством которой был обозначен предел, граница, что наши знания со всеми подручными возможностями являются выше реального в определенный исторический момент. Высшая реальность не имеет определенного содержания, но она всегда конституируется исходя из определенной стадии человеческого знания и понимания. В связи с крайней необходимостью объяснения, продуцируемого парадигмой кризиса в современной квантовой физике, также как и в космологии или в науках о жизни, полемика четырнадцатого века в Константинополе о природе знания и реальности может привести захватывающие решения. В самом деле, эта полемика, противопоставляющая Варлаама и Григория Паламу, подразу-

---

<sup>479</sup> D'Espagnat, Bernard. *On Physics and Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. P. 28.

мевала конфликт между двумя гносеологическими и антропологическими парадигмами. Ключевым аспектом различия была роль чувств и всего тела в познании, особенно в познании высшей реальности.

## 2. Исихастские споры и паламитское использование термина «*energeia*»

Варлаам как один из представителей прирожденного эллинизма Южной Италии был очень хорошо принят византийскими гуманистами XIV века и аристократическими кругами, когда он появился в Константинополе. Он прибыл, в частности, с намерением изучить Аристотеля на основе оригинальных греческих текстов. В то время за фасадом кажущейся сплоченности в Константинополе возникла напряженность между покровителями эллинизма, стремившимися восстановить философскую традицию неоплатонизма, придавая ему большую автономию по отношению к христианской доктрине и духовности (известные в качестве «гуманистов»), и защитниками мистической и аскетической исихастской теологии, основанной на христианской традиции. Для византийских гуманистов попытка Варлаама решать богословские вопросы с чисто философской точки зрения была привлекательной, поскольку она способствовала их интересам. Используя апофатическую теологию Дионисия, Варлаам утверждал агностическое отрицание возможности для *theognosia* в познании Бога. Добавляя к этому аристотелевский аргумент, что божественное превосходит все доказательства, Варлаам выдвигает себя в качестве грозного противника исихастов. Варлаам придерживается того, что греческие философы исключили возможность какой-либо демонстрации божественного, потому что их основополагающее убеждение состояло в том, что божественное превосходит человеческий разум. В рамках того, что древние обрели через созерцание, мы можем достичь ныне через изучение и усердием. Через диалектический силлогизм мы можем логически прояснить простые и неполные впечатления, воспринимаемые философами через божественную иллюминацию. Более того, только диалектический силлогизм может справиться со всеми вещами, даже со знанием божественного. Обученный и увлеченный изучением светских наук может очистить понимание души и привести к ее ассимиляции с божественным архетипом. Это есть *theognosia* по аналогии (*analogia entis*), аналогия существования между сотворенными сущими и духовными, архетипическими идеями, присущими Богу. Этот аналогический способ предоставляет человеческому разуму возможность проникновения в бытие Бога через изучение сотворенной реальности. Предпочтение Варлаамом диалектических силлогизмов как способа доступа к познанию божественного предоставило ему возможность редуцирования богословия к философии.

Критика Варлаамом метода исихастской молитвы предполагала несколько допущений. На антропологическом уровне он придерживался теории, основанной на платоническом спиритуализме; его обвинения подразумевали ожидаемую идентификацию сверхъестественного с нематериальностью. На гносеологическом уровне сам факт рассмотрения человеческого тела как вместилища благодати казался Варлааму невыносимым злоупотреблением. Потому что «возвращение к себе» в рамках исихастского метода понималось не только в духовном смысле, но и телесно: тело участвует в акте познания. Варлаам придерживался того, что доступ к высшей реальности может быть *толь-*

ко актом разума, опосредованным иерархией сущих. На онтологическом уровне Варлаам следовал тенденции, которую он унаследовал от эллинизма, презирать материю и противопоставлять материальное духовному.

Григорий Палама разработал в ответ *реалистическую доктрину сверхъестественного знания*, независимого от какого-либо чувственного опыта, но знания, которое было дано целостному человеку, состоящему из души и тела. *Агностический номинализм* Варлаама (подразумевавший, что нет никакой возможности прямого знания о реальности Бога) стал попыткой выразить реакцию на *интеллектуальный реализм* Фомы Аквинского. И ответ Паламы был опять же формой реализма, но другого рода реализма, *экзистенциального реализма*. Так что если мы можем выделить здесь две версии реализма (Аквинского и Паламы), я считаю, что тот, который был высказан Паламой, явился *более сильной версией реализма*. Я постараюсь объяснить, почему Палама противопоставляет не духовное материальному, а *сверхъестественное сотворенному миру*. С его точки зрения сверхрациональное познание должно быть более предпочтительным, чем рационализм Варлаама.<sup>480</sup> Он утверждает, что люди как сотворенные существа ограничены их собственным сотворенным статусом, но когда они выходят за рамки их статуса, сообщаясь с Богом через божественные энергии, они *участвуют* в несотворенной жизни. Познание Бога не требует какой-либо экстернализации между субъектом познания и познаваемым объектом, но являет собой *единство* в несотворенном свете; человек не обладает сотворенной способностью, с помощью которой он может видеть Бога; иметь видение Бога становится возможным потому, что Бог соединяется с человеком, делясь знанием, которое Он имеет о Себе. Всякое откровение, всякое участие, всякое обожение является, таким образом, свободным актом живого Бога: *божественной энергией*. Важно подчеркнуть, что спор между Паламой и Варлаамом был одним из исключительно трудных из-за двух различных видов использования одних и тех же философских идей и терминологии. Варлаам следовал классическому греческому применению: концепции, абстракции, идеи, сформированные из логических умозаключений. Это версия *рационально-демонстративного отношения*. Но Палама был вынужден использовать язык иным образом, потому что он должен был описать конкретный и непосредственный мистический опыт, поэтому он с необходимостью использовал философские термины и понятия, как знаки, как указатели. Это версия *отношения, основанного на опыте*.

Именно поэтому Палама обнаруживает себя в ситуации переобозначения снова и снова смыслов некоторых терминов. Он чувствует, что он должен делать это, чтобы прийти к согласию с непосредственным переживанием Бога через видение «света», Палама ясно осознает, что любое использование языка может быть только «указанием», а не описанием. Он рассматривает термины «свет» и «тьма» как взаимно адекватные: «свет обозначает высший положительный характер опыта», «тьма указывает на ее радикальную трансцендентность по отношению ко всему тому, что мы знаем».<sup>481</sup> Палама неоднократно

<sup>480</sup> Meyendorff, John. *A Study of Gregory Palamas* / transl. by George Lawrence / Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998. P. 204.

<sup>481</sup> Palamas, Grégoire. *Défense des saints hésychastes / Introduction, text critique, traduction, et notes par Jean Meyendorff / Louvain: «Spicilegium sacrum lovaniense», 1959. P. 234.*

повторяет, что, говоря о божественной реальности, мы не можем утверждать с абсолютной достоверностью, но только посредством символа, образа и аналогии.<sup>482</sup> Дискурс Паламы имеет некоторую двусмысленность, и основанием этого является то, что его дискурс следовал апофатическому пути, основной линии всего восточного богословия. Более того, мы можем говорить о «преднамеренной дестабилизации» теологического языка, потому что богословский язык, концептуализируя опыт переживания сотворенными существами Бога, должен также обратить внимание и осознать свои недостатки. Никакая достойная концепция Бога не может быть достигнута только через интеллект, поскольку истинное знание о Боге исходит от Бога, ведет к Богу, и соответствует Богу. Паламитское значение *energeia* стало вехой в поддержку этой версии сильного реализма. Ища правильного понятия для света Преображения, Палама решает использовать концепт Аристотеля *energeia*.<sup>483</sup> Первоначально Аристотель использует термин, восприняв его от Платона: Платон устанавливает различие между обладанием (*ktēsis*) и использованием (*hrēsis*) вещей.<sup>484</sup> С Аристотеля утверждается дистинкция не между обладанием и использованием в целом, но между применением и владением умением или способностью души. Необходимо отметить, что Аристотель допускает существование нескольких уровней реальности. Размышление Аристотеля состоит в том, что если человек является простым существом, то единственное собственно человеческое дело заключается в достижении истины; с другой стороны, если человек состоит из нескольких способностей, его надлежащее дело то, которое является самым высоким среди них. Следовательно, тот, кто активен в мышлении, живет и существует больше, чем тот, кто не действует так, и хотя наивысший уровень реальности не описывается как актуальность (*energeia*), утверждается, что человек, который находится на самом высоком уровне реальности, в подлинном смысле активен (*energie*).<sup>485</sup> Понимание *energeia* как деятельности может таким образом приобрести ее техническое значение: *действительности*.<sup>486</sup>

Для Аристотеля, *energeia* есть такой вид деятельности, который имеет его собственную цель и может существовать только в исполненном состоянии. Это и причина субстанции, и совершенная реальность, независимо от проявлений, которые она приобретает. По всем этим основаниям Аристотель обнаруживает *energeia*, достойную самого высокого именованного, которое он может ей дать, а именно божественности. Используя понятие *energeia* для того, чтобы установить отличие от сущности или природы, Палама проследует очень осторожно, потому что богословская лексика того времени была слишком глубоко пронизана эссенциалистскими категориями греческой философии. Палама считает, что использование *energeia* необходимо для того, чтобы выразить экзистенциальную реальность Высшего Бытия. Как это ни парадоксально, в контексте использования этого понятия византийский автор был одновременно включен в

<sup>482</sup> Ware, Kallistos. *The debate about Palamism // Eastern Churches Review* 9 (1977). P. 53.

<sup>483</sup> Bradshaw, David. *Aristotle East and West—Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 231.

<sup>484</sup> Plato. *Euthydemus*. 280 b-e.

<sup>485</sup> Aristotle. *Protrepticus*. B 86.

<sup>486</sup> Bradshaw. *Op. cit.* P. 5.

процесс освобождения телогического дискурса от традиционных философских категорий Аристотеля в связи с их неадекватностью для выражения тайн божественного общения с человеком. Например, Палама отказывается называть энергии «качествами Бога», потому что понятие «качество» не может никоим образом вместить измерение свободы, в то время как эти энергии являются выражением суверенной Божьей воли. Доктрина имманентных энергий предполагает интенсивное динамичное наблюдение отношений между Богом и миром. Весь космос есть огромный горящий куст, пронизанный, но не поглощенный несотворенным огнем божественных энергий. Эти энергии демонстрируют, что «с нами Бог». Они являются Божьей силой в общем деле с человеком, жизнью Бога, в которой участвует человек.<sup>487</sup> Богословие Света Паламы — это не та теология, которая использует рациональные понятия, чтобы выразить абстрактные реалии, а, наоборот, апофатическое выражение мистического опыта, кульминация которого состоит в созерцании Бога.<sup>488</sup>

Тем самым, мы можем лучше понять использование понятия Григорием Паламой, объясняя критический аспект его учения: значение высшей реальности (другими словами, того содержания, которое может быть придано понятию реальности, когда целью является описание трансцендентного). При обсуждении божественного света (в качестве *energeia*) Палама утверждает, что он является *естественным символом*, отрицая, что он *сотворенный символ*. Аргументация состоит в том, что естественный символ всегда сопровождает то, что он символизирует, и его существование зависит от него, как полярное сияние сопровождает закат, а тепло сопровождает силу горения огня ввиду природной связи.<sup>489</sup> Если *energeia* или божественный свет имеет этот смысл, тогда то, что мы называем естественной (или физической) реальностью имеет гораздо более широкое значение. Физическая реальность не является статической, инертной, но материей плюс энергией: она есть нечто, что можно описать как активный живой процесс, где мы обнаруживаем присутствие и интенциональность Личности и при этом в естественном пространстве. С другой стороны, мы можем констатировать, что в этом описании высшая реальность конституируется опытом в его самом радикальном значении: высшая реальность есть человеческий опыт несотворенных энергий. Любое положение, которое бы выходило за рамки содержания этого опыта, такое как непосредственное знание сущности, отвергается. В то же время отвергается и гносеологический пессимизм агностицизма: Высшая Личная Реальность не есть нечто, что не может быть известно в связи с её трансцендентностью, потому что она дает о себе знать через её проявления, называемые *energeia*. В случае Бога, природа или *physis*, из которых божественная энергия истекает, есть сущность (*ousia*) Бога, в то время как ипостась, использующая энергию, в этом случае тройственна, так как лица Троицы всегда действуют вместе. «Следствием» энергии (*energima*) является результат деятельности Бога в сотво-

<sup>487</sup> Ware, Kalistos. *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction* // *Eastern Churches Review*. 7 (1975). P. 121.

<sup>488</sup> Dom Clement Lialine. *The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity* // *The Eastern Churches Quarterly* 4. P. 282.

<sup>489</sup> Palamas, Gregory. *Triads* / trans. by Nicholas Gendle / New York: Paulist Press, 1983. P. 108.

ренном мире. Таким образом, имеется существенная разница между *energeia* и *energima*: *energima* как следствие Божьего действия является частью сотворенного порядка, а энергия, которая доводит его до бытия, производит себя несотворенной и вечной.<sup>490</sup>

### 3. Высшая Реальность: «Сверхсущностная Сущность» и «Нечто»

Палама выбирает для обозначения радикальной трансцендентности недоступного аспекта Высшей Реальности, квалифицируя «сущность» со «сверхсущностью».<sup>491</sup> Это способ объяснения вертикального отношения между Богом и сотворенным сущим, завершающийся в обожении. Иерархия Божьих ноэтических, лингвистических и опытных отношений с тварным миром иллюстрирует взаимодействие между Божьей доступностью и недоступностью. Объект видения в обожении является «технически» недоступным по той причине, что как сотворенное сущее он не может приблизить божественные энергии. Обожение требует «несотворенности» и выходит за рамки ощущений, мышления и всех форм познания. Божественный свет превосходит все сущее, все сотворенные вещи. Обоженный субъект «видит» божественный свет в той мере, в которой субъект является «несотворенным», но никакое знание не следует из этого состояния. Ноэтическая доступность Бога уменьшается, в то время как его опытная доступность повышается. Сверхсущностная сущность Бога выходит за недоступность и доступность божественных энергий. Само имя «Бог» относится к обоживающей энергии. Божественная сверхсущность, тем не менее, есть «более чем Бог», более чем энергетическое откровение Бога, и она существует за пределами всяких утверждений и отрицаний. Бог есть и «Бог», и сумма имен, приписываемых Богу, основанных на божественных энергиях, и «более чем Бог», сверхсущностная божественная сущность.<sup>492</sup> Существует не-бытие в трансцендентности, которое доступно сотворенным существам, когда они являются несотворенными, не-бытие, которое не является божественной сущностью; сверхсущностная сущность Бога превосходит даже это не-бытие. Когда сотворенное сущее пересекается с несотворенным измерением, оно испытывает и непосредственное присутствие Бога, и Божью неопостижимость. Помимо этого, однако, до сих пор находится *Hypertheos*, то «более чем Бог», абсолютная недоступность сверхсущностной сущности Бога.<sup>493</sup> Множество божественных проявлений не может повредить единству Бога, потому что Бог находится за пределами категорий целого и частей. Оставаясь непознаваемым в Своей сущности, Он открывается в полном объеме в каждой энергии, как живой Бог. Бог в силу Его простоты полностью присутствует в Его сущности и в Его энергиях — в этом смысле Палама дает ясный ответ относительно проблемы связи между абсолютным божественным и миром. Между Богом и Его творениями *нет независимой реальности*, но Сам Бог через

<sup>490</sup> Ware, Kalistos. *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction* // *Eastern Churches Review*. 7 (1975). P. 131.

<sup>491</sup> Palamas, *Défense des saints hésychastes*, 657.

<sup>492</sup> *Ibid.* P. 662.

<sup>493</sup> Thomas L. Anastos, *Gregory Palama's Radicalization of the Essence, Energies, and Hypostasis Model of God* // *The Greek Orthodox Theological Review*, 38. P. 349.

свободное снисхождение именно и есть реальность. Божественные энергии не суть вещи, отличные от высшей «вещи», которая была бы сущностью Бога. Благодать не есть объект, с помощью которого Бог вознаградил бы его творения, но само проявление Живого Бога.

Мы могли бы поразмышлять об аналогии между последними достижениями в науке (особенно в квантовой физике) и исихазмом относительно природы высшей реальности. Бернард Д'Эспанья в своей книге «О физике и философии» утверждает, что понятие реальности *per se* считается совершенно независимым от нашей способности познания и коррелирует с гипотезой, что мы имеем прямой доступ к тому, что мы называем реальностью (что мы можем высказать нечто истинное о ней). Но ряд ученых и философов науки придерживаются того, что концепция реальности включает в ее семантическую сферу *также* представление, опирающееся на то, что не зависит от нас (основываясь на явлениях, т. е. человеческом опыте, который может быть построен без непосредственной отсылки к реальности *per se*). Понятно, что современная семантика понятия реальности на самом деле содержит две основных версии, соответствующие реалистическому описанию и репрезентационному подходу. Эти две версии конфликтуют друг с другом.<sup>494</sup> Но важно отметить, что понимание Паламой возможностей познания высшей реальности *превосходит* эту дилемму. Потому что, как я уже сказал, нет никакой необходимости постулировать независимую реальность между Богом и Его творением: сам Бог *есть* эта реальность. Вот почему она имеет исключительное значение не только для теологии и философии, но также может предложить модель для нашего научного понимания мира. Именно это, согласно Д'Эспанья, особенно актуально: вопрос, который сейчас играет важную роль в физике, есть вопрос относительно «реальной природы» того, что на довольно неконструктивном языке называется «Нечто». Эта роль, приписываемая «Нечто», предполагает полноту, единство целого, является совершенно чуждым понятием для умов классических физиков.<sup>495</sup>

Кроме того, мы должны отметить, что исихазм отличается от других духовных практик, по крайней мере, принятых в христианстве, тем, что он подчеркивает опыт в форме эксперимента: предполагается, что он должен быть методом с критерием верифицируемости и подтверждения. Метод работает, если он направляет нас к высшей реальности, или, на языке исихазма, с привлечением несотворенных энергий. В экспериментах решающим (критерий истины) является то, что обеспечивается «апелляцией к опыту». В современной науке это достаточно ясно; но я хочу заявить, что также и в исихазме имелось такого рода требование; это очевидно, когда Палама в ожесточенных спорах со своими противниками обычно призывает обращаться к опыту как к критерию.

#### 4. Заключение

Описание реальности является сложным, потому что мир есть динамическое место взаимодействия и имеет пластичность или способность непрерывного тонкого изменения на его самом глубоком уровне. Природа явления рассматривается в восточно-христианской традиции в качестве результата

<sup>494</sup> d'Espagnat, *On Physics and Philosophy*. P. 14.

<sup>495</sup> *Ibid.* P. 17.

двух сопричастующих случаев, сотворенного (самый глубокий уровень в этом сотворенном компоненте явления называется *logoi*), но также несотворенного, и здесь есть наиболее сложные аспекты такого понимания явления. Мы можем обнаружить, что в прошлом веке возникла очевидная необходимость пересмотреть понимание реальности, основание состояло в провале традиционного описания мира и действительности. Но это объяснение кризиса оказалось гораздо более радикальным, чем это представлялось вначале. Возможность познания явления *как он есть* стала проблематичной, также как был понятен тот факт, что всякое посредничество в познании приводит в результате к некоторому искажению. Познание реальности *как она есть* оказалось самым трудным делом. Учение Григория Паламы предлагает радикальные ответы на возможность непосредственного доступа к явлению (как он может быть) и описанию природы феноменальности. И одним из решающих аспектов в этой доктрине было создание новых языков, новой концептуальности. Будущие исследования смогут обеспечить лучшее понимание конвергенции между паламитским исихазмом и наукой в интегральной точке зрения на реальность, это является идеалом, сформулированным Думитру Станилоэ,<sup>496</sup> когда он утверждал, что сегодня мы нуждаемся в интегральной духовности и в интегральном познании, преодолевающем всякую фрагментарность, исходящую из дисциплинарных подходов.

---

<sup>496</sup> Думитру Станилоэ (1903–1993) — румынский священник, который в XX веке обратил особое внимание на ценность учения св. Григория Паламы.

**Анна Палушинска**

*Люблинский Католический университет Иоанна Павла II, Польша  
anna.palusinska@kul.pl*

## **УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ КАК ОТВЕРЖЕНИЕ ОРИГЕНИЗМА**

Учение Григория Паламы может быть истолковано как отказ от антропологии платоновско-оригеновской, в частности, в его теории микрокосма и обожения. По Паламе, аргументация Варлаама основана на неверном применении логики и внешней философии к решению проблем веры и вводит странные орфические и платонические элементы в христианское мышление.

Anna Palusińska

### **Gregory Palamas' Doctrine as a Rejection of Origenism**

Gregory Palamas' doctrine can be construed as a rejection of the Platonic-Origen anthropology, particularly in his theory of microcosms and divinization. According to Palamas, the argumentation of Barlaam is based on invalid application of logic and external philosophy to solving problems of faith and introduces strange Orphic and Platonic elements to Christian thinking.

*Keywords:* Gregory Palamas, Origen, Thomas Aquinas, Platonic anthropology, hesychasm

Около 1130 г. в Константинополь прибыл Варлаам из Калабрии с целью, в частности, изучать комментарии к сочинениям Дионисия Ареопагита. Это дало начало паламитскому спору, который явился последним большим догматическим спором в Византии. Варлаам в своем тексте «Против мессалиан» атаковал монахов-исихастов и подверг резкой критике их убеждение, что исихастский молитвенный метод позволяет собственными глазами увидеть Фаворский свет, то есть нетварные Божии энергии. В защиту исихастов выступил Григорий Палама, ответив Варлааму в своем произведении «Триады».

Паламизм — это явление, имеющее огромное значение для восточного христианства. Он не только связан с духовностью исихазма, но также со всей мистической традицией греческой Церкви, с богословием Отцов, прежде всего Максима Исповедника.<sup>497</sup> Наследие Григория Паламы значимо по нескольким причинам.

Во-первых, как собрание идей, которые в средневековом искусстве Византийской Империи прервали с ренессансом Палеологов XIV века, вдохновляя художников второй половины этого столетия писать иконы в новой стилистике. Они отражали идеи исихазма: сюжеты из святой истории прервали свой повествовательный и иллюстративный стиль, который господствовал во время Палеологов и впитывал в себя классические мотивы. Они становились представлением «исихии» — тишины, останавливающими зрителя у иконы и ведущими его к созерцанию.

---

<sup>497</sup> См.: Meyendorff J. *A Study of Gregory Palamas*. London, 1964.

Во-вторых, паламизм вмещает в себя типичную оценку греческого научного наследия эллинской философии.<sup>498</sup>

В-третьих, доктрину Паламы можно понять как отвержение платоновско-оригеновской антропологии, прежде всего в его теории микрокосмоса и обожения человека.

В данной статье я попытаюсь доказать, что отрицание Паламой автономии философии открывает путь отвержению оригенизма в иудейско-христианской концепции человека.

Исихазм в Византии XIV века стал продолжением исихастской молитвы анахоретов и отцов-пустынников, которую развивали еще с IV века. Метод исихазма был описан в текстах, собранных под общим названием «*Филокалия*» («*Добротолубие*»). Исихазм — это метод, который готовит человека к встрече и к восприятию Бога путём «исихии» — внутренней тишины, отражающей познавательную неподвижность чувств и интеллекта, а также эмоциональную апатию.

Чтобы дать реальную основу, благодаря которой будет возможным обожение и испытание Бога в мистической жизни, Палама вводит известное различие на сущность Бога и Божие энергии, то есть Божественные действия.<sup>499</sup> Бог по своей сущности не доступен никакому человеческому познанию, не только из-за ограниченности и несовершенства человеческого бытия и его познавательных возможностей. Бог не доступен также потому, что сущность Бога онтически и эпистемологически трансцендентна и эта трансцендентность есть примета Божьей сущности. Абсолютная простота Бога и трансцендентность его сущности ставит человека по ту сторону пропасти, которая простирается между творением и Творцом. Человек не смог бы пройти эту пропасть и был бы обречён на видение лишь Божьих следов, заключённых в тварном бытии, если бы Бог не проявил себя и не разрушил своей абсолютной трансцендентности. Григорий Палама утверждает, что именно Божьи энергии, отражающие Божьи действия вовне, доступны человеку.

Божьи энергии — это благодать и слава Бога, которые, как и сущность Бога, не тварны, без начала, вечны и сверхъестественны.

Благодать эта является созерцающим всё её Божество адекватно, а не лишь символически. Божьи энергии, проявленные человеку, совпадают по естеству с Божьей сущностью, потому что если действие предметов вытекает из их природы, то действие сотворенных предметов будет иметь также сотворенный характер; так и Божье действие, Его энергия и благодать также будут иметь нетварный характер, определяющий Его действующую и познавательную сущность.

Варлаам, утверждая, что познать Бога невозможно, даже в мистическом созерцании исихастов, отстаивает тезис, согласно которому Бог абсолютно прост и недоступен никакому творению. Бог-Творец, правда, передаётся сотворенному миру, но это происходит только в области иерархии бытия, в которой над человеком возвышаются ступени чистых духов, Божьих интеллигенций, посредников в познании Бога. Чтобы удостоится познания Божьей

<sup>498</sup> См.: Runciman S. *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge, 2008.

<sup>499</sup> См.: *Triada III*, 1, 24.

сущности, человек должен был бы превзойти самого себя и стать ангелом, но и в этом случае он не возвысился бы до непосредственного созерцания Творца, так как даже ангелы не видят Бога в его сущности. Варлаам должен согласиться, что человек может испытать в экстазе и мистическом видении сотворенное, происходящее от Бога и открывающее Его, но как символ или знак, далёким и посредственным образом. Варлаам, усвоив мысль Дионисия Ареопагита, применяет её, чтобы доказать, что Бог есть начало и творец всего иерархизированного порядка бытия, в котором всякий носит след Творца, а любое чувственное бытие может быть воспринято человеком как символ нетелесного. Бог остаётся прост и неделим, Он выше бытия и познания.

Палама в ответ доказывает, что ограничение возможности непосредственной встречи Бога с человеком есть фактически ограничение Божьей власти над установленным порядком мира. Бог может непосредственно встретиться с человеком, так как сам Бог-Слово воплотился и принял человеческое тело, так сказать, опуская всякую иерархию бытия. Не будет чем-то неприличным для Божьей природы, чтобы тому же человеку явиться и с ним разговаривать.

Палама, продолжая мысль Максима Исповедника, ссылается на воплощение, которое разрушает философское убеждение о несовершенстве или даже грешности материи, к которой совершенный нравственно и онтологически Бог не может присоединиться.

Мысль Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина относительно христианского учения о воплощении защищает другую оценку материального мира.<sup>500</sup> Телесность не может быть злой сама по себе, если сам Творец считает достойным принять её и в ней проявить себя. Но принять не так как об этом говорят монофизиты или докеты, то есть временно, с виду, или так она немедленно будет впитана совершенной Божьей Сущностью Спасителя. Принятие телесности вместе с её ограничениями происходит через ипостасное подлежание в Ипостаси Бога-Слова, таким образом, что человеческая природа вместе с её плотью становится отражением личности Христа-Логоса.

Итак, материальность приобретает новое значение, человеческое тело становится элементом проникнутым Божьими энергиями, как говорит Палама, «становится обожествленным».

Палама в «Триадах», которые являются систематической и подробной апологией исихастского метода, даёт своё видение того, что такое философия и как христианин должен оценивать греческую философию, а также всякое светское учение. Резко сопротивляется автономии философии, так как, по его мнению, она ведёт к позициям, противоположным законам веры, которые составляют критерий истинности философских убеждений. По мнению Паламы, примером такого употребления, а вернее злоупотребления философией, являются взгляды Варлаама, касающиеся исихазма.

Палама утверждает, что доступ к истине возможен лишь благодаря духовному знанию, которое отражает христианское видение действительности и стоит выше философского учения языческих греков. Для Паламы ценность философии очень ограничена, потому что естественный ум познает предметы в своём естественном пространстве и, будучи без внешнего сверхъестествен-

---

<sup>500</sup> *Iohannes Damascenus. De Imaginibus Oratio I // Patrologiae cursus completus. Series graeca. J.P. Migne 94, 1231–1283.*

ного критерия истины, может найти для каждого убеждения противостоящее мнение. В результате философские системы редуцируются, а множество позиций древних философов доказывает бесполезность философии в исследовании истины. Такова оценка философии у софистов, ее исход — эпистемологический и нравственный релятивизм. Зато для византийского богослова это дает основание для отвержения абсолютной автономии ума и окончательного характера раскрытых истин.

Палама соглашается, что философия может обладать некоторой ценностью, например, в качестве умственного опыта, но не ценит это слишком высоко, зато он усматривает реальную для христиан опасность в философствовании, ведущую часто к утверждениям противостоящим доктрине Церкви, доказательством чего являются взгляды Варлаама, опровергаемые в *Триадах*. Философия, в отличие от естественных наук, которые исследуют действительность в определённом аспекте, отвечает на самые общие, самые главные вопросы. Следовательно, она может предлагать человеку конкурентную концепцию Бога, человека и создания. Варлаам усматривает опасность в философии и пытается включить в единое представление мира, как внешние философские знания, так и богоявление. По его мнению, ум — это Божий дар. Ум и вера ищут одной и той же истины. Палама вполне определенно отвергает мнение византийских гуманистов, которые пытаются найти место для философии в христианской культуре, о том, что не только светские люди, но и монахи должны знать учение греков, то есть философию, чтобы избежать невежества, от которых происходят страсть и грех.<sup>501</sup> Это ярко отражается в *Триадах*. Именно благодаря философии человек может узнать Бога, потому что Бог доступен только через тварное. Исследуя сотворённый мир, человек раскрывает Божью идею, воплощённую в этом мире в виде законов, следовательно,

---

<sup>501</sup> «Услышав от некоторых людей, что внешней мудрости надо искать и монашествующим, так как без нее нельзя избавиться от незнания и ложных мнений, и, даже достигнув высшего бесстрастия, человек не придет к совершенству и святости, если не наберется знаний отовсюду, особенно из эллинской науки; что эта наука, подобно откровению пророков и апостолов, тоже есть Божий дар, от нее в душе возникает знание сущего, она оттачивает познавательную способность, якобы высшую силу души, и избавляет душу от всякого зла, поскольку любая страсть вырастает и укореняется тоже от незнания; что наука ведет человека даже к познанию Бога, поскольку де нельзя познать Бога иначе как через Его Творения, — услышав такое, я, правда, не очень-то поверил, ведь уже мой малый опыт монашеской жизни показал мне совсем противоположное, однако возразить им не смог, потому что говорят они как-то очень уж возвышенно: “Не просто любопытствуем мы о тайнах природы, измеряем круг небес, исследуем упорядоченные движения светил, их схождения, расхождения и восхождения, схватываем вытекающие отсюда последствия и тем гордимся, — нет, но поскольку законы сущего заключены в божественном, первом и творящем уме, образы же этих законов есть в нашей душе, мы стремимся достичь их познания, чтобы приемами различения, умозаключения и разложения избавиться от печати невежества и таким путем при жизни, как и после смерти, хранить в себе подобие Творцу”» (*Triades I, 1, 1*). [Русский перевод: Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолствующих* / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова (В.В. Библихина). М.: Канон, 1995. С. 5–6 (История христианской мысли в памятниках)].

мир становится познаваемым. Человек, познавая умом, подражает Божьему интеллекту и осуществляет свое сходство с Творцом.

Отвергая такой взгляд, Палама является выразителем типичного для византийского образованного монашества положения, согласно которому научную традицию греков знают, но считают ее языческой, абсолютно бесполезной в монашеской жизни, и даже вредной для духовной жизни.

Для Паламы рассуждение Варлаама, которое или полно противоречий или ведет к ереси, что он подробно доказывает в полемических трудах, является доказательством неоправданного употребления логики и эллинской философии в рассуждениях о делах веры.<sup>502</sup>

Палама идёт дальше, указывая, что философия, представителем которой является Варлаам, не только не может без Божьего озарения раскрыть истину, но лишена внутреннего знания как окончательного критерия, и вводит в христианскую мысль чужие, орфическо-платоновские элементы, которые в важных пунктах модифицируют и извращают утверждения, являющиеся основными для христианской веры. Проблема сопоставления элементов платоновской антропологии, вошедшей в христианскую восточную традицию главным образом благодаря Оригену, с антропологией иудейско-христианской стала особенно заметной в дискуссии об исихастской молитве и обожении.

Антропология Оригена сложилась под явным влиянием идей среднего платонизма и включает его главные положения.<sup>503</sup> Платоновская концепция разумной души как абсолютной и автономной сущности была ассимилирована Оригеном и употреблена в христианском богословии. Человек, по мнению Оригена, это не психофизическое целое в понятии Аристотеля, так как телесность и чувственное познание есть результат падения духов и орудие их оправдания. Ангелизм антропологии Оригена поддерживает платоновское разделение двух порядков: интеллектуального и чувственного. Чувственное познание не может быть источником интеллектуального познания, следовательно, разумная душа не дается в чувствах, чтобы созерцать неизменяемые и бестелесные идеи.

Евсевий Кесарийский в своём *Послании к Констанции*<sup>504</sup> использует концепцию Оригена и предлагает своеобразную христологию, которая подходит к воплощению Христа как лишь историческому событию. Земное тело Христа — это только инструмент, который Логос употребляет в истории Спасения, но которое теперь надо отбросить.

Напомню, что письмо Евсевия стало ведущим текстом византийских «иконоборцев», пытавшихся убедить, что невозможно художественно представить Христа, не впадая в ересь.<sup>505</sup> Они утверждали, что хотя Христос во время воплощения приобрел человеческое тело, но оно существовало лишь

---

<sup>502</sup> См.: Yangazoglou S. *Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas // Greek Orthodox Theological Review* 41 (1996). P. 1–18.

<sup>503</sup> См.: Crouzel H. *Idées platoniciennes et raisons stoïciennes dans la théologie d'Origen // Studia patristica* 18 (1983). V. 3. P. 365–383.

<sup>504</sup> Eusebius Caesariensis. *Epistula ad Constantiam Augustam // Patrologiae cursus completus. Series graeca*. J.P. Migne, 20, 1535–1549.

<sup>505</sup> См.: Florowski G. *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy // Church History* 19 (1950). P. 77–96.

как внешняя одежда, как инструмент, которым Христос пользовался, но оно не принимало участия в достоинстве и славе Бога, а было лишь временным состоянием, необходимым из-за нашего телесно-духовного статуса, будто как некоторое дидактически-терапевтическое средство для познания Божьей действительности.<sup>506</sup>

Итак, представление телесного Христа является представлением позорным, отнимающим у Бога принадлежащую ему славу. Это мнение было связано с резким противопоставлением изменяющегося материального мира миру бестелесному и познаваемому разумом, который и есть суть существования и познания чувственного мира.

Человек же, чтобы подтвердить свою принадлежность вечному и благородному духовному миру, должен пожертвовать своей телесностью и чувственностью. Телесность человеческой сущности мешает подлинному человеку — душе — в достижении истинного познания. Телесность надо отвергнуть и преодолеть, чтобы человек смог перейти к следующему временному этапу существования. Оригенизм предлагает, что единственное допустимое отношение человека к Богу таково, которое отрицает чувственную сущность, а единственной приемлемой молитвой является молитва, лишенная материальных знаков и символов. Духовное видение человека, которое легло в основу иконоборческой аргументации, было окончательно отвергнуто на II Никейском Соборе.

Христианский аскетизм, присущий монашеской жизни и распространенный в среде отшельников, отказался подтверждать платоновское пренебрежение телом и одобрять достижение мистического познания Бога путём разделения и сублимации высшей части разумной души. Однако Палама воспринимает человека в иной перспективе, чем Ориген. Согласно этой перспективе, к христианской догматике не добавляется дуализм тела и души, но при поддержке веры оценивается и проверяется философское видение человека и Бога. Человек для Паламы до такой степени единое целое, что говоря об испытании Бога, в этот опыт также включается и тело человека. Защита ценности тела и человеческих чувств, защита телесно-духовного единства стала одной из главных точек преткновения в дискуссии с варлаамитами, а также с противниками учения об обожении.

Палама изменяет античную теорию микрокосмоса под влиянием библейского образа творения. В греческой философии и Платон, и Плотин считают человека микрокосмосом. Для Плотина человек является скрепой, которая связывает два уровня мира: телесный и духовный, поэтому можно говорить о человеке как о микрокосме, отражающем все элементы макрокосма. Палама, с виду провозглашая концепцию человека как микрокосма Плотина, вкладывает в неё другие переменные. Человек есть не только естество, содержащее в себе каждый вид действительности, но одновременно венец творения, существо, превосходящее всю среду сотворённого мира, и единственное, которое отражает в себе действительность Бога.<sup>507</sup> Для Паламы характерно и то, что он возносит человека выше ангелов. Это человек, а не ангел, более похож на Бога

<sup>506</sup> См.: Palusińska A. *Teoria ikony u Teodora Studyty i Nicefora*. Lublin, 2007.

<sup>507</sup> См.: Mantzaridis G.I. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

в связи с тройственностью своего познания, которое непосредственно отражает тройственность Бога. Человек обладает умом, чувствами и интеллектом, следовательно, исчерпывает все познавательные возможности. Ангелы же не обладают чувственным познанием, что для Григория является признаком несовершенства. И здесь вопреки всей неоплатоновской традиции ещё раз подчёркивается значение телесности и чувственности.

Можно попытаться сравнить антропологию Григория Паламы с философией Фомы Аквинского, конечно, при учете своеобразия византийской и латинской философско-богословских традиций. Фома, так же как и Палама, подчёркивает единство чувств и ума в человеке и противопоставляет его с одной стороны материализму, а с другой стороны ангелизму и спиритуализму, утверждая, что человеческая душа не самый низший ангел среди ангелов и не смесь ангела и животного.<sup>508</sup>

Паламитские споры — это дискуссии о возможности познания Бога и рассуждения о том, кем является человек? Есть ли он более дух, связь которого с Богом обусловлена отвержением презираемого тела и крайне аскетической жизнью, доступной только немногим, или же телесность — значительный элемент человеческого, который также принимает участие в общении с Богом в этой жизни. В этом разногласии Палама демонстрирует более оптимистические взгляды на положение человека, чем Варлаам, философия которого, в конце концов, ведёт к агностицизму. Мистика является невозможной, потому что Бог, будучи сверх-субстанциальным (*hyperousias*), не может уделить человеку познание, кто Он и какой Он. Бог для Варлаама в значительной степени является философским источником бытия, началом сотворения, чем Богом, который приобрёл человеческую природу, Спасителем человека, дающим обещание Воскресения.

---

<sup>508</sup> См.: Swieżawski S. *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Warszawa, 1983; Krąpiec M.A. *Jaczłowiek*. Lublin, 1991.

**Д.С. Бирюков**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
аэрокосмического приборостроения  
Русская христианская гуманитарная академия  
dbirjuk@gmail.com*

## **К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ И ОСОБЕННОСТЯХ ТЕМЫ ИЕРАРХИИ СУЩЕГО В ПАЛАМИТСКИХ СПОРАХ**

В статье, на основе найденного Ричардом Браунингом в рукописи Охон. Misc. gr. 120 отрывка из «Истории вкратце» Давида Дисипата, выдвигается предположение о времени возникновения полемики в паламитских спорах относительно характера иерархии сущего. Указывается на специфику учения об иерархии сущего Григория Паламы и Давида Дисипата.

*Ключевые слова:* Божественная сущность, энергии, причастность, иерархия сущего, платонизм, универсалии

*Dmitrij Birjukov*

### **On the beginning and features of the topic of the hierarchy of beings in the Palamite controversy**

The article suggests the time of beginning of the polemic concerning a nature of the hierarchy of beings in Palamite controversies on the base of manuscript Oxon. Misc. gr. 120 with excerpt from David Dishypatos's "History in brief" which was found by Richard Browning. Specificity of the teachings of Gregory Acindinus, Gregory Palamas and David Disipatus on hierarchy of beings is pointed out.

*Keywords:* Divine essence, energies, participation, hierarchy of things, Platonism, universals

Прежде всего, следует отметить, что тема иерархии сущего в паламитских спорах — в ее преломлении у обеих спорящих партий — восходит к парадигме, заданной в корпусе Ареопагитик. В Ареопагитском корпусе развивается учение не только об иерархии тварного сущего, имевшееся в предшествующей патристической традиции, но и — вслед за Проклом — учение об иерархии начал-универсалий, к которым это сущее причастует. В этом принципиальное отличие дискурса Ареопагита от общей линии предшествующей византийской традиции, в которой могла идти речь о логосах сотворенных существ или об иерархии сущего, но, насколько можно судить, не был распространен дискурс иерархии начал-универсалий.

Хотя Дионисий признает, что когда говорится о множестве начал сущего, речь идет о том, что каждая из них разъясняет различные аспекты промысла Единого Бога,<sup>509</sup> он реально различает начала, сущие до вещей, по причастию к которым существует все тварное сущее: (*Самоблагость*) — *Самобытие* — *Саможизнь* — *Самомудрость* — *Самоподобие* и др., и указывает, что эти

<sup>509</sup> Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах* V, 2. В «О Божественных именах» (XI, 6) утверждается, что эти причины не есть самосущие творческие сущности, независимые от Бога.

начала образуют иерархию по старшинству; причем, Самобытие, как самое старшее начало, является началом остальных начал.<sup>510</sup> Ареопagit уподобляет Самобытие единице, в каковой объединены остальные числа, чем дальше от нее, тем более разделенные и множасьщиеся,<sup>511</sup> и говорит об иерархии существ, причастных соответствующим началам.<sup>512</sup> Дионисий следует Проклу как в плане использования самой парадигмы иерархии универсалий — начал сущего, высшие из которых обнимают низлежащие, так и в описании самих этих начал. Прокл, ведя речь об иерархии начал (причин), к которым причастствует сущее соответствующего вида, говорит о том, что начало этой иерархии, после Единого, составляют *Бытие*, *Жизнь* и *Ум*.<sup>513</sup>

Итак, тема иерархии сущего стала активно обсуждаться в паламитских спорах, как мы предполагаем, в связи с учением антипаламита Григория Акиндина, который в отличие от своего предшественника по полемике с защищаемым Григорием Паламой учением о различении в Боге нетварной сущности и энергий и о божественности Фаворского света, Варлаама Калабрийского,<sup>514</sup> — учил о причастуемости Божественной сущности; а именно, согласно Акиндину, Божественной сущности причастны все существа иерархии

<sup>510</sup> «Ему все причастствует (*πάντα αὐτοῦ μετέχει*), и не от чего из сущего [Предсущий] не отстывает; и Сам существует до всего, и все в Нем стоит (ср.: Кол. 1, 17); и вообще, если что бы то ни было есть, то — в Предсущем, и мыслится, и сохраняется; и бытие представляется прежде других его причастий (*μετοχῶν*); и Само-по-себе-бытие старшее бытия Саможизни, бытия Самомудрости и бытия Божественного Самоподобия; и остальное, чему причастно сущее, прежде всего причастно Бытию; более того, все то, чему причастно сущее, причастно Самому-по-себе бытию; и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы Самим-по-себе-бытием. Таким образом, прежде всего Бог по праву воспевается от самого старшего (*τῆς πρεσβυτέρας*) из своих даров как Сущий. Ибо, преддымая и сверхдымая предбытие и сверхбытие, Он сначала создал Бытие вообще — имею в виду Само-по-себе-бытие, а затем с помощью самого Бытия создал все, что только есть из сущего. И все начала сущего причастуют Бытию (*τοῦ εἶναι μετέχουσαι*) и суть; и сначала суть, а потом — начала. И если хочешь назвать начало живых как живых, то это Саможизнь, подобных как подобных — Самоподобие, единящихся как единящихся — Самоединение, упорядоченных как упорядоченных — Самоупорядоченность, и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, — то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдешь, что Самопричастные (*τὰς αὐτομετοχάς*) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более — те, что им причастны» (Дионисий Ареопagit. *О Божественных именах V*, 5: PG 3, 820A–C). [Русский перевод: Дионисий Ареопagit. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника / пер. Г.М. Прохорова. СПб: Алетейя, 2002*].

<sup>511</sup> Дионисий Ареопagit. *О Божественных именах V*, 6.

<sup>512</sup> Дионисий Ареопagit. *О Божественных именах V*, 3.

<sup>513</sup> Прокл. *Начала теологии 101*; ср.: Он же, *Платоновская теология 3 (3)*.131.

<sup>514</sup> О том факте, что для Варлаама было не приемлемо учение о причастности Божественной сущности, см. свидетельство Дисипата: *История вкратце: 39–41* (пагинация по изд.: Candal M. *Orígen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato // Orientalia Christiana Periodica. 15 (1949). P. 85–124*), о том же говорится в деяниях собора июня 1341 г.

тварного сущего. Свидетельство о том, что это представление высказывалось Акиндином еще летом 1341 г., имеется в отрывке из сочинения «История вкратце о том, как получила начало лукавая ересь Варлаама и Акиндина», написанным другом и соратником Григория Паламы, монахом Давидом Дисипатом. Этот отрывок, содержащийся в рукописи Охон. Misc. gr. 120, был не учтен издателем «Истории вкратце» о. Мануэлем Кандадем,<sup>515</sup> он был обнаружен Ричардом Браунингом и опубликован в его издании *Ямбов против Акиндина* Давида Дисипата.

Приведем текст отрывка: «Опасаясь же, как бы ему не пришлось испытать участь Варлаама<sup>516</sup>, ибо он проповедовал то же самое богохульное учение, [Акиндин] прибег к иной хитрости — он не желал отвечать прямо, но говорил: «Оставь это! Не об этом сейчас речь, а о двубожии», — и тем самым совершенно утаивал свое нечестие. Если ему удавалось таким образом убежать и ускользнуть, то его скверна оставалась не изобличенной. Если же кто-нибудь продолжал настаивать и спрашивал: «Скажи мне откровенно и правдиво, как ты об этом мыслишь, ибо речь сейчас ни о чем ином [как именно об этом]», то тогда он пускал в ход еще один прием: утверждал, что [мыслит], «как учит Писание и святые», но это — не ответ, а явный и очевидный обман. Если бы эти [слова] были благовидным оправданием, то они пришлось бы по душе всем еретикам, когда святые отцы принуждали их выступать с оправданием их учений. Однако же, мы нигде такого не находим — еретики излагали свои учения ясно и отчетливо. Если Акиндину все же удавалось хотя бы так обмануть [оппонента] и избежать ответа, то его нечестие оставалось скрытым и неочевидным. Если же кто-нибудь принуждал его [ответить], говоря: «Скажи мне, что, по твоему мнению, говорится в Писании о свете Преображения,<sup>517</sup> и вообще, о Божественной благодати — тварна она или нетварна?», — то, теснимый [этим вопросом], несчастный вынужден был бы признать, что она (увы!) тварна, как он, в действительности, и полагал; однако, боясь, что христиане, услышав [это], тотчас побьют его камнями — ведь им известно, что за это был осужден сперва Варлаам, а затем и он сам, — говорил, что благодать и явленный апостолам свет нетварны, но думал при этом, что этот свет есть Божия сущность, как он многократно исповедовал и письменно, и устно. Ведь только сущность он признавал нетленной, и следовательно, он представлял Божественную сущность причастуемой и видимой — а это согласуется с учением мессалиан, давно Божией Церковью отвергнутым и преданным анафеме, — и причастуемой, при этом, не только разумным тварям, но также и неразумным, и даже

---

<sup>515</sup> См. указание на издание в предыдущем примечании. Это интересное свидетельство о роли Григория Акиндина в паламитских спорах не было учтено также издателем сочинений Акиндина и исследователем его жизни и учения Хуаном Надалем-Каньеллосом, см.: *Gregorius Acindynus. Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam // Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas. Turnhout, Leuven, 1995 (Corpus Christianorum. Series graeca, 31).*

<sup>516</sup> т. е. осуждение Варлаама Калабрийского в июне 1341 г.

<sup>517</sup> т. е. Фаворском свете Преображения Христа.

неодушевленным, что превосходит не только учение мессалиан, но и вообще всякое безбожие и нечестие».<sup>518</sup>

Из этого отрывка можно сделать вывод, что описываемые в нем события относятся ко времени между Константинопольскими соборами июня и июля 1341 г., когда Варлаам был уже осужден<sup>519</sup> (в этом, очевидно, и заключается «участие Варлаама» в связи с его проповедью «богохульного учения», о которой упоминается в отрывке), а Акиндин еще нет.<sup>520</sup>

Имеющееся здесь свидетельство о том, что Акиндин учил о том, что Божественная сущность является видимой, представляет собой, как нам кажется, риторический прием рассказчика, не более, утверждение же о том, что Божественная сущность является причастной для всего тварного сущего, достойно доверия, т.к. оно вписывается в богословское учение Акиндина, засвидетельствованное в других источниках. Так, в трактате *Большое опровержение Диалога православного с варлаамитом* 3.91 (Cañellas, 305–306) Акиндин обсуждает, каким образом может пониматься причастность сущности, и после упоминания о неприемлемом в богословском контексте понимании — в смысле восприятия причастующим сущим в свою природу природы причастуемого, он говорит о приемлемом понимании причастности сущности, в смысле того как, например, тело причастует душе, при том что каждое из них не принимает природы другого. Поэтому душа является одновременно причастуемой по своей природе и непричастной для тела; так же и Бог одновременно сущностно причастуем и непричастуем.<sup>521</sup>

В свою очередь, в противовес тезису Акиндина, согласно которому тварные сущие в меру своих природных способностей (каковых, согласно Акиндину, имеется определенная иерархия) причастуют Божественной сущности, Григорий Палама развивал учение о том, что тварные сущие причастуют не Божественной сущности и не просто Богу, но нетварным Божественным энергиям (благодати). Причем, Палама выделял два рода энергий: энергиям одного рода причастуют все тварные сущие в зависимости от места в иерархии природных способностей; энергии другого рода — «боготворной энергии» — причастуют сврехприродным способом обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны причастовать, помимо иных энергий, этой «энергии боготворения».

<sup>518</sup> Пер. А.В. Маркова (в печати) по изд.: Browning R. *David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byzantion*. 25–27, 1955–1957. P. 744.

<sup>519</sup> т. е. осужден на Константинопольском соборе 10 июня 1341 г.

<sup>520</sup> Григорий Акиндин был осужден на соборе в Константинополе, собранном в июле 1341 г.

<sup>521</sup> Позицию, подобную той, что разделял Акиндин относительно причастности Божественной сущности для всего тварного сущего, позднее высказывал и следующий после Акиндина важнейший представитель антипаламистского движения — Никифор Григора: «Видишь, как отцы разнообразно говорят, что сущность Божия пребывает в сущих, творит все, причастуется всеми (*ὑπὸ πάντων μετέχουσα*), все просвещает и освящает, и не мыслят никакой иной энергии и силы Его, которая существовала бы помимо триипостасной сущности Божией и действовала бы не от Бога?» (1-й Антирритик 2.1: 231.17–20, пер. Т.А. Щукина по изд.: Nikephoros Gregoras. *Antirrhethika I / Einl. Textausgabe. Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. (Wiener Byzantinische Studien, XII)*).

Григорий Палама наметил эту тему в трактате *Диалог православного с варлаамитом* (1342 г.) и более отчетливо проговорил в *Антирритиках против Акиндина* (1342–1345 гг.).<sup>522</sup> Дискурс иерархии природных способностей тварного сущего, согласно которым тот или иной индивид (или вещь) причаствует к Богу, Палама развивал также в трактатах *О Божественном соединении и различении* (лето 1341 г.) и *О Божественном и боготворящем причастии* (зима 1341–1342 гг.).

Говоря об иерархии природных способностей, Палама различает — по нисходящей в плане меры общности (в направлении к человеческому существу<sup>523</sup>) — природную причастность следующих видов: бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную (или: мудростную<sup>524</sup>) и духовную (для ангельских сил<sup>525</sup>). Каждой из этих способностей соответствует определенная Божественная энергия, к которой причаствует существо, обладающее этими способностями, — сущностнотворная энергия, жизнотворная и т. п.

Согласно Паламе, одно тварное существо может обладать по своей природе различными видами природной причастности. Так, все тварные существа причаствуют к Богу согласно бытию. Определенный вид тварей, говорит Палама, совмещает в себе бытийную, жизненную и чувственную природные способности и соответствующие виды причастности (вероятно, имеются в виду животные). Человеческие же существа совмещают в себе бытийную, жизненную, разумную и умную способности и причастность;<sup>526</sup> учение Паламы предполагает, вслед за *Ареопагитским корпусом*, что обладание каждой последующей природной способностью, позволяющей причаствовать соответствующей Божественной энергии, предполагает обладание предыдущими.<sup>527</sup>

Следуя парадигме Ареопагита, Палама развивает учение, согласно которому Бог со Своей стороны причащается тварью полностью, весь, однако любое тварное сущее со своей стороны может причаствовать к Нему полностью,

<sup>522</sup> См.: Григорий Палама. *Диалог православного с варлаамитом* 46–49; 5-й *Антирритик против Акиндина* 27: 115–118 (*Χρήστου*).

<sup>523</sup> Мы делаем эту оговорку, поскольку ангельские существа, в отличие от человеческих существ, согласно общехристианскому и паламитскому дискурсу, очевидно, не обладают чувственной природной способностью; однако эта тема, как кажется, не раскрывалась подробно Паламой.

<sup>524</sup> Ср.: Григорий Палама. 5-й *Антирритик против Акиндина* 27: 116.23 (*Χρήστου*).

<sup>525</sup> Об этом виде природной причастности Палама ясно говорит только в *Диалоге православного с варлаамитом* 46–47.

<sup>526</sup> Ср.: Григорий Палама. *О Божественном соединении и различении* 16.

<sup>527</sup> «По неизреченному преизбытку благодати Производитель и Устроитель сделал все многообразным, одним [Своим творениям] изволив [даровать] только бытие, а другим — вдобавок к бытию получить и жизнь; и одним [из этих последних] — быть причастными жизни умной (*νοεράς*), а другим — наслаждаться одной лишь чувственной. Есть же и такие, которым [позволил Он] обладать и смешанной из того и другого жизнью; а из получивших от Него разумную (*λογικήν*) и умную (*νοεράν*) жизнь — те, которые добровольным наклоением к Нему сподобились единения с Ним и того, чтобы таким образом жить божественно и вышеестественно, будучи удостоены его богосодельвающей благодати и энергии» (Григорий Палама. *О Божественном соединении и различении* 16, пер. архим. Нектария (Яшунского)).

либо частично<sup>528</sup> (в зависимости от направления воли разумных тварных существ); причем, согласно Паламе, полнота причастности к Богу со стороны Бога не зависит от вида или количества видов природной причастности к Нему тварного сущего, но причастность Богу хотя бы в каком-то одном отношении подразумевает причастность всему Богу: «...так что одни причащаются одной только сущностнотворной Божественной энергии, хотя и через нее они причащаются всецелому Богу (*ὅλου τοῦ Θεοῦ*)».<sup>529</sup>

Интересное преломление тема иерархии сущего в рамках паламитской литературы находит также в *Ямбах против Акиндина* (2-я половина 1343 г.) Давида Дисипата, который, как и Палама, развивал ее в качестве противодействия учению Акиндина.

Согласно Дисипату, с одной стороны, все тварное сущее природно причащается Богу через благодать (Божественные энергии) как своему Творцу (причастность по сотворенности). В этом отношении Богу-Творцу причастны и люди, как разумные существа, и в частности, те из них, которые используют свою способность разума растленно и противятся Богу. Другой способ причастности к Богу — уже не как Творцу, но как Отцу, — возможен для тех людей, которые очистили свою умную природу; они просвещаются вышеразумным Божественным сиянием (энергией) и делаются Богом подобными Себе. Однако ни в одном из способов причастности Божеству не происходит причастности к Божественной сущности.<sup>530</sup> Определенное отличие дискурса Дисипата от дискурса, используемого Григорием Паламой, как кажется, заключается в том, что Дисипат различает причастность всего тварного сущего к Богу как к Творцу и причастность обоживаемых людей к Богу как к Отцу, в то время как Григорий не делает этого различения в именовании Бога как doubly причащаемого тварным сущим.

У Дисипата мы находим также интересную трактовку темы иерархии сущего, отличную от тех, про которые мы говорили выше. Если у Паламы, так же как у его предшественников, используется восходящая к философии Прокла парадигма, предполагающая ограниченное количество причащаемых начал, и соответственно, природных способностей, согласно которым тварные сущие причащаются этим началам, то дискурс Дисипата, как кажется, подразумевает отход от этой парадигмы. Дисипат пишет:

Но может быть различное причастие,  
Поскольку есть в природах различие:  
Имеются совсем души лишённые,  
Есть те, что возрастают на питании,  
Есть те, что также и умеют чувствовать,  
Но лишены способности к движению,  
Иные бегают, летают, плавают,  
А мы наделены и даром разума.  
И каждое из них до беспредельности  
Мы снова разделяем нашим разумом  
Но есть у всех творений нечто общее:

<sup>528</sup> См.: Григорий Палама. 5-й Антирритик против Акиндина 27: 115 (*Χρήστου*).

<sup>529</sup> Григорий Палама. 5-й Антирритик против Акиндина 27: 116. 20–21 (*Χρήστου*).

<sup>530</sup> См.: Давид Дисипат. Ямбы 453–493 (пагинация по изд.: Browning R. Op. cit.).

Ведь все Творцу причастны до единого,  
 Природа вся — свершенье сей причастности,  
 Пускай она от Бога отвращается,  
 Растленная лукавыми сужденьями,  
 (Природу мы сейчас берем разумную).<sup>531</sup>

Дисипат выделяет множество природных способностей, согласно которым тварное сущее может причастовать к Божественным энергиям, и, в конце концов, он говорит, что мы можем до беспредельности различать такие способности. Однако нельзя сказать с уверенностью, относится ли это беспредельное различие только к гносеологическому порядку, как возможности бесконечно различать разумом новые и новые различия в тварном сущем, при том, что для самого тварного сущего эта беспредельность не является характерной,<sup>532</sup> или же, согласно Дисипату, эта беспредельность имеет также и онтологический смысл, как ухватываемая разумом беспредельность различия видов сущего в рамках природы согласно их естественным способностям.

---

<sup>531</sup> Давид Дисипат. Ямбы 465–480, пер. З.А. Барзах и А.В. Маркова по изд.: Browning R. *Op. cit.*

<sup>532</sup> Из современников Дисипата такая позиция разделялась Никифором Григорой, который в своем небольшом трактате «О всецелом и в себе существующем эйдосе, который созерцается одним лишь умом» (См.: Beyer H.-V. *Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971). S. 183) проводит различие между актуальной беспредельностью Бога и мнимой беспредельностью многообразного тварного мира — эйдосов и их порождений; согласно Григору, последнее является беспредельным для нас, но не по природе.

**Патрисия Кальварио**  
Университет Порту, Португалия  
pcalvario@letras.up.pt

**ТРУДНОСТИ, С КТОРЫМИ СТАЛКИВАЕТСЯ УЧЕНИК:  
ЛИЧНОСТЬ И ПОСЛУШАНИЕ В ДУХОВНОМ НАСТАВНИЧЕСТВЕ  
В УЧЕНИИ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ<sup>533</sup>**

Цель данной статьи заключается в том, чтобы выявить основания, почему исихастская традиция, представленная здесь в лице Григория Паламы, придает духовному наставничеству особую значимость. С какими трудностями сталкивается ученик? И в чем значение уединения и личности? Я считаю, что кроме важности, которую Палама придает духовному наставничеству, он также уделяет достаточное внимание личности и самонаблюдению. Это можно усмотреть в способе ведения им споров на предмет исихазма. Авторитет церковнослужителя менее важен, чем фактичность духовного опыта.

*Ключевые слова:* Григорий Палама, исихазм, духовное наставничество, авторитет, послушание, личность.

*Patrícia Calvário*

**The dangers that beset the disciple:  
individuality and obedience in spiritual guidance according  
to Gregory Palamas**

The purpose of this contribution is to present the reasons why the hesychast tradition, here represented by Gregory Palamas, considers spiritual guidance to of such importance. What dangers beset the disciple? And what is the meaning of solitude and individuality? I argue that despite the importance that Palamas gives to spiritual guidance, he also gives equal attention to individuality and self-discernment, as can be perceived by the way that he conducted the hesychast controversy. Ecclesiastic authority is less important than the certainty of the experience of the Spirit.

*Keywords:* Gregory Palamas, hesychasm, spiritual guidance, authority, obedience, individuality.

Каждый вступающий на духовный путь знает, как важно, я бы даже сказала необходимо, не следовать по нему в одиночку. Решающее значение здесь имеет помощь того, кто уже ходил по этой скользкой и извилистой дороге. Легко потеряться во внутренних лабиринтах, когда нет нити Ариадны, чтобы помочь найти нам выход.

Исихастская традиция поощряет поворот человека к самому себе, однако вместе с такой сосредоточенностью есть риск заблудиться в самом себе. Как писал португальский поэт Мариу де Са-Карнейру: «Я потерялся внутри себя, по-

---

<sup>533</sup> Перевод с английского языка Д.Д. Абаджиди.

тому что я был лабиринтом».<sup>534</sup> Словами Аврелия Августина, «от внешнего к внутреннему, от низшего к высшему»,<sup>535</sup> т. е. необходимо превзойти дальнее, приравненное в этом контексте к внутреннему. Но это только вторая фаза процесса единения с Богом. Третья ступень состоит в восхождении от внутреннего мира к тому, что в душе, хотя и превосходит душу, а именно — к Богу. Иначе вместо лестницы опыт обращения внутрь себя становится лабиринтом.<sup>536</sup>

Погружение в глубины сердца поистине подобно спуску в ад. Продвигаясь все дальше, человек находит там личины, скрывающие внутреннего человека, т. е. собственные греховность и уродство. Григорий Палама в «Слове на житие прп. Петра Афонского» пишет: «Ибо, когда ум удалится от всего чувственного, вынырнет из водоворота смятения, который кружится вокруг чувственного, и взглянется во «внутреннего человека», — тогда, узрев отвратительный грим, приставший к нему из-за блуждания долу, спешит смыть его со скорбью».<sup>537</sup> Поэтому необходимо видеть и признавать «отвратительный грим», зная который, можно раскрыть собственную красоту.

Духовное наставничество требует знания себя, которое возможно только в постоянном общении с Богом. Знать Бога — это знать себя, и наоборот. Для взгляда внутрь себя нужен пронизательный и непредвзятый<sup>538</sup> взгляд человека, очищенного от своих страстей, который способен указать на опасности, но который никогда не станет принуждать к решениям.

Никифор Уединённый, православный монах, которого в своей второй *Триаде* Григорий Палама защищает от обвинений Варлаама, утверждает, что «нужно искать наставника незаблудного, чтоб, по его начертанию, научиться распознавать десные и шуие недостатки и излишества по делу внимания, встречающиеся по наваждению лукавого. Он из того, что сам пострадал, искушен быв, будет объяснять нам, что потребуется и верно показывать сей мысленный путь, который потому нам удобно будет совершать».<sup>539</sup>

<sup>534</sup> В Средневековье в соборах было несколько лабиринтов. Проходить по ним было распространённой религиозной практикой. См.: W.H. Matthews. *Mazes and Labyrinths: Their History and Development*. Dover Publications. 2011.

<sup>535</sup> *Ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*. См.: Augustinus. *Enarrationes in Psalmos*. 145, 5; PL 36.

<sup>536</sup> Св. Исаак Сирий: «Лестница к царствию спрятана внутри тебя и внутри твоей души. Погрузись в себя свободного от греха; там ты найдешь ступени, по которым сможешь подняться». Цит. по: Wensinck A.J. (transl., introd.). *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1923. P. 8.

<sup>537</sup> Gregorio Palamas. *Discorso sulla vita mirabile e simile a quella degli angeli del nostro padre santo e portatore di dio Pietro, che visse asceticamente sul santo Monte Athos, 18 / ed., transl. by E. Perrela*. Vol. III. Milano: Bompiani, 2006. P. 195. [Русский перевод: Св. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского / Пер. с древнегреч. А.Ю. Волчкевич и А.О. Крюковой. Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007. С. 71].

<sup>538</sup> *Qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum facit* («Становясь для себя учителем, ученик делает себя дураком»). См.: San Bernardo de Claraval. *Cartas*, LXXXVII, 7.

<sup>539</sup> Nikiphoros the monk. *On watchfulness and the guarding of the heart // Philokalia*. Vol. IV. / ed., transl. by G.E.H. Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Faber and Faber, 1995. P. 205 [Русский перевод: Никифор Уединённый. Слово о трезвении и хранении сердца многополезного //

Мы, конечно, знаем множество апофегм Отцов-Пустынников о значении наставничества в восхождении души к Богу. Палама также советует каждому с усердием искать духовного руководства: «Потщись же во всю жизнь иметь духовного отца». <sup>540</sup> Это руководство требует от ведомого послушания, доверия, искренности. А тот, кто направляет, должен быть опытен, независим и иметь сердце, наполненное любовью. Впрочем, мы можем спросить: почему кому-то важно духовное здоровье другого? И, с другой стороны, зачем кому-то хотеть пройти духовный путь? Какая разница: потеряется ли душа или обретет себя? Что движет обоими: учителем и учеником?

Изречения Отцов-Пустынников указывают на важность наставничества вплоть до того, что даже если некто кажется успешным в единоличных достижениях, лучше было бы его остановить. В качестве примера можно привести случай со старцем Ироном, о котором пишет Иоанн Кассиан в «Собеседованиях Египетских подвижников»: «Вспомните о жалком падении старца Ирона <...> он 50 лет пребывал в пустыне, вел самый суровый образ жизни, хранил строгое воздержание, пребывал в глубокой пустыне и боле всех, здесь живущих, предавался уединению. Но после таких трудов и подвигов, поруганный дьяволом, он подвергся тягчайшему падению, повергши в неутешный плач всех живущих в пустыне, отцев и братий. Сего не пострадал бы он, если бы огражден был добродетелью рассудительности, которая научила бы его повиноваться не собственному помыслу, но совету отцев и братий». <sup>541</sup>

Ясно, что послушание ученика добровольно. Даже вообще следовать кому-либо или нет, определяет только он сам. Ученик должен принять решение повиноваться и должен принимать его вновь и вновь, если необходимо. Монашеское послушание требует свободного решения. В отшельничестве монахи оставались на долгое время в одиночестве, без кого-либо, кого следовало бы слушаться. Однако когда у них возникали сомнения, они спрашивали совета у более опытных отшельников или у отцов. В приведенном примере, старец, похоже, не говорил никому о своих сомнениях, предпочитая все делать по собственному усмотрению и выносить самостоятельные суждения.

Это значит, что следование собственной воле не доводит до добра. Почему? Очевидно, монахи всегда держали в уме слова Христа: «Кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником», <sup>542</sup> и как было сказано раньше: довольно велик риск заблудиться в себе. Во внутреннем бытии, в

---

Сайт Церкви Иоанна Богослова. URL: <http://www.omolenko.com/biblio/nikifor.htm> (дата доступа 22.03.2015)].

<sup>540</sup> Gregory Palamas. A New Testament Decalogue, 5 // Philokalia. Vol. IV. P. 327 [Русский перевод: Григорий Палама. Изъяснение десяти заповедей // Азбука веры. Православная библиотека. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij\\_Palama/izjasnenie\\_desjati\\_zapovede](http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Palama/izjasnenie_desjati_zapovede) у (дата доступа 22.03.2015)].

<sup>541</sup> Jean Cassien. Collationes II, V // Conférences I–VII. / transl. By E. Pichery. Col. Source Chrétiennes 42, Cerf. P. 116 [Русский перевод: Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания / пер. с латинского Епископа Петра / Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 191–192].

<sup>542</sup> Лук. 14:33

сердце — место битвы с плохими мыслями, и в этой битве духовное наставничество особенно важно.<sup>543</sup>

Тем не менее, Святые Отцы утверждают также, что между послушанием и индивидуальной свободой должен быть баланс, как мы можем видеть из двух следующих примеров в их изречениях: «Авва Исаак говорил: «Когда я был моложе, я жил с аввой Крониусом, который никогда не говорил мне, что мне нужно что-нибудь делать, несмотря на то, что был очень стар и немощен; он самостоятельно поднимался и предлагал всем еду, в том числе и мне. Потом я жил с аввой Феодором Фермейским, который тоже не просил меня делать что-либо, но сам накрывал стол и приглашал меня. Я говорил ему: «Я пришел помогать тебе, почему ты не просишь меня делать что-нибудь?» Однако старец никогда мне не отвечал. Поэтому я пошел рассказать об этом другим старцам. Они пришли к нему и спросили: «Авва, этот брат пришел к твоему святейшеству, чтобы помогать тебе. Почему ты никогда не просишь его сделать что-нибудь?» Авва Феодор отвечал: «Разве я киновит, чтобы давать ему распоряжения? Я ничего ему не говорю, но если он захочет, он всегда может делать то же, что и я». С того момента я начал делать то, что намеревался сделать старец».<sup>544</sup>

«Брат спросил авву Поймена: «Со мной живут братья, надо ли мне их опекать?» Старец отвечал: «Нет, работай усердно, и если они захотят жить как ты, они сами это сделают». На что брат возразил: «Но они сами хотят, чтобы я их наставлял». Тогда старец отвечал: «Будь для них примером, а не управителем».<sup>545</sup>

Первый случай показывает, что ученик, несмотря на то, что решил отказаться от собственной воли и передать её наставнику, должен, тем не менее, сам принимать решения, внимая Святому Духу. Во второй истории, в диалоге, мы можем видеть в авве Поймене поведение духовного наставника, свободного от желания доминировать над душой своего ученика. Монах же, которому предстоит стать наставником, еще не освободился от желания мирской похвалы; он скорее стремится быть законодателем, чем мистагогом. Проще заставлять, чем наставлять в подлинном смысле слова. Это требует большего самоотречения и более трудной формы аскезы, чтобы стать примером, а не управлять. И, с другой стороны, часто бывает проще подчиниться, чем решать что-то самому.

Христианские монахи понимали разницу между инфантилизацией и наставничеством. Инфантилизация ученика не позволяет ему быть полностью восхищенным Духом, т. е. препятствует его обожению, поскольку делает его невосприимчивым к внушениям Бога через Дух. Наставничество же помогает

---

<sup>543</sup> Никифор Уединенник цитирует св. Макария Великого в «Слове о трезвении и хранении сердца многополезного». «Главнейшее дело подвижника состоит в том, чтоб, вошедши в сердце свое, сотворить там брань с сатаною и возненавидеть его, и противоборствуя помыслам его, воевать с ним». (См.: Nikiphoros the monk. *On watchfulness and the guarding of the heart // Philokalia. Vol. IV. P. 201*) [Русский перевод: Никифор Уединенник. *Слово о трезвении и хранении сердца многополезного // Сайт Церкви Иоанна Богослова. URL: <http://www.omolenko.com/biblio/nikifor.htm> (дата доступа 22.03.2015)].*

<sup>544</sup> Ward B. (transl.). *The sayings of the Desert Fathers. Alphabetical collection, 2. P. 99–100.*

<sup>545</sup> Ward B. (transl.). *The sayings of the Desert Fathers. Alphabetical collection, 174. P. 191.*

ученику узнать себя и поддерживает его в борьбе с демонами, показывая ему уникальный и исключительный путь, ведущий к полноте единения с Богом.

Впрочем, в статье мне бы хотелось сосредоточить внимание не на Египетских Отцах, а на Григории Паламе. Прямые отсылки к Святым Отцам в его работах редки. Тем не менее, мы можем заключить, что в этом конкретном вопросе он в немалой степени следует святоотеческой традиции, хотя, как мы увидим, он имеет оригинальный взгляд относительно одного из своих предшественников. Мы можем обнаружить в мысли св. Григория несколько общих мест традиции духовного наставничества. Это, например, деятельное смирение своей воли и повиновение наставнику, которого ученик должен слушаться во всем, поскольку «отцам духовным дана власть вязать и разрешать души»<sup>546</sup> и исповедовать. Ученик должен покаяться во всех своих грехах и мыслях, чтобы получить взамен исцеление и прощение.

Мы можем видеть интерес и беспокойство Григория Паламы как духовного сына в следовании Отцам Церкви. Из-за того, что он участвовал в спорах, ему приходилось объяснять, как его учение следовало из учения Отцов. Ему не всегда удавалось убедить авторитетов.

Его биограф утверждает, что очень рано он предпочел поставить себя «ниже признанных отцов и учителей добродетели»<sup>547</sup> и показывает нам Григория Паламу, внимающего и послушного учителям, пришедшим, в основном, с горы Афон. Среди них Феолит Филадельфийский, который посвятил его в «святое трезвение и умную молитву»<sup>548</sup>, т. е. в исихастскую традицию; и старец, преподобный Никодим Ватопедский.<sup>549</sup>

Интересно, что как духовный отец, даже в посланиях своим духовным детям, он не устает повторять, что следовать его советам не обязательно. Возьмем два примера: послание к иеромонаху Павлу о даровании монашеского обычая и послание к инокине Ксении. В первом, чтобы похвалить своего ученика, Палама упоминает отрывок из первого послания св. Иоанна: «Впрочем, помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас».<sup>550</sup> Это проявление его скромности, которая заставляет его озадачиваться вопросом кто «среди последних».<sup>551</sup>

В послании инокине Ксении Палама продолжает таким же образом. Он утверждает, что пишет только по настоянию инокини, хотя она и не нуждается в советах, так как в высшей степени чиста и в состоянии получить и сберечь все, что Бог ей определил: «Для тебя самой не требуются никакие увещания,

---

<sup>546</sup> Gregory Palamas. *A New Testament Decalogue*, 5 // *Philokalia*. Vol. IV. P. 327 [Русский перевод: Григорий Палама. *Изъяснение десяти заповедей // Азбука веры. Православная библиотека*. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij\\_Palama/lzjasnenie\\_desjati\\_zapovedey](http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Palama/lzjasnenie_desjati_zapovedey) (дата доступа 22.03.2015)].

<sup>547</sup> Philotheos Konkinos. *Vita di Palamas*, 29 / ed., transl. by E. Perrela. Vol. I. Milano: Bompiani, 2003. P. 1364.

<sup>548</sup> *Ibid.* P. 1365.

<sup>549</sup> См.: Perrela E. (ed.) *Gregorio Palamas. Atto e luce divina. Scritti Filosofici e Teologici*. Milano: Bompiani, 2003. P. XVIII.

<sup>550</sup> 1 Ин. 2:27

<sup>551</sup> Gregorio Palamas. *Lettera al santissimo ieromonaco Paolo Asán*, 1 / ed., transl. by E. Perrela. Vol. III. Milano: Bompiani, 2006. P. 337.

потому что, благодатию Христовою, ты со старческим возрастом стяжала и седины мудрости и священные заповеди Евангельския, изучила долголетнею по ним деятельностью, деля жизнь свою между трудами послушания и безмолвием, коими, убелив дщицу души своей, ты сделала ее способною принять божественныя начертания и сохранить их»<sup>552</sup>.

Кажется, что эти отрывки означают, что тот, кто очищен послушанием и молчанием, не нуждается в духовном руководстве, так как достаточно одного помазания. Это случай монахов-исихастов, которые благодаря непосредственному духовному опыту, могут стать мистагогами. С другой стороны, «кто не видел Бога, не знает, как о нем говорить»<sup>553</sup>, мы бы сказали словами Евагрия Понтийского.

Среди трудов Григория Паламы единственное прямое указание на духовное отцовство мы можем найти в работе «Изъяснение десяти заповедей». В этом тексте Палама резюмирует свое отношение к тому, каким должно быть духовное наставничество. Григорий Палама разделяет отцовство по духу и отцовство по плоти, рассматривая первое как более важное, чем второе, и предостерегает ученика, что следует предпочесть учителя своим родителям, если они становятся помехой в духовной жизни. Он говорит, что духовный отец — это тот, благодаря которому ученик от простого бытия приходит к благобытию (εὖ εἶναι), тот, через которого даруется свет знания, кто возвещает ученику откровение истины, кто преображает и воскрешает его, делая из недостойного достойным вечных благ, из земного — небесным, из временного — вечным, кто делает его сыном и учеником не человека, но Богочеловека Иисуса Христа.<sup>554</sup>

Этот отрывок в кратком виде представляет, каким должно быть духовное отцовство. В конце концов, это призвано помочь наставляемым стать сынами и учениками (διδάκτον) в Сыне, т. е. помочь им достичь единения с Богом. Мы можем здесь задаться вопросом: однажды наставленная, которая «убелив дщицу души своей, сделала ее способною принять божественныя начертания и сохранить их»,<sup>555</sup> нуждается ли в постоянном руководстве, как раньше, когда была простой послушницей? Примеры, которые мы упоминали ранее (послания к иеромонаху Павлу и инокине Ксении) демонстрируют, что Палама придерживается мнения, что прямое водительство Святого Духа возможно, или, по крайней мере, что он приписывает большую важность личности, однако это не означает, что он игнорирует отношение, общину и посредничество. Мы мо-

<sup>552</sup> Gregory Palamas. *Letter to the most reverend nun Xenia*, 6 // *Philokalia*. Vol. IV. P. 294–295 [Русский перевод: Григорий Палама. *Избранные сочинения* // iHaveBook. Книжный портал. URL: <http://ihavebook.org/reader/reader.php?book=258562>].

<sup>553</sup> Evagrius Ponticus. *Kephalaia gnostica*, V, 26 // *Les six centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique*. / ed. by A. Guillaumont. Turnhout: Brepols, 1977. P. 186.

<sup>554</sup> Gregory Palamas. *A New Testament Decalogue*, 5 // *Philokalia*. Vol. IV. P. 326–327 [Русский перевод: Григорий Палама. *Изъяснение десяти заповедей* // *Азбука веры*. Православная библиотека. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij\\_Palama/Izjasnenie\\_desjati\\_zapovedey](http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Palama/Izjasnenie_desjati_zapovedey) (дата доступа 22.03.2015)].

<sup>555</sup> Gregory Palamas. *Letter to the most reverend nun Xenia*, 6 // *Philokalia*. Vol. IV. P. 294–295 [Русский перевод: Григорий Палама. *Избранные сочинения* // iHaveBook. Книжный портал. URL: <http://ihavebook.org/reader/reader.php?book=258562>].

жем увидеть доказательства этому не только в его посланиях духовным детям, но также и в способе, которым он защищал исихастов. Палама был убежден, что монахи-исихасты имели подлинный духовный опыт, что их души были воспламенены Божественным, и они были направляемы и преобразуемы этим Божественным динамизмом. Поэтому исихасты, по мнению Паламы, имели авторитет, происходящий именно из той жизни, которая сообщалась им Духом.

В отличие от оппонентов, подтверждающих собственные доктрины аристотелевской логикой, исихасты основывали свое учение на опыте Божественного. Так, Палама говорит своему собеседнику, который появляется в первой части первой триады: «Твое убеждение основано на опыте: поэтому ты останешься совершенно и навсегда непоколебимым и не изменишь своего мнения, постоянно опираясь на правду (ἀληθείας ἴδρυσιν)».<sup>556</sup> Однако Палама и исихасты оппонировали не только Варлааму и его последователям. Они также расходились с церковными авторитетами, и за это их обвиняли в ереси.

Мы можем убедиться в важности личного опыта божественной благодати для Паламы. В 1340 году монахи из всех афонских монастырей собрались на горе Афон, чтобы составить документ, который был назван «Святогорский томос: в защиту священо безмолвствующих, против тех, кто, не имея опыта, не веря святым, отвергает неопишуемые таинственные действия (энергии) Духа, которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются рассуждениями».

Такие съезды духовенства были запрещены несколькими канонами, например, девятнадцатым каноном Трулльского собора.<sup>557</sup> Как подчеркивает Клукас Лоуэлл, необходимо признать, что проведение подобной встречи было неповиновением не только в этом отношении, но что Святогорский томос также сформулировал теологические доктрины, основываясь на различиях, например *энергии* и *сущности*, которых никогда не было в официальных документах.<sup>558</sup>

---

<sup>556</sup> Gregorio Palamas. *Discorsi in difesa dei santi esicasti*, 1, 1 / ed., transl. by E. Perrela. Vol. I. Milano: Bompiani, 2003. P. 275.

<sup>557</sup> «Тем, кто начальствует в церкви, подобает ежедневно, и особенно по воскресеньям, учить клир и прихожан благочестивыми речами истинной веры, выбирая из Писания размышления о правде и не переходя грани, установленных ныне, не изменяя традиции Святых Отцов. Если же возникают споры в отношении Писания, нельзя позволять толковать его иначе, чем это делали учителя церкви в своих работах, или сочинять что-то из своей головы, потому что в силу неопытности спорящие могут высказать что-то неподходящее. Благодаря учению вышеназванных отцов люди придут к знанию того, что хорошо и желанно, как и того, что бесполезно и должно быть отвергаемо, изменят образ жизни к лучшему, перестанут быть ведомы невежеством, но обратив свои умы к учению, они будут внимательны, чтобы их не сокрушило зло, и стремиться к спасению в страхе грозящего наказания» (См.: *The Seven Ecumenical Councils. Nicene and Post-Nicene Fathers.* / ed. by Ph. Schaff and H. Wace. Series II. Vol. 14. Oxford: Parker; New York: Christian Literature Company. 1900. P. 705). Я следую доводам Клукаса Лоуэлла в его диссертации. См.: Lowell, Clucas. *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourth Century: Consideration of the Basic Evidence. Dissertation.* University of California. Los Angeles, 1975.

<sup>558</sup> C. Lowell. *Op. cit.* P. 26.

Величайшей опасностью для Паламы, жертвой которой мог стать новопосвященный, была опасность ереси. Когда кто-либо верит только собственным рассуждениям, в отсутствии каких бы то ни было аскетических практик, без духа скромности, без наставника, без преданности авторитету Отцов Церкви, его разум едва ли будет очищен, а это начало ереси. Как бы то ни было, нужно указать на большую роль, которую Палама отводил личности и её пронизательности. Другой момент, который следует отметить, это то, что согласно Паламе, церковный авторитет и духовный авторитет — не одно и то же. Поэтому-то Палама не переставал защищать исихастов, даже когда они, как мы видели, не подчинялись церковному авторитету.

В Отце, первом лице Троицы, Палама видел корень всего отцовства.<sup>559</sup> Духовный отец в первую очередь мистагог, далекий от желаний манипулировать, но который скорее стремится лишь указать путь к обожению. Традиция видит содействие человека Богу в творении мира, например, в именовании тварей. В духовном отцовстве или материнстве человек, как образ Божий, остается со-творцом, но в этот раз нового создания, восстановленного, вечного и духовного.

### Заключение

Опасности, заключенные в отношениях учитель — ученик, препятствуют не только ученику. Последний без водительства легко потеряет себя, но для учителя здесь также угроза: гордость или тщеславие. Определенно, Григорий Палама как духовное чадо, предшествовавших ему Отцов, понимает и чувствует значение духовного наставничества для следования заповеди Христа: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»,<sup>560</sup> хотя в его работах немного прямых отсылок к этой теме. Мы считаем, что такое отношение само по себе говорит нам многое о его личной позиции касательно этого предмета. Это показывает, с одной стороны, его скромность, в силу которой он не считал себя способным к требовательной задаче духовного водительства. Поэтому он предупреждал учеников в своих посланиях о бесполезности советов, ибо те, кому он писал, уже были близки Богу, уже были помазанниками Духа и не нуждались в дальнейших рекомендациях.

С другой стороны, мы видим, что он считал необходимым указать надлежащее место каждому наставляемому, чтобы он был внимателен к уникальным и исключительным влияниям Духа. Оригинальность св. Григория заключается в его внимании к умственным отступлениям, которые следуют из отсутствия духовного водительства и ведут к ересям. Исправить ложные мысли не получится поиском контраргументов, которые бы их нейтрализовали и, таким образом, поменяли бы ум, «λόγῳ παλαίει πᾶς λόγος» (Григорий Палама. *Триады* I, 1, 1). Что требуется, так это преобразование ума в послушании духовному отцу, практика *προσοχή* и *προσευχή*<sup>561</sup> в уединении, которое дарует ему смире-

<sup>559</sup> *Ibid.*

<sup>560</sup> *Мтф* 5:48

<sup>561</sup> *Внимания и молитвы* — примечание переводчика.

ние и чистоту сердца. Ученик нуждается в благодати диакризы,<sup>562</sup> которой наделен духовный отец.

Палама приписывал выдающуюся роль личности и защищал исихастов, из чего мы можем сделать вывод, что есть более высокий авторитет, чем кликальный, а именно — авторитет того, кто испытал непосредственный духовный опыт.

Конечно, в таком деле как духовное наставничество нет формул, которые можно было бы применять ко всем одинаково. Что для одного лекарство, для другого может оказаться ядом. Григорий Палама хорошо знал об этом, и, по существу, его отношение к просветлению душ Святым Духом состоит в том, что мы уже довольно продвинулись в совершенствовании.

---

<sup>562</sup> ἡ διάκρισις — разъединение. Как духовная сила — способность правильно решать и истинно судить — примечание переводчика.

#### IV. Св. Григорий Палама и русская религиозно-философская мысль

**Эдриси Фернандес**

*Федеральный университет Риу-Гранди-ду-Норти, Натал*

*Университет Бразилиа, Бразилия*

*edrisi@email.com*

#### **РУССКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ И УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ О БОЖЕСТВЕННЫХ ЭНЕРГИЯХ<sup>563</sup>**

В свете оценки исихастских убеждений и учений с точки зрения русской неоплатонической традиции (такими мыслителями как Павел Александрович Флоренский и Алексей Федорович Лосев) мы рассматриваем здесь некоторые важные аспекты мысли Григория Паламы, особенно его вклад в проблему сущности и энергии, унаследованную от среднеплатонических и неоплатонических философов, а также от христианских святоотеческих богословов. Палама считал, что аристотелевская диада природы-энергии была недостаточной для того, чтобы выразить бытие Бога адекватным образом, потому что энергия Бога или акт не просто «вызваны» Божественной сущностью, но также есть «личный акт». Бог непознаваем по своей сущности, но доступ к божественной жизни гарантируется через причастие энергии или энергиям: откровение состоит из манифестации энергии, а обожение означает причастие Божьих энергий. Важно было отойти от позднесхоластического рационализма и аристотелизма, которые удаляли Бога от Его творения. Проблема сущности-энергии в ее представлении в споре о Божественных энергиях стала особенно актуальной для русской немарксистской мысли, в рамках которой Владимир Сергеевич Соловьев выступил в качестве важного посредника между Паламой и русскими неоплатониками XX века.

*Ключевые слова:* проблема сущности-энергии, Флоренский, исихазм, Лосев, Палама, русский неоплатонизм, Соловьев, обожение

*Edrisi Fernandes*

#### **Russian Neoplatonism and the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Divine Energies**

In the light of an evaluation of hesychast beliefs and teachings from the Russian neoplatonist tradition (such as Pavel Alexandrovich Florensky and Aleksey Fedorovich Losev) we review here some important aspects of Gregory Palamas' thought, especially of his contribution to the essence-energy problem, inherited from some Middle Platonic and Neoplatonic philosophers, as well as from Christian Patristic theologians. Palamas believed that the Aristotelian dyad nature-energy was insufficient to express the being of God in an adequate way because God's energy or act is not simply "caused" by the Divine essence but is also "a personal act". In his essence God is unknowable but access to the divine life is guaranteed through participation in energy or energies: revelation consists of energies' manifestation and deification

---

<sup>563</sup> Перевод с английского языка О.Э. Душина.

means sharing God's energies. This was an important to drift away from the late Scholastic rationalism and Aristotelianism that placed God at a great distance from his creation. The essence-energy problem in its presentation in the debates about the Divine Energies became especially relevance for the Russian non-Marxist thought, within which Vladimir Sergeyevich Solovyov acted as an important intermediary between Palamas and the Russian Neoplatonists of XX century

*Keywords:* Essence-energy problem, Florensky, hesychasm, Losev, Palamas, Russian Neoplatonism, Solovyov, deification (theosis)

### Введение

Русский неоплатонизм рассматривается некоторыми как характеризующийся сочетанием метафизики всеединства с концепцией божественных энергий, унаследованной от св. Григория Паламы. Согласно С.С. Хоружему, взаимодействие, установленное между сущностью и энергией, конституирует «ключевое отношение для христианского дискурса Востока».<sup>564</sup> Бог не есть сущее, постигаемое через чувства, хотя Он эмпирически познаваем через Его деятельности (энергии). Это старая идея, которая восходит к греко-римскому миру, где «прозрения богов были не столько их личными проявлениями, сколько манифестациями их власти».<sup>565</sup> Филон Александрийский является главным мыслителем относительно вопроса различения между сущностью и энергиями (деятельностями) Бога,<sup>566</sup> хотя считается, что Прокл был первым, кто ввел «реальную дистинкцию между сущностью, которая есть Единое, недоступное для познания, и его энергиями».<sup>567</sup> Псевдо-Дионисий воспринял различие между непознаваемой сущностью Бога и Его явленными энергиями в качестве центрального пункта его мысли.<sup>568</sup> Дистинкция между сущностью Бога и энергией или энергиями была признана со многими нюансами и на разных уровнях средними платоническими и неоплатоническими философами, а также христианскими святоотеческими богословами;<sup>569</sup> «она может быть найдена у Григо-

---

<sup>564</sup> Horujy S. *The idea of energy in the Moscow School of Christian Neoplatonism // Pavel Florenskij: Tradition und Moderne. Beiträge zum Internationale Symposium. Ed. by N. Franz, M. Hagemeister, F Haney. Frankfurt-am-Main — New York: Peter Lang, 2001. P. 83-95 // Институт синергийной антропологии. URL: [www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/Eng10SH%20The%20Idea%20of%20Energy.doc](http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/Eng10SH%20The%20Idea%20of%20Energy.doc)*

<sup>565</sup> Nilsson M.P. *The High God and the Mediator // Harvard Theological Review. 1963, Issue 56. P. 107.*

<sup>566</sup> См.: Larchet J-C. *La Théologie des Énergies Divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris: Éditions du Cerf, 2010. P. 65-81.*

<sup>567</sup> Karayiannis V. *Maxime le Confesseur: Essence et énergies de Dieu. Paris: Éditions Beauchesne, 1993. P. 159.* Более подробную информацию о Прокле как важном предшественнике христианской неоплатонической трактовки божественных энергий см.: Larchet J-C. *La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des idées // Philotheos. 2004, Issue 4. P. 276-283; Lauritzen F. Pagan Energies in Maximus the Confessor: The Influence of Proclus on Ad Thomam 5. // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2012, Issue 52. P. 226-239.*

<sup>568</sup> Lossky V. *The Vision of God / trans. by A. Moorhouse. London: The Faith Press, 1963. P. 101; Larchet. La Théologie des Énergies Divines. P. 289-329.*

<sup>569</sup> Karayiannis. *Op. cit. P. 156; Campo Echevarria A. La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (Siglos V-XI): Principios, Desarrollos e Inversión Final de la Ontología Clásica.*

рия Нисского, распространяясь на протяжении веков вплоть до того, что она сыграла ведущую роль в исихастском споре в Византии XIV века». <sup>570</sup> «Определяющий синтез этой теологии есть видение св. Григория Паламы». <sup>571</sup>

В 1913 году отец Павел Флоренский попытался проанализировать в формальном и логическом смысле дистинкцию Паламы между сущностью и энергией, <sup>572</sup> одной из основных точек преткновения исихастского спора. В тот самый год, когда он писал об «имяславии как философской предпосылке», он предложил, что «у бытия есть сторона внутренняя, которою оно обращено к себе самому, в своей не-слиянности со всем, что не оно, а есть сторона внешняя, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а суть в единстве первоначальном; они — одно и то же бытие, хотя и по различным направлениям. ... По терминологии древней, эти две стороны бытия называются сущностью или существом οὐσία, и деятельностью или энергией, ἐνέργεια». <sup>573</sup>

Сам Бог обладает внутренней деятельностью, представленной вечным движением ипостасей Троицы, и внешней, представленной проявлением Бога как и в творении. На взгляд Паламы, «внутренние энергии» Бога, безначальны и предвечны, есть «предзнание, воля, промысел, самосозерцание и все подобные деяния Бога» (*Триады*. III, 2, 7). <sup>574</sup>

Хоружий считает, что представители так называемой «Московской школы христианского неоплатонизма ... осуществили переход от христианского платонизма к христианскому неоплатонизму в рамках метафизики всеединства», и, что мысль всех представителей этой школы придерживалась одной и той же базовой онтологической структуры, дополнив платоническую онтологию всеединства концепцией Божественной энергии. Эта трансформация представляет собой полную параллель трансформации классического платонизма в неоплатонизм, осуществленную Плотинем, который таким образом дополнил онтологию сущности Платона аристотелевским понятием «энергия». <sup>575</sup>

Аристотелевское понятие «энергия», которое усвоили русские неоплатоники, однако, не являлось строго аристотелевским, но было модифицировано неоплатоническими интерпретациями (от Плотина и Филона Александрийского до Прокла) и окрашено паламитским неортодоксальным аристотелизмом. <sup>576</sup>

*Doctorate Thesis in Classical Philology, Universidad Complutense de Madrid, 2010. P. 180, 218*  
 // URL: <http://eprints.ucm.es/11028/1/T32168.pdf>

<sup>570</sup> *Ibid.* P. 181.

<sup>571</sup> *Karayiannis. Op. cit.* P. 27.

<sup>572</sup> Флоренский П.А. *У водоразделов мысли / Сочинения: в 4 тт. / Под ред. Игумена Андроника (А.С. Трубачева)*. М: Мысль, Т. 3 (1), 2000. С. 268–274.

<sup>573</sup> Там же. С. 255.

<sup>574</sup> *Gregory Palamas. The Triads [selection] / transl. by N. Gendle. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1983, P. 94 [Русский перевод: Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова (В.В. Бибихина)*. М: Канон, 1995. С. 311 (*История христианской мысли в памятниках*)].

<sup>575</sup> См.: Хоружий. Ук. соч.

<sup>576</sup> См.: *Bradshaw, D. Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 234–242; 268–275.*

А.Ф. Лосев предложил в 1927 году, что Плотин, осмысляя «аристотелевский динамизм», понимал его «диалектически и парадегматически, а платоновскую эйдологию и антиномику — динамийно и энергийно».<sup>577</sup> Плотин утверждал, что каждая сущность обладает деятельностью, является активной (*Эннеады*. II.5.3.4–5), и, что каждый акт актуализирует определенную сущность, является сущностным (*Эннеады*. II.5.2.3–4). В понимании, что «только в своих энергиях сущность и познаваема»,<sup>578</sup> и что «существо и энергия взаимно требуют друг друга»,<sup>579</sup> что «энергия сущности и есть сама сущность»,<sup>580</sup> «[энергия] взаимно определяется с сущностью»,<sup>581</sup> Лосев следовал Паламе. В самом деле, Лосев пришел к тому, чтобы определить течение восточной православной мысли, с которым он был связан, в качестве «восточного паламитского онтологизма».<sup>582</sup>

В интервью, записанном В.В. Бибихиным в 1975 году, Лосев подчеркивал, что теологические основания имяславской интерпретации исихастской молитвы и ее последствий были заложены интерпретациями Паламой проблемы сущности и энергии: «Непознаваемая сущность является в своих катафатических энергиях. Так мы<sup>583</sup> говорили в начале века об имени Божиим:

<sup>577</sup> Лосев А.Ф. *Античный космос и современная наука / Бытие. Имя. Космос / Под ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова*. М: «Мысль», 1993. С. 479.

<sup>578</sup> Лосев А.Ф. *Философия Имени / Бытие. Имя. Космос*. С. 695.

<sup>579</sup> По Флоренскому, «действие выявляет собой существо и наоборот: существу соответствует и деятельность». См.: Флоренский П.А. *Об Имени Божиим / Собрание Сочинений: в 2 тт. Т. 2: У водоразделов мысли*. М: «Правда», 1990. С. 328.

<sup>580</sup> Высшее утверждение Имяславия (Имябожия) гласит: «Имя Божие есть сам Бог». См.: Лосев А.Ф. *Письмо и тезисы об имени Божиим / Личность и Абсолют / Под ред. А.А. Тахо-Годи*. М: «Мысль», 1993. С. 275. По словам Булгакова, «Имя Божие содержит в себе Божественную энергию... Точнее, в нем присутствует Божия Сила, которая неотделима от Существа Божия, есть в этом смысле сам Бог». См.: Булгаков С.Н. *Философия Имени / Первообраз и образ. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2, М.: Искусство, СПб: Инапресс, 1999. С. 171–172. По данной теме особенно см.: Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка (Гл. IV «Мысль и Язык») / Собрание сочинений: в 2-х тт. Т.2: У Водоразделов Мысли*. М: «Правда», 1990. Дело в том, что некоторые ономатодокситы использовали положения из учения Паламы для того, чтобы поддержать их экстремистские заявления, атакующие на основе критики Паламы против доктрины, что имена являются на самом деле божественными энергиями, предложенной Никофорой Григорией: «Ὁ δὲ Γρηγόριος νομίσας τοῦτον φάναι κατὰ χρόνον προῦφεστηκέναι τὴν θεϊὰν φύσιν τῶν ενεργειῶν, τὰ ὀνόματα εἶναι τὰς θείας ενεργείας φρενοβλαβῶς ἐδογματίσεν» (Λόγοι, II, 28: 5–6; Γρηγόριος ο Παλαμάς [Архиеπίσκοπος Θεσσαλονίκης], Συγγράμματα, ed. Παναγιώτου Κ. Χρήστου, 5 vols., vol. 4: Δογματικάί πραγματείαί και επιστολαί γραφείσαι κατὰ τὰ ἐτῆ 1348–1358. Thessaloniki: Κυρομάνος, 1988. P. 286).

<sup>581</sup> Лосев А.Ф. *Анализ религиозного сознания / Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Под ред. А.А. Тахо-Годи*. СПб: Алетея, 1997. С. 46.

<sup>582</sup> Лосев А.Ф. *Письма // Вопросы Философии*. 1989, Выпуск 7. С. 153.

<sup>583</sup> Лосев говорит об идеях, которые обсуждал с Флоренским. См.: Лосев А.Ф. *Письмо и тезисы об имени Божиим*.

имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть имя. У Паламы правильно: свет [преображения] — реалистический символ, т. е. живая энергия самой сущности». <sup>584</sup>

Значение мысли Григория Паламы для русского неоплатонизма, как видно через его московских представителей, нельзя недооценивать. <sup>585</sup> Мы предлагаем здесь рассмотреть вклад идей Паламы в проблему сущности и энергии, тему, особой актуальности для русской немарксистской мысли. <sup>586</sup>

*Палама, исихазм и причастность к божественной энергии*

Палама, которого называют величайшим византийским богословом XIV века, <sup>587</sup> был выдающимся приверженцем исихазма. Понятие «исихазм» производно от греческого термина ἡσυχία, которое означает «спокойствие», «неподвижность», «тишину», «молчание»; «более конкретно «исихазм» может означать тех, кто в середине XIV века поддерживал Паламу и признавал различие, которое он проводил между сущностью и энергиями Бога». <sup>588</sup> Исихасты в восточной православной традиции практиковали дисциплину молчания. Палама учил, что когда исихаст находится в глубокой молитве, он «видит» явление Бога духовными очами в несотворенном свете. Божественный свет или энергия не есть нечто, постижимое сотворенным интеллектом, так как он превосходит сотворенный уровень существования. Палама многократно подчеркивал по поводу божественного света, что он является «нетварным и не есть Божественная сущность» (150 Глав. Гл. 65). <sup>589</sup> Так как этот свет есть прямой и несотворенный опыт Бога, он не может быть редуцирован к сотворенной сути или энергии: «уразумей, что умственные действия остаются бесконечно позади единящего света и светоносной энергии» [Триады. III, 1, 36]. <sup>590</sup>

В «Беседе на Введение во Свята Святых Пречистая Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и об Ея богоподобном образе жизни в оном месте» Палама постулирует это учение следующим образом: «человек, став-

<sup>584</sup> Лосев приводит по памяти предложение, которое в оригинале звучит так: «Имя Божие есть сам Бог, но сам Бог — не имя». См.: Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 232.

<sup>585</sup> Хотя Н.К. Гаврюшин считает это переоценкой. См.: Гаврюшин Н. «Истинное богословие преобразует метафизику». Заметки о Владимире Лосском // Символ. 2004, Выпуск 48. С. 164–216 // Библиотека Якова Кротова. URL: <http://krotov.info/history/20/1930/gavryushin.htm>

<sup>586</sup> См.: Флоренский: Об Имени Божиим; Имяславие как философская предпосылка; Лосев: Об Имени Божиим и об умной молитве; О сущности и энергии имени; Философия Имени; Булгаков: Свет Невечерний; Философия Имени; а также Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / Сост. Н.А. Струве. Москва: Русский Путь, Париж: YMCA Press, 2000.

<sup>587</sup> Mantzarides G Παλαμικά. Thessaloniki: Πορφυράς, 1998. Ρ. 79.

<sup>588</sup> Ware K. [Archimandrite] The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas // The Study of Spirituality / Ed. by C Jones, G Wainwright, E Yarnold. New York: Oxford University Press, 1986. Ρ. 244.

<sup>589</sup> Св. Григорий Палама. Сто Пятьдесят Глав / Перевод, примечания А.И. Сидорова. Краснодар: Издательство «Текст», 2006 // CoolLib. URL: <http://coollib.net/b/177834/read> (дата доступа 15.01.2015).

<sup>590</sup> Palamas. Triads. Ρ. 91 [Палама. Триады. С. 300].

ший причастным божественного действия ... сам весь становится как бы свет, и пребывает вместе со светом, и при помощи света уверенно видит то, что без наличия такой неизреченной благодати, недоступно зрению всех, ... потому что очистившие свое сердце<sup>591</sup> видят Бога, ... Который будучи Свет, ... обитает в них и являет Себя любящим Его...»<sup>592</sup>

Хоружий оценил богословский прогресс, представленный мыслью Паламы в рамках исихазма, таким образом: «В XIV веке в результате «исихастских споров» относительно высших ступеней этой практики возникло богословие Божественных энергий, которое на основе опыта исихастских подвижников значительно продвинуло богословское описание встречи человека и Божественной Личности. ... Позже, в процессе установления отношений богословской персонологической парадигмы, наступает долгий перерыв, в ходе которого это богословие было практически забыто».<sup>593</sup>

Не пытаясь преодолеть разрыв между XIV веком и современностью, мы постараемся кратко рассмотреть некоторые важные аспекты мысли Паламы.

### *Краткое изложение мысли Паламы*

Многие православные богословы используют понятия «энергия», «благодать», «мощь», «сияние» и «свет» как синонимы, когда говорят о божественной деятельности; вне зависимости говорят ли об одной или многих энергиях Бога. Для Паламы энергия и благодать Бога являются аспектами несотворенного явления, которое таинственно выходит за пределы имманентного мира и в то же время пронизывает его. Опыт несотворенных божественных энергий соединяется с внеопытной сущностью Бога в его простоте; простая и трансцендентная божественная Сущность не может быть отождествлена с опытом божественных энергий.

Палама понимал, что есть аспекты Бога, которые не являются его сущностью, но «безначальными» силами, такими как «познающая, предзнающая, творящая, хранительная, промыслительная, боготворящая» [Триады. III, 2, 5].<sup>594</sup> Паламиты задумались, что Бог не приобретает эти силы впоследствии от Себя (нечто, что сделало бы его не Богом), но Он обладал этими способностями и силами от вечности; следовательно, силы или энергии Бога несотворены.

---

<sup>591</sup> Следуя христианской платонической традиции, Палама использовал понятие «сердце» либо как эквивалент «ума» (*νοῦς, nous*), понимаемого в качестве высшей и интегрирующей способности души, либо как внетелесное место расположения ума, следуя Евангелию от Матфея (Мф. 15:18–19). Св. Ефрем Сирин пишет, что «те, кто сердца имеют чистые, подобно Моисею, увидят Бога». См.: *Comm. Diat., VI, 1; Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien (Sources Chrétiennes, 121). Paris: Éditions du Cerf, 1966. P. 122. Также см.: Pseudo-Macarius. Homilies, 15, 20 (Patrologia Graeca, 34: 589AB).*

<sup>592</sup> Цит. по: Krivocheine B. *The ascetic and theological teaching of Gregory Palamas // Eastern Churches Quarterly. 1938-1939. Issue 3. P. 198.* [Русский перевод: Святитель Григорий Палама. Беседы (омилии). Омелия 55, 39 // Азбука веры. Православная библиотека. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij\\_Palama/homilia=55](http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Palama/homilia=55) (дата обращения 07.01.2015)].

<sup>593</sup> Цит. по: Rubin D. *The Life and Thought of Lev Karsavin: "Strength made perfect in weakness..."*. Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V., 2013. P. 363.

<sup>594</sup> *Palamas. The Triads. P. 93 [Палама. Триады. С. 310].*

Монотеизм требует, чтобы Бог обладал единой безначальной сущностью; сочетание этих теологических убеждений о природе и деятельности Бога привело Паламу к тому, чтобы подтвердить (1) единую безначальную сущность в Боге и (2) нетварные энергии или «деятельности».<sup>595</sup>

В прочтении Паламой божественного единства и различенности может быть воспринято эхо классической неоплатонической триады: неприобщаемое (ἀμέθεκτον) [даритель], приобщаемое (μετεχομενον) [дар] и приобщаемый (μετέχων) [получатель].<sup>596</sup> Он приравнивает энергии Бога к терминологии триады «приобщения»: «Уберешь то, что между неприобщаемым и приобщающимися, — о — какой ущерб! ты отсекаешь нас от Бога, отбросив связующее звено и положив великое и непроходимое зияние между тем Основанием и возникновением и устроением возникшего» [Триады. III, 2, 24].<sup>597</sup> Как разъясняет Николай Гендл, «мы можем приобщиться обоживающих энергий, но сущность остается неизменно недоступной для сотворенных существ».<sup>598</sup>

Палама иногда называет энергии «свойствами», отсылая к «актуальной дистинкции» (πραγματική διάκρισις) [или «реальному различению» διαφορά πραγματική]<sup>599</sup>, которая отличается, с одной стороны, от «актуального разделения» (πραγματική διάρεσις), что нарушило бы Божественное единство и простоту, а с другой стороны, отличается от исключительно «ментальной дистинкции» (διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν).<sup>600</sup> Палама строго утверждает, что цепочки являются сотворенными реальностями, которые *сопричастны* через божественные энергии чему-то более высокому.<sup>601</sup> Согласно Максиму Исповеднику,<sup>602</sup> данная схема обеспечивает прямое участие в полноте жизни Бога, и эта жизнь может рассматриваться как распределяющая божественную энергию, но в то же время схема утверждает каждую из природ (божественную и сотворенную) целостной, предотвращая тем самым этот сплав двух сторон от онтологического разрыва.

<sup>595</sup> Ibid.

<sup>596</sup> Артикуляция этой триады находится среди аргументов в поддержку двух теорем в «Элементах теологии» Прокла: «Все, что является неучастующим, производит из себя участвующих, и все участвовавшие субстанции связаны по растяжению вверх с сущими не участвовавшими» (теорема 23) и «Все, что участвует, уступает участвовавшему, а это последнее неучаствовавшему» (теорема 24). См.: Proclus. *The Elements of Theology* / trans. by E.R. Dodds. Oxford: The Clarendon Press, 1963. P. 27, 29.

<sup>597</sup> Английский перевод: Bucur G. *Dionysius East and West: Unities, Differentiations, and the Exegesis of Biblical Theophanies* // *Dionysius*. 2008. Issue 26. P. 127 [Палама. Триады. С. 326].

<sup>598</sup> См.: Palamas G. *One Hundred and Fifty Chapters* / trans. by R. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. P. 142 (note 79).

<sup>599</sup> См.: Jugie M. *Palamite (Controverse)* // *Dictionnaire de Théologie Catholique* / Ed. by M. Vacant, E. Mangenot, E. Amann et alii. T. XI/2. Paris: Letouzey et Ané, 1932 (column 1809).

<sup>600</sup> Krivocheine. *Op. cit.* P. 152; Ware K. [Archimandrite]. *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction* // *Eastern Churches Review*. 1975, Issue 7, № 2. P. 134.

<sup>601</sup> См.: 150 Глав, гл. 89 (Св. Григорий Палама. *Сто Пятьдесят Глав* / Перевод, примечания А.И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006 // CoolLib. URL: <http://coolib.net/b/177834/read> (дата доступа 15.01.2014).

<sup>602</sup> См.: *Ambigua*, 10 (*Patrologia Graeca*, 91: 1308A).

Варлаам Калабрийский выдвинул обвинение против Паламы в «двоебожии» (т. е. композиционности в Боге), но он, добросовестно ставя вопрос о божественной простоте,<sup>603</sup> утверждал посредством аналогии способностей души как отличительных особенностей единой души,<sup>604</sup> согласно Каллисту Уэру, что между сущностью и энергиями Бога есть «единство без смешения, различие без разделения»:<sup>605</sup> «...энергию, которая не отделяется, а [только] отличается от сущности Божией и которой причаствуют создания (ибо, как говорит [Дионисий Ареопагит], «все [вещи] причащаются Промысла, проистекающего из Божества — Причины всего»)» [150 Глав. Гл. 126]. Палама пишет, что Варлаам говорил: «слыша, что благодать та и слава сверхприродны и, коль скоро подобное созерцается подобным, подобны Богу, а стало быть нетварны и безначальны, я называю их сущностью Бога» [Триады. III, 3, 6].<sup>606</sup> В свою очередь, Палама отвечал, что нечестие Варлаама было худшего типа, потому что, приравняв энергию к сотворенным реальностям, оно не допускает, чтобы Бог имел естественную энергию и существование.

Палама напоминает, что «Василий Великий в своих «Силлогистических главах», рассуждая о Боге, говорит: «Энергия не есть ни действующий, ни то, что производится действием; таким образом, энергия не является [чем-то] не отличающимся от сущности». И божественный Кирилл, также рассуждая о Боге, богословствует: «Созидать свойственно энергии, а рождать — природе; природа и энергия — не одно и то же» [150 Глав. Гл. 143].<sup>607</sup>

Учитывая вышесказанное, необходимо отметить, что православные богословы придерживаются убеждения, что знание о Боге может быть достигнуто только через несотворенные энергии Бога, в теофании несотворенного сияния в сотворенных глазах, подобно преображению Иисуса перед учениками на горе Фавор. Творения не могут знать внутреннюю οὐσία Бога, что является тем, что многие восточные христиане понимают как позицию Запада.<sup>608</sup> Дialectика οὐσία и ενεργεῖα Паламы представляет способ описания того, как не-

<sup>603</sup> См.: Tollefsen T.T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 141.

<sup>604</sup> См.: Palamas. *Triads* (III, 2, 5). P. 93 [Палама. Триады. С. 310]

<sup>605</sup> Ware, K [Archimandrite]. *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction* // *Eastern Churches Review*. 1975, Issue 7, № 2. P. 135.

<sup>606</sup> Palamas. *Triads*. P. 104 [Палама. Триады. С. 334].

<sup>607</sup> А.И. Сидоров замечает по поводу этих двух цитат, что Св. Григорий Палама ссылается на четвертую книгу «Против Евномия» (*Patrologia Graeca*, 29, 689), которая не принадлежит св. Василию Великому. См.: *Patrologia Graeca*, 75, 312. У св. Кирилла еще добавляется: «следовательно, не одним и тем же будет рождать и созидать». См.: Св. Григорий Палама. *Сто Пятьдесят Глав.* / Перевод, примечания А.И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006 // CoolLib. URL: <http://coollib.net/b/177834/read> (дата доступа 15.01.2014).

<sup>608</sup> Например, в метафизике Фомы Аквинского Бог познаваем, и учитывая его безграничную и бесконечную природу, любое блаженное видение Бога есть откровение Его благодати, которая является актом и результатом божественной сущности. Мейендорф проясняет понимание Паламой этого вопроса: «Бог по Его трансцендентной сущности всегда превышает какого-либо данного опыта Его. Но общение человека имеет место не только с «сотворенной благодатью», но и с Самим Богом». См.: Meyendorff J. *Introduction* // *Palamas. Triads*. P. 22.

приобщаемый трансцендентный Бог может обожить творение. Он считал, что  $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\iota\varsigma$  является основанием, почему это различие должно быть реально сделано в Боге. Без энергий в Боге, будучи отличными от сущности, христианин не обоживается или не может быть тронут сиянием несотворенного света.

Палама часто говорил, что энергии являются «воипостасными»,<sup>609</sup> т. е. они должны быть связаны с ипостасью, или, другими словами, что энергии онтологически зависят от их сущности. Он также утверждал в отношении дистинкции сущности и энергии, что  $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\iota\varsigma$  является «воипостасным» подобно Лицам Святой Троицы. Цитируя Максима Исповедника, Палама отмечал, что «Обожение есть воипостасное видимое воссияние, не имеющее в достойных возникновении, но лишь непомыслимое проявление; превышающее ум и смысл, совершающееся в нетленном веке таинственное единение с Богом, когда, созерцая свет сокровенный и пренеизреченной славы, вместе с вышними силами святые и сами становятся восприемниками блаженнейшей чистоты; и призывание великого Бога и Отца, служащее символом ипостасного и действительного усыновления по дару и благодати Святого духа, когда в посещении благодати святые полагаются сынами Божьими, каковыми все они пребывают» [*Триады*. III, 1, 28].<sup>610</sup>

Палама обсуждал три личности-ипостаси и, по крайней мере, три категории «энергий» в Боге («реальности», «атрибуты» и «действия»)<sup>611</sup> в его «Ста пятидесяти главах», где он постулировал, что «Бог есть Тот же Самый в Самом Себе, так как три Божественные Ипостаси естественным образом<sup>612</sup>, целокупно, вечно и неисходно, а так же несмешанно и неслиянно соотносятся друг с другом, проникая друг в друга ( $\text{περιχωρουσών εις ἀλλήλας}$ ), поскольку Они имеют одну энергию. Ибо у сродных [существ имеется много] подобного, но каждая ипостась действует сама по себе, так что у каждой есть собственная энергия. Не так обстоит в отношении тех трех Божественных и поклоняемых Ипостасей. Ведь здесь энергия подлинно одна и та же, и едино движение Божественной воли, начинающееся из Первой Причины, [то есть] Отца, проходящее через Сына и являемое во Святом Духе» [150 Глав. Гл. 112].<sup>613</sup>

Палама утверждал различенность ипостасей Святой Троицы, обсуждая единство и различенность в Божестве, и, согласно с некоторыми пассажами из трактата «О Божественных именах» Псевдо-Дионисия, добавлял, что «[Дионисий] ясно показывает, что, помимо ипостасного различия, в Боге есть и иное различие, которое он называет «божественным различием», ибо различие соответственно ипостасям не является [специфически] божественным. Он говорит, что, согласно этим божественным исхождениям вовне и энергиям, Бог умножается и увеличивается, а само исхождение называет «исхождениями».

<sup>609</sup> См.: Палама. *Триады*. II, 3, 6; III, 1, 9; III, 1, 18; III, 2, 23.

<sup>610</sup> Palamas. *Triads*. P. 84 [*Палама. Триады*. С. 292].

<sup>611</sup> См.: Bradshaw. *Aristotle East and West*. P. 273. Это происходит потому, что действия Божьи имеют временные эффекты, которые Палама называет некоторыми  $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\iota$ , «имеющими начало и конец», позицию, которую Уильямс, похоже, не понял. См.: Williams R.D. *The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review*. 1977, Issue 9, №№ 1–2. P. 37.

<sup>612</sup> « $\text{περιχωρουσών εις ἀλλήλας}$ ».

<sup>613</sup> Также см.: 150 Глав; гл. 75.

Но, с другой стороны, Божество не умножается (ни в коем случае!) и как Бог не различается, ибо Он — не троекратен, а есть Троица» [150 Глав. Гл. 85].

Комментируя «О Божественных именах» 2.3–5, Палама также указывает, что «этот же открыватель Бога [Псевдо-Дионисий], сказав выше, что исхождение вовне есть божественное различие, добавляет: «Неудержимые надделения [благами] соединены согласно божественному различению». «Наделениями» он здесь называет все вообще исхождения вовне и энергии Божии. И добавил еще, что они суть неудержимы, чтобы никто не считал их [тварными] произведениями, каковыми являются сущность каждого из сущих, или чувственная жизнь в живых существах, или же разум и ум, существующие в разумных и умных [существах]. Разве могли бы эти [энергии] существовать в Боге и быть неудержимыми, если бы они являлись тварными» [150 Глав. Гл. 86].

Палама считал, что «таковым в Боге является Божественная энергия, ибо она не есть ни сущность, ни случайное свойство. И если некоторыми богословами она называется как бы случайным свойством, то это только для того, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность» [150 Глав. Гл. 127];<sup>614</sup> «Оно не есть случайное свойство, потому что совершенно неизменно, но не есть и сущность, потому что не принадлежит к существующим самим по себе. Поэтому и богословами, желающими только показать, что это не есть сущность, оно называется как бы случайным свойством» [150 Глав. Гл. 135].

Палама воспринимал  $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$  и участие не только как логико-каузальные отношения к божественному, но как действительную онтологическую реальность. Паламизм утверждал, что энергия Бога «не есть ни сущность, ни акциденция, и если некоторые богословы использовали слово «акцидентальный», то это было только для того, чтобы показать, что не все в Боге является сущностью».<sup>615</sup> Палама также полагал, что «акцидентальное не всегда существует; энергия подобна акцидентальному в том отношении, что она не всегда действует, так же как не всегда не действует. Следовательно, энергии напоминают акциденции в том смысле, что они могли бы творить или не творить, но отличаются от акциденций в том, что они не могут не существовать» (*Против Акиндина*. VI, 21).<sup>616</sup>

Толфсен отмечал, что «паламизм, даже если он говорит об «энергии» как «вне сущности», не означает, что она утверждается в качестве некоторого рода квази-ипостаси «между» сущностью и сущими, на которые она воздействует. Деятельность не «сопровождается» сущностью таким внешним образом».<sup>617</sup>

Защищая ипостась Святого Духа против Варлаама, который не признавал эту ипостась в качестве энергии Бога, Палама (цитируя Григория Назианзина) утверждал, что «Божественная энергия хотя и называется иногда слу-

<sup>614</sup> Энергии Бога могут быть названы «как бы случайным свойством» (*συμβεβηκός πως*; 150 Глав; гл. 127; 135) или «случайными в некотором смысле» (*συμβεβηκότα ἔστιν ὁ πως*) (*Против Акиндина* VI, 73; 77–78). Также см.: *Против Акиндина* II, 10.

<sup>615</sup> См.: Jones H.C. *Scripture and Tradition in Orthodox Theology // Holy Book and Holy Tradition / Ed. by F.F. Bruce, E.G. Rupp. Manchester: Manchester University Press/Grand Rapids: Eerdmans, 1968. P. 204.*

<sup>616</sup> Παλαμάς Γρηγόριος [Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης] *Συγγράμματα*, ed. Παναγιώτου Κ. Χρήστου, 5 vols., vol. 3: *Αντιρρητικοί προς Ακίνδυνον. Thessaloniki: Κυρομάνος, 1970. P. 286.*

<sup>617</sup> Tollefsen. *Op. cit.* P. 156–157.

чайным свойством, но созерцается в Боге и не производит [в Нем] сложности»<sup>618</sup> [150 глав. Гл. 128]. Таким образом, Палама отверг обвинение, что дистинкция сущности и энергии создает сложное (составное) бытие. Более того, он использовал пример ипостаси Троицы, которая является третьей и все же не отделена от единства Божества, стратегия, которая концептуально помогла понять, как различие сущности и энергии может быть одновременно и разделением, и единством в Боге.

### *Судьба мысли Паламы*

Синод 1351 года (V Константинопольский собор)<sup>619</sup> установил эффективный *διάκρισις* между Богом и Его энергией (или энергиями) в православной христианской традиции и кроме того подтвердил мистическую тенденцию теологии Восточной ветви христианства. Бог в его сущности не познаваем, но доступ к божественной жизни достигается через триадическую неоплатоническую онтологию неприобщаемого Единого, приобщаемой энергии и приобщаемого. Во многих аспектах эта квалификация и дистинкция в божественном бытии является отчуждением от позднего схоластического рационализма и аристотелизма, удалявшим Бога от его творения. Палама подчеркивал, что если бы не было никакого различия между божественной сущностью и божественной энергией, тот факт, что «Бог есть» оставался бы неизвестным и нераскрытым: «(Не) энергия познается из сущности, но сущность — из энергии; впрочем, познается только бытие, а не то, что она есть. Поэтому, согласно [церковным] богословам, и бытие Бога познается не из [Его] сущности, а из Промысла [Божия]. Соответственно этому и отличается энергия от сущности, потому что энергия есть то, что делает известным, а то, бытие чего делается известным посредством нее, есть сущность [150 Глав. Гл. 141].

Независимо от важности философских и теологических тем, поставленных мыслью Паламы, она подверглась некоторому забвению или пренебрежению со стороны ученых. Согласно Н. Гаврюшину, «впервые в русском переводе сочинения св. Григория Паламы появились в конце XVIII века благодаря розенкрейцеру И.В. Лопухину,<sup>620</sup> но широкого распространения не получили, поскольку в 1787 году издание было конфисковано».<sup>621</sup> В конце XIX века другие работы Паламы были переведены и опубликованы на русском языке.<sup>622</sup> Его

<sup>618</sup> *Ὅτι ἡ θεία ἐνέργεια, εἰ χαί συμβεβηκός ἐστιν ὅπως λέγεται, ἀλλ' ἐνθεωρεῖται τῷ θεῷ ζαὶ σύνθεσιν.*

<sup>619</sup> *Греческий текст соборного постановления 1351 года см.: Ιωάννης Ν. Καρμίρης, Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. 2 vols. Vol. 1, Athens: Private Edition, 1960. P. 354–410. Перевод на русский язык соответствующих разделов постановления 1351 года см.: Лосев. Бытие. Имя. Космос. С. 894–899.*

<sup>620</sup> *См.: Святаго отца нашего Григория Палама, архиепископа Фессалонитскаго, Десять бесед: С присовокуплением двух бесед, одной Иоанна Златоустаго, а другой Амфилохия Иконийскаго и с учением Иоанна Дамаскина о пречистом теле Господнем. Москва: Типография И. Лопухина, 1785.*

<sup>621</sup> *Гаврюшин. Ук. соч.*

<sup>622</sup> *Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения доселе не бывшие изданными: греческий текст и русский перевод. 1. Послание к монахам Иоанну и Феодору; 2. Беседа на Евангелие от Луки в пятую неделю, на слова Лк. 16:19; 3. Беседа*

учение было вновь открыто главным образом в начале XX века в связи с имяславскими спорами.<sup>623</sup>

Общепризнано, что И.И. Соколов и П.А. Флоренский обрели существенное значение в российских исследованиях мысли Паламы. Соколов, известный византист и переводчик православной агиографической литературы, преподавал в Санкт-Петербургской Духовной академии, изучал исторические и богословские аспекты византийского исихазма, в 1913 году он опубликовал обширную рецензию на книгу греческого профессора Григория Папамихаила<sup>624</sup> о Паламе.<sup>625</sup> Собственная монография Соколова<sup>626</sup> не оказала большого влияния на русское православное богословие того времени, но она подготовила русские философские круги к переоценке мысли Паламы и самого исихазма.<sup>627</sup> В том же 1913 году Флоренский написал анонимное предисловие<sup>628</sup> к книге отца Антония Булатовича<sup>629</sup> «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус»,<sup>630</sup> в котором проанализировал схожесть между оноματοдоксией доктрины Булатовича о божественной энергии<sup>631</sup> и учением Паламы — схожесть,

---

на Евангелие от Луки в шестую неделю, на слова Лк. 8,27. Новгород: Типография А.С. Федорова, 1895.

<sup>623</sup> История имяславия началась с публикации в 1907 году схимонахом Иларионом (Иваном Ивановичем Домрачевым) книги «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову или духовная деятельность современных пустынников», где отмечалось, что «имя Бога есть Сам Бог и может производить чудеса» — сущность Бога совпадает с его именем, и само по себе имя Бога (точнее, имя Иисуса), если постоянно повторяется, имеет чудодейственную силу.

<sup>624</sup> Известный профессор школы теологии Афинского университета и уважаемый богослов греческой Православной Церкви.

<sup>625</sup> Παπαμιχαήλ Γ.Χ. Ο Ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης "Ἠθικοπατρολογικὴ συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Ἠσυχαστικῶν ἐρίδων τοῦ ἰδ' αἰῶνος. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ. Petropolis/Alexandria: Πατριαρχικόν Τυπογραφεῖον, 1911. Важно, что улучшение его магистерской диссертации богословия состоялось в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1905 году.

<sup>626</sup> Соколов И.И. Св. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. По поводу исследования Г.Х. Папамихаила «Ο Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης...», Ἀλεξάνδρεια, 1911» // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб, 1913, Апрель. С. 378–393; Май. С. 159–186; Июнь. С. 409–429; Июль. С. 11–139.

<sup>627</sup> См.: Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. С. 551–579. Более широкий взгляд на паламизм в русском богословии см.: Schultze B. Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart // Scholastik. 1951, № 36. S. 390–412.

<sup>628</sup> Флоренский П.А. Уводоразделов мысли. С. 287–294.

<sup>629</sup> Монах Андреевского скита на Афоне и лидер русских имяславцев в 1910 году.

<sup>630</sup> Антоний [Иеросхимонах] (А.К. Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М: Издательство «Религиозно-философской библиотеки», 1913.

<sup>631</sup> См.: Sénina T. (moniale Kassia). Un palamite russe du début du XXème siècle: le hiéromoine Antoine Boulatovitch et sa doctrine sur l'énergie divine" // Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. (SPb), 2010, Issue 6 (Patrologia Pacifica Secunda). P. 392–409; Сенина Т.А. (монахиня Кассия). Учение иеросхимонаха Антония

которую уже сам Булатович утверждал, признавая имена Бога в качестве примеров божественной энергии, заметив, что спор между имяславцами и имяборцами по многим пунктам напоминал конфликт между паламитами и варлаамитами,<sup>632</sup> и постулировал, что «энергия Божия значит Деятельность Существа Божия. ... Святой Григорий Палама<sup>633</sup> установил с одной стороны — неслитность Деятельности Божией с Существом Божиим, а с другой стороны нераздельность Деятельности Божией от Существа Божия и Божеское достоинство и Божескую природу Деятельности Божества».<sup>634</sup>

С начала XX века исследования учения святителя Григория Паламы «быстро стали интеллектуальной основой современного православного богословия, и снабдили его чувством отличия от западной традиции... Этот вопрос обсуждался некоторыми московскими философами [Флоренским, Лосевым, Булгаковым], которые впоследствии подготовили обширные работы по этой теме».<sup>635</sup> Тем не менее, в последней четверти XX века Лосев по-настоящему верил в преобразующую силу идей Паламы, как следует из ответа последнего Бибихину, когда тот спросил его (30 мая 1975 года), почему он не взял на себя задачу перевода работ Паламы на русский язык: «Вот и занимайтесь теперь, переводите Паламу. А мне уже и поздно. Переключаться сейчас на богословие, на Миня<sup>636</sup> — всю литературу нужно менять... Нет, я буду уж по-прежнему заниматься Плотиним. У меня много материала».<sup>637</sup>

### Заключение

Отцы Церкви, а более конкретно Отцы-Каппадокийцы, приняли терминологию, используемую в IX книге «Метафизики» Аристотеля об энергиях, и адаптировали ее к христианской теологии, частично освобождая ее от категорий Аристотеля и семантически удаляя ее от формальных аристотелевских коннотаций. Следуя этой тенденции, Палама полагал, что аристотелевская диада природы-энергии была недостаточной для того, чтобы выразить бытие Бога адекватным образом, потому что энергия Бога или акт не являются просто «причиняемыми» Божественной сущностью и не есть только завещание природы, но и «личный акт», рождение и исхождение соответствующих Лиц.<sup>638</sup>

---

(Булатовича) об энергии Божией // pravoslav.de.  
URL: [http://www.pravoslav.de/imiaslavie/sovr/senina\\_energeia1.htm](http://www.pravoslav.de/imiaslavie/sovr/senina_energeia1.htm).

<sup>632</sup> Антоний [Иеросхимонах] (А.К. Булатович). Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. С. 2–6; Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Петроград: «Исповедник», 1917. С. 203.

<sup>633</sup> Здесь, вероятно, цитируются не прямые источники; см.: Sénina T. *Un palamite russe du début du XXème siècle*. С. 396.

<sup>634</sup> Булатович А.К. (Иеросхимонах Антоний). *Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества*. Петроград: «Исповедник», 1914. С. 6–7.

<sup>635</sup> Rojek P. *The Logic of Palamism* // *Studia Humana* (Rzeszów). 2013, Issue 2, № 2. P. 6.

<sup>636</sup> Лосев, вероятно, говорил о трудах Паламы, которые Ж.-П. Минь опубликовал с их латинскими переводами в *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (*Patrologia Graeca* 150 и 151).

<sup>637</sup> Цит. по: Бибихин. Ук. соч. С. 232.

<sup>638</sup> См.: Meyendorff J. *The Holy Trinity in Palamite Theology* // Michael J. Fahey, John Meyendorff. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas* (Patri-

Важность дистинкции сущности и энергии для веры в личного Бога была объяснена Петром Николовым: «Божественная энергия принадлежит природе, но исходит как энергия личности. Через свое действие (энергию) природа раскрывает себя, но всегда как конкретную личность. Энергии имеют личностный характер, принадлежа по существу личному Богу. Личный Бог отдает Себя твари самым реальным образом, что осуществляется через энергии».<sup>639</sup>

Бытие Бога выражено в богословии Паламы триадой сущности-ипостаси-энергии, и это троичное различие «не является разделением бытия Бога; оно отражает мистическую жизнь «Сущего» — трансцендентную, три-ипостасную и представленную в Его творении».<sup>640</sup> Далее, «в онтологии Паламы ... откровение состоит из проявления энергий, а ... обожение означает причастность энергиям».<sup>641</sup>

Р. Уильямс обвиняет Паламу в философском продвижении «некоторого сомнительного схоластицизма»,<sup>642</sup> «довольно несчастный союз систем Аристотеля и Платона, характерный экстремальный реализм неоплатонической метафизики,<sup>643</sup> окрашенной (и запутанной) терминологией, лучше понимаемой в понятиях (хотя и они могут быть неадекватными) аристотелевской логики... Путаница Паламы в этой сфере [логики] обусловлена не столько недостатками аристотелевской системы, сколько его собственным непониманием ее функционирования».<sup>644</sup> Он обвиняет Паламу и в неадекватной онтологизации аристотелевской логики и эпистемологии, вследствие чего паламизм был «привязан к реалистической и почти материалистической идеи причастности, которая ведет к нешуточным непоследовательностям».<sup>645</sup> Однако стоит отметить, перефразируя Рассела Нормана, что использование аристотелевских линз для интерпретации Паламы<sup>646</sup> всерьез искажает его взгляды,<sup>647</sup> так как Палама, как

*arch Athenagoras memorial lectures*). Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1977. P. 25–43.

<sup>639</sup> Николов П.Н. *Богословие Иконы (опыт исторического изложения догмата иконопочитания)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Московская Духовная Академия, Сергиев Посад, 2000. С. 80–81.

<sup>640</sup> Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical trends and doctrinal themes*. New York: Fordham University Press, 1983. P. 187.

<sup>641</sup> Rojek. *Op. cit.* P. 7.

<sup>642</sup> Williams. *Op. cit.* P. 44.

<sup>643</sup> «То, что для Аристотеля было ... организацией терминов, для неоплатоников стало проблемой метафизики, онтологии... Аристотель ... мог быть интегрирован в платоновский мир только с помощью «онтологизации» его логики, ее трансформации в систему не терминов, но реальных отношений»; «[Во всей платонической традиции] усия означает определенное бытие» (Williams. *Op. cit.* P. 32; 35). Уильямс игнорировал тот факт, что уже в доктрине категорий Аристотеля можно заметить эквивалентность между бытием и определенным бытием (*Metaph.* 1003a33-35).

<sup>644</sup> Williams. *Op. cit.* P. 41, 32.

<sup>645</sup> *Ibid.* P. 42.

<sup>646</sup> См.: Jugie M. *Op. cit.*; Nadal Cañellas J. *La Résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas: enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*. 2 vols. Vol. 2. Leuven: Peeters, 2006. P. 158; *Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésy-*

подчеркивает П. Роджек, «модифицировал греческие философские категории привходящего и собственного для того, чтобы достичь соответствующего онтологического понятия энергия». <sup>648</sup> «Палама хотел скорректировать традиционные философские понятия в своих целях. Энергии в некотором смысле являются более динамичными, чем собственные признаки, и более статичными, чем привходящие. Одно из самых важных преимуществ категории энергия состоит в том, что она включает в себя природные, а также волевые проявления и, следовательно, соответствует концепции личного Бога». <sup>649</sup>

Улучшая некоторые логические инструменты, используемые Флоренским, и усовершенствованные Богданом Страховски и Павлом Роджеком, последний продемонстрировал, что «учение Паламы об энергиях и обожении является не менее рациональным, чем какие-либо иные онтологические позиции... Кроме того, его доктрина может быть проанализирована с помощью некоторых логических инструментов. Даже самые мистические элементы паламизма, такие как обожение человеческой природы, могут быть ясно выражены в последовательно формальном смысле». <sup>650</sup>

Флоренский считал, что, тем не менее, все интеллектуальные усилия Паламы были конкретным образом сосредоточены на ограниченной области — он сформулировал свою концепцию энергии для частного случая Бога, хотя позже он использовал ее и для других случаев, — они касаются области значительно более широкой, чем это могло бы выглядеть на первый взгляд, так что трудно определить, где они не имеют никакого применения. <sup>651</sup> Можно сказать, однако, что вся теория Паламы о различении сущности и энергии являлась попыткой понять тонкую связь Бога с творением, чтобы объяснить возможность откровения и, прежде всего, чтобы представить онтологическое объяснение коммуникации между Богом и человеком (θεώσις), наиболее значимой истины для всей восточно-христианской традиции. <sup>652</sup>

Согласно идее, которую можно обнаружить у Григория Паламы, <sup>653</sup> божественная οὐσία, заслоняя и полностью превосходя человеческое познание (Бог κατ' αὐτόν), соответствует Абсолюту в Боге, тогда как божественная ἐνέργεια, та, которая в Боге имеет отношения с миром, соответствует явленным действиям Бога (Бог περὶ αὐτόν). Согласно Православной Церкви, мы можем также сказать, что за рамками оперантной и сотворенной ἐνέργεια есть несотворенная ἐνέργεια, действующая в мире, в частности, воспринимаемая как действие

*chaste du XIVème siècle à Byzance // Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy / Ed. by J.P. Monferrer Sala. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2007. P. 56.*

<sup>647</sup> «...интерпретация Паламы с нео-схоластической точки зрения серьезно искажает его мышление». См.: Russell N. *The Reception of Palamas in the West Today // Θεολογία*, 2012. Issue 3. P. 15.

<sup>648</sup> Rojek. *Op. cit.* P. 22.

<sup>649</sup> *Ibid.* P. 9.

<sup>650</sup> *Ibid.* P. 21.

<sup>651</sup> Флоренский П.А. *Уводоразделов мысли.* С. 272.

<sup>652</sup> Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical trends and doctrinal themes.* P. 2.

<sup>653</sup> См.: Spiteris Y. *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica.* Roma: Lipa, 1996. P. 97.

Святого Духа,<sup>654</sup> и что эта несотворенная энергия может быть известна мистикам.<sup>655</sup> Палама объясняет (*Триады*. III, 2, 12) общность в Боге непричастной и непознаваемой сущности и причастной и познаваемой божественной деятельности, предполагающей, что «сущность — по необходимости сущее; а сущее — не по необходимости сущность» (*Против Акиндина*. III, 10),<sup>656</sup> и, что «не все, что высказывается о Боге, обозначает сущность» [150 Глав. Гл. 127].<sup>657</sup>

Сущность, которая по необходимости сущее, может быть определенным образом отождествлена с идеей, следуя платоническому идеализму, в то время как бытие, которое не необходимо сущность, может быть идентифицировано не только с «реальностями», «атрибутами» и «действиями» Бога, но также с творением, формируя тем самым постепенность перехода от абсолюта к относительному, от трансцендентного к имманентному, от духовного к физическому. Эйдетические и физические измерения являются взаимодополняющими, но цена этого нам известна: «духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей», как пояснил Лосев в своих «Очерках античного символизма и мифологии» (1930).<sup>658</sup> Напряжение между телом, которое ограничивает идею, и телом, которое позволяет достижению трансценденции обеспечить особое значение платоновскому двомирию, значение, которое, как указала З.Г. Минц, уже представляется в мысли Владимира Соловьева, важного посредника между Паламой и российскими неоплатониками XX века.<sup>659</sup> Более того, как замечает Юдит Корнблат, «два аспекта исихастского учения являются особенно важными для работ Соловьева о Софии: различие между Божьей сущностью и его энергиями и концентрированием внимания Паламы на свете Преображения. Последняя связь с Софией очевидна во всех

<sup>654</sup> Палама полагал, что Святой Дух действует *κατὰ τὴν ὑπαρξιν* (в соответствии с субсистенцией) и *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* (в соответствии с деятельностью); этот второй вид действия, хотя и происходит во времени, имеет вечную длительность. *Ἀκτιστες ἐνέργειες* есть имя несотворенных активностей или действий Бога (*ἀκτιστες; inconditae*) в традиции *Φιλοκαλία*.

<sup>655</sup> Это знание дано сверх-интеллектуальным постижением (*ἐπίγνωσις*) посредством непосредственного переживания Бога. См.: Gambino R. *Salvezza e deificazione in Gregorio Palamas: Note di ricerca* // *Pan*. 2005, Vol. 23. P. 299.

<sup>656</sup> Так же см.: *Триады*. III, 2, 7.

<sup>657</sup> Мы читаем у св. Симеона Нового Богослова: «Не все, что приписывается Богу, называется относящимся к Его Сущности». См.: *The Philokalia. Complete Text compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth.* / trans. and ed. G E H Palmer, P Sherrard, K Ware. London: Faber & Faber, 2010, Vol. 4. P. 609. [Русский перевод: Добротолюбие. Т. IV // *Предание.ру*. Православный портал. / URL: <http://predanie.ru/grigoriy-palama-svyatitel/book/69152-grigoriy-palama-sto-pyatdesyat-glav/> (дата обращения 25.03.2015)].

<sup>658</sup> Лосев. *Очерки античного символизма и мифологии*. С. 645.

<sup>659</sup> «...диалектический характер мировоззрения Вл. Соловьева позволил ему увидеть в материальном мире не только инобытие, но и неизбежный этап развития мирового духа, понять высокий смысл земного, поюстороннего мира, человеческой жизни и истории». См.: Минц З.Г. *Поэтика Александра Блока. Блок и русский символизм* / Минц З.Г. *Избранные труды: в 3-х тт.* Т. 1, СПб: «Искусство-СПБ», 1999. С. 337.

рассмотрениях Соловьева. Первое явно в его дискуссии *познания*<sup>660</sup> Софии не в ее сущности, но, по существу, через ее энергии, ее внешние проявления и влияния на других». <sup>661</sup>

Как постулировали русские неоплатоники, энергия пребывает в сущности конститутивным образом, действует как инструмент общения вещи и ее окружения, а также выступает в качестве *τέλος*'а,<sup>662</sup> в то время как совершенная синергия<sup>663</sup> между божественными энергиями, рассеянными в творении, и непостижимой божественной Сущностью представлена *θέωσις*'ом, воссоединением между сотворенной *σοφία* и божественной *σοφία*. Синергия «божественно-антропной» *Σοφία* является окончательным преодолением всякого дуализма,<sup>664</sup> как наследники Паламы, так и Соловьева, пришли должным образом к выводу.

---

<sup>660</sup> См.: Соловьёв В.С. *La Sophie-София / Полное собрание сочинений и писем: в 20-ти тт. Т. 2: 1875–1877 / Под ред. А.А. Носова. М: Наука, 2000. С. 80–83 (с французским текстом и русским переводом А.П. Козырева); Kornblatt J.D. The Sophia. A 'Mystical-Theosophical-Philosophical-Theurgical-Political' Dialogue — Reading Guide // Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov. Including annotated translations by Boris Jakim, Judith Deutsch Kornblatt and Laury Magnus. Ithaca, New York-London: Cornell University Press, 2009. P. 109–114.*

<sup>661</sup> Kornblatt. *The Sophia*. P. 111–112.

<sup>662</sup> Хоакин Маристани дель Райо. Платон у П. Флоренского и А. Лосева // Атеней. URL: [www.ateney.ru/esp/esp004.htm](http://www.ateney.ru/esp/esp004.htm). (дата обращения 25.03.2015).

<sup>663</sup> Взаимодействие двух или более энергий или агентов таким образом, что их общий результат больше, чем сумма их отдельных результатов.

<sup>664</sup> См.: Zouboff P. *Introduction // Solovyev V. Lectures on Godmanhood / Ed. and transl. by P. Zouboff. Londres: Dennis Dobson Ltd., 1948. P. 15.*

**О.Э. Душин**

Санкт-Петербургский государственный университет  
odushin@mail.ru

**ЖАЛОСТЬ И АСКЕТИЗМ В БОГОСЛОВИИ СВ. ИСААКА СИРИНА,  
СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ И В НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ  
ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

В перспективе сравнения с доктриной сердца и жалости у св. Исаака Сирина и преображения тела у св. Григория Паламы в статье рассматриваются два важнейших основания этического учения Владимира Соловьева — нравственное чувство жалости и моральный принцип аскетизма, содержательное понимание которых он разворачивает в своем фундаментальном трактате «Оправдание Добра».

*Ключевые слова:* этика, мораль, гностицизм, православие, сердце, жалость, аскетизм.

*Oleg Dushin*

**Pity and asceticism in the theology of St. Isaac the Syrian, St. Gregory Palamas  
and in the moral philosophy of Vladimir Solovyov**

In this article the two most important bases of ethics of Vladimir Solovyov — moral sense of pity and ethical principle of asceticism, the understanding of which he deploys in his monumental treatise "Justification of the Good" — are considered in the comparison with the doctrine of heart of St. Isaac the Syrian and the transfiguration of a body in the teaching of St. Gregory Palamas.

*Keywords:* ethics, morals, Gnosticism, Orthodoxy, heart, pity, asceticism.

*§ 1. Русская религиозная философия: между православием и гностицизмом*

Достаточно часто русскую религиозную философию XIX-XX веков представляют в качестве своеобразного национального пути развития христианской мысли. Однако при этом исследователи неизбежно сталкиваются с вопросом о принципиальных догматических основаниях российского «любомудрия». Идея православной ангажированности русской религиозной мысли подчас провозглашается в качестве господствующей а priori, но доказательства данной позиции не всегда соответствующим образом эксплицируются. В данном контексте обычно выделяется несколько вариантов заимствований, послуживших истоками для формирования оригинальной религиозной метафизики в России. В философском плане признается влияние традиций христианского неоплатонизма и учения позднего Шеллинга, в религиозно-мистическом смысле обычно указывают на особое значение гностицизма.<sup>665</sup>

<sup>665</sup> В российской литературе встречается прямое именование В.С. Соловьева в качестве «русского Платона». Действительно, «исходная точка платонизма», как высказывался русский философ, явилась его собственной стратегией, которая обрела реализацию в его переводах диалогов Платона, в многочисленных собственных оригинальных сочинениях (См.: Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма // История философии. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. С. 15–30).

Тем не менее, можно проследить определенную преемственность и со святоотеческим наследием.<sup>666</sup> При всех разночтениях и продолжающихся дискус-

---

Общепризнано также влияние Шеллинга как на становление философского учения славянофилов (И.В. Киреевский), так и на западничество (П.Я. Чаадаев). Известно, что И.В. Киреевский слушал лекции Шеллинга в Мюнхене и Берлине, а П.Я. Чаадаев состоял с ним в переписке. В письме от 1832 года он с восторгом пишет: «...я не нахожу слов сказать вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией» (См.: Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 255). А.В. Гулыга называет В.С. Соловьева «последним русским шеллингианцем» (См.: Гулыга А.В. Вл. Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник'87. М.: «Наука», 1987. С. 266). Обширная исследовательская литература представлена на тему «русская религиозная философия и гностицизм». Многие российские и зарубежные специалисты отдали ей должное, признавая приоритет гностических учений в русской религиозной метафизике. Так, например, профессор И.И. Евлампиев утверждает, что «постоянное тяготение русской философии и всей русской культуры к гностическому мировоззрению не вызывает никаких сомнений. Этот факт долгое время не получал должного признания в литературе только в силу устоявшейся тенденции, характерной для церковных и православно-ориентированных авторов, к признанию церковного, догматического православия в качестве чуть ли не единственного источника всего богатства русской культуры и русского мировоззрения. По существу же дело обстоит прямо наоборот, именно «отклонения» от догматической строгости и неизменности византийского православия обуславливали глубокую оригинальность русской культуры». См.: Евлампиев И.И. Гностические мотивы в русской философии // Соловьевские исследования. Вып. 2. 2006. С. 9. По-видимому, можно согласиться с тем, что нашей религиозно-философской мысли XIX–XX веков могла быть присуща определенная рецепция гностицизма, но не стоит забывать, что значение «гнозиса» признается и в ортодоксальной православной традиции. В этой связи автор монографии «Аскетизм по православно-христианскому учению» С.М. Зарин утверждает: «Итак, основным, общим и наиболее характерным принципом православной аскетики является *ἡγεσις* — “ведение”, “разумение”. Это суждение приводится в качестве основного заключительного вывода его исследования (См.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этическое богословское учение. М., 1996. С. 682).

<sup>666</sup> В этой связи можно привести известное высказывание отца Георгия Флоровского: «беспристрастное исследование не оставляет сомнений в том, что в глубине души Соловьев был именно православным, но не католиком, что дух его философии — «дух исконного греко-восточного православия, а идеи его философии — идея Богочеловечества, идея церкви, идея “цельного знания”, “свободного всеединства” — внушены святоотеческой мыслью; эти идеи, раскрытые в эпоху вселенских соборов на страницах писаний отцов греческой церкви, хранились, как заветная святыня, в византийском монашестве, у афонских созерцателей — исихастов, и оттуда через югославянские земли проникали на Русь еще в московскую пору, став содержанием философии первого русского самобытного мыслителя, преп. Нила Сорского. Вновь воскрешенные от забвения в XVIII веке, эти идеи через тот же славянский юг, через нямецкого старца Паисия Величковского вновь влились в русскую религиозно-философскую мысль и нашли себе оплот в той истинно православной обители, которая в XIX в. играла такую большую роль в истории русской религиозной мысли, в Оптиной Пустыне, где нашел себе вечное упокоение Ив. Киреевский, где провел закат своих дней Константин Леонтьев, откуда лились лучи благодатного света на Гоголя, куда в последние годы в предсмертной тоске приходил и Лев Толстой. И отсюда эти идеи влияли на славяно-

сиях, стратегия подобного сопоставления имеет вполне законное право на существование.<sup>667</sup>

Безусловно, что ни сам В.С. Соловьев, ни его ученики и последователи, вовлеченные в интеллектуальное течение русского религиозного ренессанса, не воспринимали себя в роли ортодоксальных богословов или академических исследователей патристики. Они были свободными мыслителями.<sup>668</sup> Но необходимо отметить, что в XIX веке в России складываются академические богословские школы и широко развиваются традиции монашества, без коих как определенного духовного фундамента не состоялась бы и отечественная религиозная метафизика. При этом движение русских интеллектуалов в сторону традиций православия, их поиски религиозных путей и христианских основ мысли разворачивались достаточно сложно, порой противоречиво, через отрицание религиозности, увлечение марксизмом. Развитие русской мысли в таком направлении отражало известные западноевропейские метафизические тенденции. В частности, стоит напомнить о позднем Шеллинге с его «философией Откровения», об экзистенциальных поисках С. Кьеркегора, о развитии учения неотомизма. В ситуации кризиса европейского рационализма после Гегеля, которая характеризовалась сменой ценностных ориентиров и переходом от абстрактной метафизики немецкого идеализма к культуре позитивной науки и к революционным социально-политическим идеалам, западная мысль стремилась найти и некоторые иные стратегии философствования, которые были бы укоренены в опыт переживаний и осмысления христианства. Обращение к

---

*фильство. И они — то зерно философии Соловьева, то разумное в высшем смысле слова, благое и вечное, что он сеял всю свою жизнь» (См.: Флоровский Г. Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. 10 июля 1912 года. Т. 1, Выпуск 7. Одесса: «Центральная» типография, 1912. С. 237–238).*

<sup>667</sup> Среди оценок учения В.С. Соловьева с точки зрения его богословской ортодоксальности имеется достаточно много откровенно критических высказываний. Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, протоиерей В.Г. Рождественский в своем выступлении на заседании Петербургского философского общества от 26 ноября 1900 года выдвинул следующее замечание: «...теория догматического развития церкви, нашедшая было себе и у нас ученого защитника в лице В.С. Соловьева, вызвала тотчас же против себя горячую, одушевленную полемику со стороны православных богословов. Теория эта, обольстительная на первый взгляд, идет на самом деле совершенно в разрез с основным, исконным принципом жизни православной восточной церкви — принципом предания» (см.: Рождественский В. О значении философско-литературной деятельности В.С. Соловьева для христианского богословия // Христианское чтение. Т. ССXI, Ч. 1, Вып. 2. СПб, 1901 (февраль). С. 261). Однако данное суждение демонстрирует необходимость дальнейших скрупулезных исследований философского наследия В.С. Соловьева в перспективе выявления его религиозных оснований.

<sup>668</sup> По поводу соотношения богословия и философии в работе «Критика отвлеченных начал» В.С. Соловьев выдвигает вполне определенную позицию: «Задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию, а, напротив, чтобы ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии» (См.: Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 742).

религии становится одной из основных интенций европейской мысли, её своеобразным mainstream'ом.

*§ 2. «Сердце милующее» в учении Преподобного Исаака Сирина  
и чувство жалости в этике В.С. Соловьева*

Этическая концепция Соловьева, развернутая в фундаментальном произведении «Оправдание Добра», исходит из признания нравственной природы человека, которая задается тремя главными чувствами — стыда, жалости и благоговения. Первое связано с переживанием низшего, телесного, материального начала нашей природы, мы стыдимся своего собственного несовершенства, и в этом реализуется перспектива торжества духа. Второе соотносится с социальным измерением нашего существа, при этом жалость проявляется не только по отношению к человеку, к невзгодам и несчастьям людей, но и к животным. Третье задает перспективу нашего отношения к высшему, к божественному. Такого рода феноменология нравственности вызвала вполне естественные возражения уже у современников Соловьева. Его обвиняли в отрицании самой морали. Получалось, что человеку присуща добродетельная природа, поэтому все социально-историческое развитие приобретает в его концепции характер закономерного господства Добра. Однако в данном подходе мыслитель проявляет определенную приверженность традициям святоотеческого нравственного богословия, в рамках которого средоточием моральной жизни считается сердце и умное чувство. В этом реализуется отличие православной мысли от средневековой схоластики, ориентированной на приоритеты формально-логических рассудочно-дискурсивных практик, тогда как для святоотеческой традиции главным является живой духовный опыт, аскетика и мистическое переживание, обращенное к целостной природе человека и направленное не столько на интеллектуальное рассуждение, сколько на телесно-духовное преображение, обожение. При этом не имеет значения традиционное деление, сложившееся в рамках западной схоластики, на сторонников этического интеллектуализма и приверженцев волюнтаризма. Кроме того, признание жалости ко всему живому сотворенному миру в качестве исходной основы нравственности встречается в учении Преподобного Исаака Сирина, аскета и духовного писателя VI–VIII веков.<sup>669</sup>

«Исаак — один из самых оригинальных авторов не только в восточно-сирийской традиции, но и во всей мировой христианской литературе», — утверждает Митрополит Иларион (Алфеев) в своей монографии «Духовный мир Преподобного Исаака Сирина».<sup>670</sup> Понимая, что подобная оценка отражает личную увлеченность исследователя и духовную приверженность практикующего богослова, тем не менее, сама ее возможность говорит о многом. Архи-

<sup>669</sup> Вероятность того, что Соловьев почерпнул понимание чувства жалости в качестве основы нравственной природы человека у немецкого философа Артура Шопенгауэра, не отменяет иных возможных источников его этической теории, тем более, если учесть серьезные мировоззренческие трансформации взглядов русского мыслителя на протяжении его жизни.

<sup>670</sup> Митрополит Иларион (Алфеев). Духовный мир Преподобного Исаака Сирина. М.: Издательство Московской Патриархии РПЦ, 2013. С. 57.

мандрит Киприан (Керн) подчеркивает, что «этот суровый аскет сирийской пустыни» особенно много пишет «о любви к падшему, о "милующем сердце", сострадающем всякой твари, даже демонам, о милосердии, как необходимой заповеди для христианина».<sup>671</sup> Действительно, среди разнообразных христианских аскетических практик и теологических толкований, представленных в сочинениях Исаака Сирина, обнаруживается удивительная позиция «милующего сердца». Символично, что аскет-мистик, погруженный в строгую монашескую жизнь, проявляет чувство жалости и любви ко всему живому, его сердце открыто миру. Пройдя путь духовно-нравственного делания, он предстает перед людьми, не отрицающим мир, а преображенным и обладающим особым мировосприятием и сочувствием. Его стратегия — это не существование в замке из слоновой кости, не замыкание внутри себя, а активное, деятельное, но при этом христиански милосердное сопереживание всему сущему. Исаак Сирин раскрывает это следующим образом: «Что такое чистота? Кратко сказать: сердце, милующее всякую тварную природу. ... "И что такое сердце милующее?" — и сказал: "возгорание сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них, очи у человека источают слезы, от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умалется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред, ежечасно со слезами приносить молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу"» (Слово 48).<sup>672</sup> Именно через развитие человеческого милосердия и сочувствия по отношению к другим и ко всему живому формируется основа бескорыстной христианской любви, которая распространяется не только на тех, кто вызывает умиление и положительные чувства, но и на все негативное, превратное и злое. В этом смысле критерием «чистоты сердца» является, согласно Авве Исааку Сирину, «преодоление разделения на плохих людей и хороших» (Слово 21).<sup>673</sup> Примечательно, что Владимир Соловьев был склонен к удивительным актам милосердия, он часто раздавал милостыню буквально вплоть до последнего, до собственной шубы, без которой остался как-то в лютой мороз.

Относительно возможного влияния Преподобного Исаака Сирина на этику Соловьева, следует отметить, что истоки усвоения на Руси аскетического учения святителя, по всей видимости, восходят к эпохе XIV века. Митрополит Иларион указывает, что «полный перевод греческого собрания Слов Исаака Сирина на славянский язык был сделан болгарским монахом Закхеем в начале XIV века. До того на славянском языке существовали лишь фрагменты сочинений Исаака (в частности, те, что вошли в «Пандекты» Никона Черногорца). Во второй четверти XIV века на Афоне появляется еще один славян-

---

<sup>671</sup> Архимандрит Киприан (Керн). *Антропология св. Григория Паламы // Католическая информационная служба «Агнус» / URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/54/19/page03.htm>*

<sup>672</sup> Авва Исаак Сирин. *Слова подвижнические*. М., 1993. С. 205–206.

<sup>673</sup> Там же. С. 96–97.

ский перевод «Слов» Исаака, сделанный старцем Иоанном. Оба перевода получили уже в XIV веке самое широкое распространение, в особенности в монастырских кругах: об этом свидетельствуют сохранившиеся многочисленные рукописи». <sup>674</sup> В XIX веке славянский перевод сочинения «Слова подвижнические» Преподобного Исаака Сирина был выполнен выдающимся поборником исихазма и известным переводчиком святоотеческой письменности Паисием Величковским. В 1812 году его перевод был издан в Нямецком Молдавском монастыре, однако был запрещен цензурой и не получил признания. Второе издание появилось лишь в 1854 году в Оптиной пустыни. Русский неполный перевод сочинения Преподобного был впервые напечатан в двадцатые годы XIX века в «Христианских Чтениях». Полная версия перевода и его издание было выполнено в 1854 году Московской Духовной Академией. В 1893 году текст был переиздан. На Преподобного Исаака Сирина ссылаются Нил Сорский, Феофан Затворник. Известно, что с творениями Святого были напрямую знакомы И.В. Киреевский и Ф.М. Достоевский, при этом последний использовал идеи Исаака Сирина при создании образа старца Зосимы. Кроме того, стоит отметить, что в июне 1878 года Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев совершили паломническую поездку в Оптину пустынь. Достоевский умер 28 января (по юлианскому календарю) в день памяти преподобного Исаака Сирина. <sup>675</sup> Данные факты позволяют утверждать, что если Соловьев и не читал произведения Преподобного, то, по крайней мере, он мог почерпнуть некоторые идеи этого выдающегося христианского богослова из общения с Ф.М. Достоевским.

*§ 3. Аскетизм как практика жизни и начало нравственности:  
Святой Григорий Палама и Владимир Соловьев*

Монашество, строгая аскетическая практика, особый духовный опыт являются неотъемлемыми составляющими традиции православного богословия. В полной мере это относится к св. Григорию Паламе. Архиепископ Василий (Кривошеин) подчеркивал, что Палама «черпал свое богословие из личного опыта и умел все традиционные проблемы аскетике и богословия формулировать новым, свойственным только ему образом. ... традиционное мистическое учение православного Востока обрело в его творениях как свое систематическое выражение, так и философское и богословское оправдание». <sup>676</sup> Греческий исследователь Георгий И. Мантзаридис отмечает, что «Палама считает богословие опытным переживанием и выражением откровения Бога человеку, а богословами называет великих Отцов и учителей Церкви, которые это откровение разъясняли». <sup>677</sup> Аскетизм для св. Григория Паламы — это не просто

<sup>674</sup> Митрополит Иларион (Алфеев). Ук. соч. С. 41.

<sup>675</sup> Протоиерей Геннадий Беловолов. Оптинские предания о Достоевском // Русская народная линия / URL: [http://ruskline.ru/analitika/2011/03/02/optinskie\\_predaniya\\_o\\_dostoevskom](http://ruskline.ru/analitika/2011/03/02/optinskie_predaniya_o_dostoevskom)

<sup>676</sup> Монах Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение Святого Григория Паламы / Перевод с французского В. Решиковой // Альфа и омега. № 3. 1995 / URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/006/006-krivosh.htm>

<sup>677</sup> Профессор Георгий И. Мантзаридис. Православная духовность и богословие по учению св. Григория Паламы // Палама.ру / URL: <http://palama.ru/stati-o-svt-grigorii>

этическое требование, регламентирующее поведение людей, а сама жизнь, путь духовного преображения, который разворачивается от господства греховного и противоестественного к органичному и естественному для человека, а от него к сверхъестественному. При этом тело не отрицается, напротив, оно воспринимается как не менее значимое, чем душа, но его необходимо преобразить, сам по себе аскетизм не является чем-то самоценным и достаточным, он есть средство духовного преображения, теозиса и Богообщения. В этой связи Соловьев воспринимал аскетизм в качестве необходимого ограничения требований и претензий тела на пути совершенствования общественной морали и торжества Добра в человеческой истории, тогда как монашеская практика исихазма — это персональный молитвенный опыт, который из глубин сердца человека обращен к Богу как к Личности. Здесь пролегает фундаментальная пропасть между стратегиями социально-философского конструирования Соловьева как мыслителя, пусть и ориентированного на религиозные идеалы и ценности, и духовным опытом монашеской жизни. Христианские анахореты не выстраивали глобальных метафизических теорий, не создавали абстрактных философских концепций, они просто жили и молились, обретая удивительную мудрость провидения и привлекая к себе множество простых людей, тем самым изменяя мир.

Владимир Соловьев не был монахом, но и не являлся сибаритом, он жил согласно собственным строгим нравственным правилам. Примечательно, что в его понимании требования аскетизма как необходимого этического принципа устройства общественной жизни достаточно близки к правилам монашеской практики исихазма. Предписание подчинять плоть духу он соотносит с контролем над основополагающими естественными проявлениями нашего организма — сном и дыханием. При этом он ссылается на разнообразные традиции мистических практик и учений, включая афонское монашество. Формирование правильного размеренного дыхания и ограничение сна являются важнейшими составляющими этического принципа аскетизма. Власть воли человека над этими органическими потребностями нашей природы позволяет утвердить духовную силу и сформировать опору для дальнейшего нравственного совершенствования. Следуя Соловьеву, пост есть следующее правило нравственного аскетизма. Причем воздержание в пище и питье рассматривается им обоюдно: и по количественным, и по качественным требованиям. Ограничение употребления животной пищи он считал необходимым всеобщим предписанием. При этом мыслитель обосновывает данное ограничение тем, что оно позволяет снизить силу плотских влечений и повысить духовную энергию. Единственное исключение, которое он делает, — это признание полезности употребления вина, способствующего повышению энергии психической жизни, но «в пределах, не затрагивающих телесного здоровья». Однако оно позволено только тем, кто уже обладает соответствующей духовной силой. В этой связи Соловьев приводит в пример Сократа. Но для молодых и неопытных душ оно крайне вредно. При всем том русский философ настаивал на полном запрете употребления крепких напитков, «доводящих до потери разу-

ма».<sup>678</sup> В итоге, главное требование Соловьева при употреблении вина: «сохранять духовную трезвость и ясность сознания».<sup>679</sup>

Касательно половых влечений, В.С. Соловьев высказывается достаточно строго: «воздерживайся от плотской похоти».<sup>680</sup> Тем не менее, вполне в духе ортодоксального христианского богословия он признает, что факт деторождения является некоторым оправданием и искуплением греха семейной жизни, но безмерное и слепое влечение, несомненно, греховно. В целом мыслителю было характерно крайне негативное отношение к физиологическому процессу размножения, которое он однозначно воспринимал как зло. Согласно его представлениям, в таких деяниях людей проявляется «перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа», что противно достоинству человека и ведет к гибели любви и самой жизни.<sup>681</sup> Столь негативная оценка плотской любви смягчается его признанием, что историческая перспектива господства духа над материальным началом растворяется в космическом горизонте торжества всеобщего нравственного идеала, поэтому полное ограничение плотского влечения не может быть предписано в качестве обязательного морального требования в конкретной ситуации данного состояния Вселенной и человека. Оно является лишь *личным* этическим правилом, которое имеет характер внутреннего предпочтения и не может быть критерием оценки действий других нравственных субъектов. В результате, он приводит формулу: «Брак одобряется и освящается, деторождение благословляется, а безбрачие превозносится как “ангельское житие”».<sup>682</sup> Тем самым, однозначное утверждение, что русский философ отрицал телесность как таковую и низвергал всю сферу сексуальной жизни, представляется некоторой натяжкой. На самом деле, он призывал к половому воздержанию как нравственному регулятиву, но не отрицал институт брака. Кроме того, в духе св. Григория Паламы он заявлял, что «человек по назначению своему больше ангела».<sup>683</sup> Парируя критику относительно проповеди целомудрия, что отказ от естественного процесса деторождения приведет людей к гибели, философ иронично замечал: «ну кто же когда-нибудь, отдаваясь плотскому влечению, думал этим обеспечивать будущность человечества?».<sup>684</sup> Таким образом, можно с уверенностью заключить, что «правила аскетической нравственности в области телесной жизни» в том виде, как они сформулированы В.С. Соловьевым, — «приобретай власть над дыханием и сном, ограничивай свое питание и воздерживайся от плотской похоти»,<sup>685</sup> — соответствуют не только общехристианским догматическим требованиям и нравственным канонам религиозной жизни, но достаточно близки монашеской практике «умной молитвы» в традиции исихазма.

---

<sup>678</sup> Соловьев. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 145–146.

<sup>679</sup> Там же. С. 156.

<sup>680</sup> Там же. С. 149.

<sup>681</sup> Там же. С. 147.

<sup>682</sup> Там же. С. 148.

<sup>683</sup> Там же.

<sup>684</sup> Там же.

<sup>685</sup> Там же. С. 149.

*Заключение*

В качестве вывода стоит еще раз подчеркнуть, что в горизонте нравственно-этических экспликаций «Оправдания Добра» Владимир Соловьев предстает в роли последователя и преемника самых разных философских учений, теорий и концепций. При этом одна из его главных стратегий заключалась в рецепции святоотеческого наследия, понимаемого им особым неортодоксальным свободно-теософским образом, но всегда актуальным и действенным для его собственной духовной жизни. Кроме того, обсуждение проблематики нравственного чувства жалости и этического принципа аскетизма в богословии св. Исаака Сирина и св. Григория Паламы и в нравственной философии В.С. Соловьева затрагивает важный теоретический вопрос, касающийся начал и оснований морального поведения. Что движет человеком в его активности, что задает перспективу его поступков — сердце или разум, чувства или суждения, праведный гнев или благоразумное мнение, эмоции или строгий моральный расчет? Эти дилеммы нравственного самосознания требуют новых историко-философских поисков и принципиальных современных этических решений.

**Е.А. Маковецкий**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
evmak@yandex.ru*

**СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА  
В РУССКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ**

В статье рассматриваются исследования богословия св. Григория Паламы, вышедшие в XIX — начале XX веков, производится общий анализ этих работ, выдвигается предположения о причинах возникновения интереса к исихастскому богословию именно в кризисные эпохи.

*Ключевые слова:* Св. Григорий Палама, русская патрология, исихазм, политический исихазм, кризис

*E.A. Makovetsky*

**Saint Gregory Palamas**

**in the Russian researches of XIX — the beginning of XX century**

The researches dedicated to St. Gregory Palamas which came out in XIX — the beginning of XX century are considered in this article. The general analysis of these works has been made; it suggests the explanation of causes for the development of special interest to hesychast theology exactly in the eras of crisis.

*Keywords:* St. Gregory Palamas, Russian patrology, Hesychasm, Political Hesychasm, crisis

Отголоски паламитских споров в Русской православной церкви можно обнаружить уже в XIV в.<sup>686</sup> Исихастская традиция во времена, ближайшие к рассматриваемому нами периоду, выразилась в переводческой деятельности, подвижнической и учительской жизни преп. Паисия Величковского,<sup>687</sup> а также подвижнической жизни св. Серафима Саровского.<sup>688</sup> Учёное же осмысление исихазма начинается в России только в XIX в. В данном случае русская патрология идёт в русле общеевропейских исследований.<sup>689</sup>

Предварительный список отечественных исследований богословия св. Григория Паламы и исихастской традиции в целом выглядит следующим образом (в хронологическом порядке, включая два перевода):

1. Исповедание Православной Веры, иже во святых отца нашего Григория Паламы, митрополита Фессалонитского // Воскресное Чтение. Журнал, издаваемый при Киевской Духовной Академии. Год V. Киев. 1841 г. № 3.
2. Игумен Модест. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский.

<sup>686</sup> См.: Прохоров Г. М. *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.* // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л. 1968.

<sup>687</sup> См.: Протоиерей Сергей (Четвериков). *Молдавский старец Паисий Величковский. Петсери, 1938.*

<sup>688</sup> См.: *Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и подобного Серафима. М., 2009.*

<sup>689</sup> См.: Stain I. *Studien über die Hesychasten.* Wien, 1883; Krumbacher K. *Geschichte der byzantinischen Litteratur.* München, 1897.

Поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев. 1860.

3. Недетовский Григ. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1872, февр. С. 316–357.

4. Троицкий И.Е. Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты. СПб., 1873.

5. Еп. Порфирий Успенский. Восток христианский. История Афона. Часть I. Афон языческий. Киев, 1877.

6. Еп. Порфирий Успенский. Восток христианский. История Афона. Часть II. Афон христианский, мирской. Киев, 1877.

7. Еп. Порфирий Успенский. Восток христианский. История Афона. Часть III. Афон монашеский. Отд. 1. Киев, 1877.

8. Еп. Порфирий Успенский. Восток христианский. История Афона. Часть III. Афон монашеский. Отд. 2. СПб., 1892.

9. Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892.

10. Успенский Ф. И. Синодик в неделю Православия. Одесса, 1893.

11. Еп. Арсений. Св. Григория Паламы три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895.

12. Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т.1, вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898.

13. Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества. Киев, 1898.

14. Γρηγόριος Χ. Παπαμιχαήλ. Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Πετρούπολις-Ἀλεξάνδρεια. 1911.<sup>690</sup>

15. Соколов И.И. Γρηγόριος Χ. Παπαμιχαήλ. Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς. Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. Апрель. Май. Июнь. Июль. СПб., 1913.

16. Епископ Алексей (Дородницын). Христианская мистика в её главных представителях IV-XIV в // Епископ Алексей (Дородницын). Полное собрание сочинений. Т.1. Саратов, 1914.

17. Сонни А. Михаил Акоминат — автор «Олицетворения», приписываемого Григорию Паламе // Византийское обозрение. Т. 1. Юрьев, 1915.

Описывая эти работы в совокупности, стоит обратить внимание на следующие черты. Во-первых, немногочисленность источников по нашей теме. Эту «немногочисленность» можно объяснить как тем, что история русской патрологии ещё не была очень длительной, так и намеренным «замалчиванием»

---

<sup>690</sup> Мы включили в этот список греческое издание по двум причинам: во-первых, Григорий Папамихаил, будучи выпускником Санкт-Петербургской Духовной Академии, вполне является представителем русского академического богословия. Во-вторых, благодаря очень обстоятельной рецензии, опубликованной профессором И.И. Соколовым в четырёх номерах Журнала министерства народного просвещения (апрель–июль 1913 г.), книга Григория Папамихаила стала известной самому широкому кругу русских читателей.

учения св. Григория Паламы именно в силу его важности для православия.<sup>691</sup> Предположим, что оба обстоятельства нашли своё выражение в исследовании богословия святителя. Здесь же обратим внимание на следующий факт: первые работы, посвящённые богословию св. Григория выходили в Киеве, были написаны выпускниками Киевской Духовной Академии, игуменом Модестом<sup>692</sup> и Григорием Недетовским.<sup>693</sup> Нельзя ли видеть в этом интересе выпускников Академии выражение определённого «спроса», существовавшего в правобе-

<sup>691</sup> Например, игумен Модест во вступлении к своей книге пишет следующее: «Ни один, можно сказать, поборник веры и благочестия православной Греческой церкви вообще не испытывал столько клевет и несправедливых обвинений в отступлении от православия и правил подвижничества, как святой Григорий Палама. Не только современные ему западные, но и восточные историки и богословы старались затмить высоту подвигов этого святого мужа, находить в его творениях много ересей, как следствие отделения Восточной Церкви от единства с Западной». См.: Игумен Модест. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев. 1860. С. 1–2.

<sup>692</sup> Архиепископ Волынский и Житомирский Модест (в миру — Даниил Константинович Стрельбицкий (1823–1902)) — выпускник Каменец-Подольской Духовной семинарии, магистр Киевской Духовной академии. Среди других книг арх. Модеста: Краткие сказания о жизни и подвигах преп. отец дальних пещер Киево-Печерской Лавры. Киев, 1885; О проповедничестве св. Иннокентия, 1-го Иркутского епископа и чудотворца, с присовокуплением поучений и слов, известных с именем св. Иннокентия. Иркутск, 1873; О церковном Октоихе. Екатеринбург, 1878, изд. 2. Биографические сведения см.: Архимандрит Тихон (Затекин), О.В. Дегтева. Святители земли Нижегородской. Нижний Новгород, 2003 / URL: [http://www.nne.ru/bishops/b\\_29.php](http://www.nne.ru/bishops/b_29.php) (дата обращения: 29.09.2014).

<sup>693</sup> Григорий Иванович Недетовский (1846–1922) — выпускник Калужской Духовной семинарии и Киевской Духовной академии, педагог, прозаик, более известный под псевдонимом О. Забытый, печатавшийся в том числе в «Отечественных записках» и в «Вестнике Европы», самое известное его произведение — повесть «Миражи». Первые беллетристические произведения Г.И. Недетовского вышли, кстати сказать, в «Воскресном чтении» — там же, где впервые был опубликован перевод Исповедания Православной веры св. Григория Паламы. Статью о Паламе Г.И. Недетовский опубликовал на следующий год после окончания Киевской Духовной академии (1871), будучи тогда уже преподавателем Воронежской Духовной семинарии. В этой обстоятельной статье содержится, тем не менее, один изъян: Г.И. Недетовский сочувственно объясняет резкую реакцию Варлаама на молитвенную практику, распространённую на Афоне и в Фессалониках, «странностью» самой этой практики. Г.И. Недетовский пишет: «...один настоятель Ксерокерского монастыря, Симеон, изобрёл чрезвычайно странный способ молитвы...» (Г.И. Недетовский. Указ соч. С. 329. прим). Но всё дело в том, — на это обращает внимание Архиепископ Василий (Кривошеин), — что этот «один настоятель» есть никто иной, как святой Симеон Новый Богослов, и описание это взято из его «Слова о трёх образах молитвы»: «Недетовский даже не подозревает, что упоминаемый им Симеон Ксерокерский есть не кто иной, как высокочтимый Православной Церковью пр. Симеон Новый Богослов — один из величайших мистиков православного Востока» (Архиепископ Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 132.). Биографические сведения о Г.И. Недетовском см.: Кузнецов В.И. Антиклерикальная проза писателей демократов // Миражи / Сост., подготовка текстов, вступ. ст., примеч. В.И. Кузнецова. М., 1988. С. 27–48.

режных епархиях, на антилатинскую полемику? Если так, то обращение к богословию св. Григория Паламы, воспринимавшемуся в качестве «камня преткновения» в спорах между Востоком и Западом, было далеко не случайным. На этом основании, а также на основании того, что эти и последующие исследователи Паламы настойчиво обращают внимание на важность аргументации святителя для православной догматики и культуры, мы и делаем предположение, что теоретический (не практический!) интерес к паламизму был во многом инициирован полемическими нуждами русской церкви и культуры.<sup>694</sup>

Во-вторых, стоит отметить оригинальность исследований, приемлемую независимость от иностранных работ. Это не удивительно, если иметь в виду, что к тому времени сочинения Паламы ещё в основном не были опубликованы, поэтому иностранных работ о нём было, в общем-то, не много.<sup>695</sup> Кроме того, учитывая обстоятельства схизмы, которые за пять столетий, прошедших со времени исихастских споров, существенно не изменились, нужно иметь в виду, что западноевропейские исследования богословия св. Григория Паламы не могли не иметь отчётливого конфессионального характера, поэтому они в чистом виде и не могли лечь в основу православных исследований богословия Паламы.

В-третьих, многие исследования имеют ознакомительный, либо, наоборот, узкоспециальный характер. Это тоже не удивительно: разумеется, в эпоху первоначального осмысления исихазма как исторического явления не могло появиться такой обобщающей работы, как труд отца Иоанна (Мейендорфа).<sup>696</sup>

В-четвёртых, исследование богословия св. Григория Паламы часто приводится в контексте более широких церковных или культурно-исторических явлений: исихазм, афонское монашество, Болгария XIV в. и др. В этих исследованиях богословие Паламы затрагивается только вскользь, либо достаточно подробно, но не становится предметом специального изучения.

В-пятых, чрезвычайно важным для исследователей оказывается вопрос об умышленно-латинском характере действий Варлаама Калабрийского. И в целом, исследователи уделяют большое внимание проблеме начала полемики: так, Ф. Успенский и К. Радченко интерпретируют спор между Паламой и Варлаамом как философский, а П. Сырку и Г. Папамихаил как выполнение последним униональной программы.

В-шестых, исследованиям, по большей части, присущ сугубо исторический (иногда даже спекулятивный характер), который был преодолен только в трудах русских эмигрантов следующего столетия.<sup>697</sup> Однако, несмотря на этот научно-исторический характер исследований, они чрезвычайно полемичны, и написаны заинтересованными людьми, не считающими полемику XIV века закрытой.

---

<sup>694</sup> См.: Прохоров Г. М. *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л., 1968.*

<sup>695</sup> Полный список см.: *Игумен Модест. Ук. соч. С. 4–5. Примечание.*

<sup>696</sup> *Иоанн (Мейендорф). Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.*

<sup>697</sup> См.: *Свящ. Георгий Флоровский. Тайна Фаворского Света // Сергиевские Листки. № 3 (89), 1935. С. 2–7; Архиепископ Василий (Кривошеин). Ук. соч.*

Значение этих, пусть и немногочисленных, исследований для отечественной патрологии, церковного и светского образования трудно переоценить. Однако нужно иметь в виду, что этот «учёный паламизм» был далеко не единственным источником знания русской культуры о Паламе и исихазме в целом. Понимание Варлаамом неэнергичной сущности взаимоотношений Бога и человека предполагает акцентирование рассудочной стороны человеческой деятельности, в рамках которой и предполагается разворачивание истинно христианской жизни. Богословская позиция калабрийского философа воплощается, в частности, посредством его учеников Петрарки и Бокаччо,<sup>698</sup> в практике итальянского Ренессанса, а затем и в новоевропейской науке. Точно также, — и в этом заключается культурно-историческая важность паламитских споров(!), — убеждённость в возможности энергичного богопознания, присущая исихазму и отчётливо выраженная Григорием Паламой, задаёт совершенно иную антропологическую программу развития культуры на Востоке. Явление, инициированное принятием церковью исихастского богословия, получило название «Православное Возрождение».<sup>699</sup> В рамках Православного Возрождения наиболее оправданной стратегией христианской жизни в новых культурных обстоятельствах оказываются не занятия науками и ремёслами, как в Италии, а, по-прежнему, молитвенные и аскетические практики. Восток утверждает в своих прежних православных позициях, что рассматривается, например, Г.М. Прохоровым в качестве основного условия формирования русской культуры во второй половине XIV в., а также русской государственности. Андрей Рублёв, Сергей Радонежский — вот носители исихастской традиции и одновременно строители русской культуры. С этой точки зрения сведения об исихазме до интересующего нас XIX века дошли, в первую очередь, благодаря монастырям и иконам. Кроме того, нельзя забывать и такого явления как «политический исихазм».

Вообще, всю исихастскую традицию в русской культуре можно условно разделить на устную и письменную, разумеется, они часто пересекаются. К первой мы отнесем иноческую традицию умного делания, совершение памяти святителя во вторую неделю Великого Поста, подвижничество св. Серафима Саровского, и в целом, русское старчество. Ко второй — Патерики<sup>700</sup> и Добротолюбие, переведенное на славянский Паисием Величковским (издано в 1793 г.), а затем на русский св. Феофаном Затворником (издано в 1877 г.), наконец, анонимные «Откровенные рассказы странника...»,<sup>701</sup> бывшие очень популярными в XIX ве-

---

<sup>698</sup> Успенский Ф.И. *Очерки по истории византийской образованности*. М., 2001. С. 218–219.

<sup>699</sup> См.: Прохоров Г.М. *Ук. соч.*

<sup>700</sup> См.: *Афонский Патерик или жизнеописание святых, на святой Афонской горе просиявших*. М., 1890.

<sup>701</sup> К вопросу об авторстве см.: Семенов-Басин И.В. *Авторство «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу» // Архим. Михаил (Козлов). Записки и письма / Издание подготовил И.В. Басин. М.: Богородице-Рождественский Бобринев монастырь Московской епархии. 1996. С. 123–156 / Библиотека Якова Кротова. URL: [http://krotov.info/history/19/1890\\_10\\_2/1826kozlov.html](http://krotov.info/history/19/1890_10_2/1826kozlov.html) (дата обращения 02.10.2014).*

ке. Сюда же можно отнести и литературу имяславцев.<sup>702</sup> И только частью этой письменной традиции русского паламизма, — причём не практического, как вся до сих пор перечисленная, но сугубо *теоретического* характера, — была та научная литература, список которой мы привели в начале статьи. Иными словами, исихастские традиции в русской культуре никогда не исчезали, тогда чем же вызван учёный, теоретический интерес к Паламе и исихазму в целом в XIX веке? Только ли общим подъёмом уровня патрологических исследований в Европе? Тогда почему именно богословие Григория Паламы становится таким значимым в работах русской эмиграции следующего XX века?

Мы попробуем дать ответ, разумеется, он не претендует на то, чтобы быть окончательным. В целом, для России XIX века был характерен разрыв между богословской учёностью и исихастской практикой. Собственно, этот разрыв характерен не только для XIX века и не только для русской культуры: такой разрыв был и в Византии XIV века, когда Варлаам обучался у монахов-простецов, и, например, в конце XVII века, когда засилье схоластики «привело к почти полному забвению богословского наследия, которое оставила паламитская эпоха».<sup>703</sup> Понятно, что в качестве молитвенной и аскетической практики исихазм не имел внутренних причин становиться ещё и системой мысли. Догматизация, а равно и использование исихазма в политических целях в Византии и на Руси имеют не внутренние для исихии причины, а внешние: политические, культурные, социальные. Но поскольку эти причины возникли, поскольку мы теперь имеем и догматически отточенный исихазм и политические его приложения, то имеет смысл постараться обнаружить хоть какие-то закономерности в этой внешней, социокультурной оболочке исихастского учения.

Как известно, кристаллизация исихастского учения в середине XIV века происходила в полемических обстоятельствах, более того, сами «исихастские споры» разворачивались в обстоятельствах глубокого социально-политического кризиса Империи, в ситуации гражданской войны. Вторая половина XIX — начало XX века в России, привычно оцениваются нами как время подъёма русской культуры, время выдающихся достижений в художественной литературе, музыке, живописи и т. д. Однако, было бы несправедливо не замечать и того факта, что фоном для этих высоких свершений была достаточно жёсткая ценностная дезориентация общества. Экспансия нового, капиталистического, способа ведения хозяйственной деятельности; разрушение традиционной системы сословных взаимоотношений; падение авторитета церкви в обществе — всё это нашло выражение в русских революциях, но существовало и вызревало задолго до начала XX века. Молодой Базаров лучше знает, как жить, чем зрелый Кирсанов. Вере Павловне снятся вещие сны и жизнь в этих снах совершенно другая. Циничный Верховенский оказывается более современным человеком, чем Ставрогин (тоже далеко не ангел). Разночинцы разрываются между бомбизмом и хождением в народ, и оказывается, что ни их просвещение народу особенно не нужно, ни тем более, цареубийство не сим-

---

<sup>702</sup> См.: Сенина Т.А. *Философско-антропологические воззрения А.К. Булатовича в контексте византийской культуры: дис. ... канд. филос. наук.* СПб, 2011.

<sup>703</sup> Говорун С. *Движение колливадов* / URL: <http://www.pravoslavie.ru/archiv/kolibades.htm#ref28> (дата обращения: 02.10.2014).

патично. Двадцатый век, безусловно, является детищем века девятнадцатого. Но и XIX век не менее кризисный, чем любой другой век в нашей истории. И в нём глубокая внутренняя потребность в исихии должна была ощущаться не меньше, чем в любое другое время. Тем самым, если мы можем предложить, что актуальность исихазма объясняется потребностью в нём общества, находящегося в ситуации глубокого кризиса; то уже появление учёного, книжного исихазма как в Византии XIV века, так и в России XIX века имеет своей базой высокий общий уровень развития культуры. Иными словами, как только общая грамотность и уровень научных и богословских изысканий достигают определённого высокого уровня, тогда из недр «устной» исихастской традиции возникает не просто письменная, но «учёная» исихастская культура. На наш взгляд, именно в этом отношении культурные реальности двух империй двух разных эпох оказываются очень похожими. И обе империи в эпоху учёного исихазма стояли на пороге своей гибели. Более того, мы даже можем предположить, что этот учёный исихазм может быть вполне полноценным выражением исихии, во всяком случае, полностью соответствовать требованиям своего учёного времени. Так было в эпоху Григория Паламы и Николая Кавасилы, тоже мы обнаруживаем в эпоху Архиепископа Модеста, а особенно в эпоху следующих поколений учёных исихастов: священника Георгия Флоровского, архиепископа Василия (Кривошеина), отца Иоанна (Мейендорфа), архимандрита Киприана (Керна).

И, наконец, последнее: постарайтесь (хотя бы так же приблизительно) ответить на вопрос, что есть в исихазме такого, что делает его актуальным в эпохи кризисов. Наша цель здесь постараться увидеть не богословские, а только те внешние для церкви обстоятельства, которые порождают в культуре потребность в исихазме.

Это, во-первых, мистицизм, играющий чрезвычайно важную роль в исихазме. Этот мистицизм «сулил полное успокоение в единении с Богом измученному всякого рода бедствиями обществу».<sup>704</sup>

Во-вторых, обратим внимание на тот факт, что для исихазма существенным оказывается учение о теле, о важности тела в духовной жизни человека. Не только в богословской,<sup>705</sup> но даже и в философской литературе<sup>706</sup> тело оказывается предметом особой заботы, своего рода камнем преткновения в поисках истинного бытия. Разница в том, что, например, для св. Григория Нисского тело неотделимо от души в деле Воскресения, а для Платона, наоборот, тело становится препятствием на пути к островам блаженных. Но, в любом случае, оно парадоксальным образом оказывается едва ли не главным пунктом в разговоре о бессмертии души. Теперь, если мы вспомним, что в эпохи кризисов самым насущным оказывается вопрос о путях исправления реальности, вопрос «Что делать?»; то можно себе представить, что любой дискурс о теле (поскольку он приводит к ответу на вопрос о достижении истинного бытия) оказывается чрезвычайно востребованным.

<sup>704</sup> Радченко К. *Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества*. Киев, 1898. С. 52.

<sup>705</sup> Св. Григорий Нисский. *О Душе и Воскресении, разговор с сестрою Макриною // Творения святых отцов в русском переводе*. Т. 40. М., 1862.

<sup>706</sup> Платон. *Федон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.*

Наконец, в-третьих, важным составным элементом паламитских споров был спор об учёности, о просвещении в более широком смысле слова. Палама, говоря о недостаточности внешней мудрости для спасения, является отнюдь не обскурантом, а, наоборот, просветителем. Он, с одной стороны, отстаивает важность собственно христианских знаний и мудрости, а с другой, делает очевидными неявные положения исихастского учения. Это увлечение вопросами, связанными с учёностью, в кризисные моменты понятно — общество, кардинально меняясь, оказывается озабоченным вопросами пайдеи, вопросами подготовки нового поколения к новой жизни.

Т.А. Сенина

Санкт-Петербургский государственный университет  
аэрокосмического приборостроения  
ton.kassia@gmail.com

## ПАЛАМИЗМ БЕЗ ПАЛАМЫ: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ УЧЕНИЯ РУССКИХ ИМЯСЛАВЦЕВ НАЧАЛА XX ВЕКА

Вовлеченные в спор о почитании имени Божия русские монахи-имяславцы, не будучи знакомы с произведениями Григория Паламы и со многими из тех богословских святоотеческих сочинений, которые он использовал в своих трудах, сумели самостоятельно выразить и обосновать паламитское учение о молитве, обожении и божественном свете на другом материале — прежде всего опираясь на аскетические творения отцов Церкви, библейские тексты и литургические произведения, унаследованные русской традицией от византийской.

*Ключевые слова:* религиозная философия, русское богословие, византийское богословие, православие, имяславие, паламизм.

*Tatiana Senina*

### **Palamism without Palamas: Concerning the Sources for the Doctrine of the Russian Imyaslavtsy Monks in the Early Twentieth Century**

Russian monks of Mount Athos involved in the controversy about the honoring of God's name, not being familiar with the works of Gregory Palamas and with many theological writings of the Fathers, which Gregory used in his works, were able to express themselves and to justify the Palamite teaching on prayer, deification, and divine light using other materials and primarily relying on the ascetic works of Church Fathers, Biblical texts, and liturgical works, inherited by the Russian tradition from Byzantium.

*Keywords:* religious philosophy, Russian theology, Byzantine theology, Orthodoxy, onomatodoxy, palamism.

Спор о почитании имени Божия, разгоревшийся на Афоне и в России в начале XX века и до сих пор не оконченный, вызывает в последние годы все больший интерес,<sup>707</sup> и не даром, ведь дискуссия, возникшая, казалось бы, по частному поводу — из-за учения об имени Иисуса Христа и его роли в умной молитве — вскоре превратилась в настоящее догматическое столкновение

---

<sup>707</sup> Обзор проблематики см.: Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. I–II. СПб., 2002; богословская составляющая этой книги, на мой взгляд, куда менее ценна, чем исторический обзор споров (см. подробнее мою рецензию: Кассия, монахиня (Сенина Т.А.). Новые монографии по вопросам имяславия // Волшебная гора. Т. XV. 2009. С. 150–166). Подробный систематизированный разбор учения лидера имяславцев о. Антония (Булатовича) см. в книге: Сенина Т.А. (монахиня Кассия). Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб., 2013.

между имяславцами и имяборцами (как называли афонские монахи себя и своих идейных противников, и как я в дальнейшем буду их называть), так что дело дошло до публичных дискуссий, церковных прещений, насилия и разрыва церковного общения между спорящими сторонами, — чего в России к тому времени не бывало уже давно.

Имяславцы считали себя единомышленниками св. Григория Паламы, а их противники пытались доказать, что те неверно истолковали его учение о божественных энергиях. В этом споре, однако, интересно то, что никто из его участников фактически не был знаком непосредственно с учением самого Паламы: его творения в то время, за очень малым исключением, не были переведены, не было и их критического издания, которое появилось лишь несколько десятилетий спустя.<sup>708</sup> В первый период споров (1909–1912 гг.), пока они занимали лишь русских монахов Афона, ни одна из сторон не упоминала о Паламе. Но и позже в дискуссиях ни имяславцы, ни имяборцы не ссылались на творения св. Григория и апеллировали только к известной анафеме против не признающих божественности энергий Божиих, принятой на Константинопольском Соборе 1351 г. На эту анафему ссылается главный лидер и апологет имяславцев иеросхимонах Антоний (Булатович), о ней упомянуто в Послании Синода от 1913 г., осудившем имяславие, о ней также пишут Сергей Троицкий, архиепископ Никон (Рождественский) и Антоний (Храповицкий), чьи доклады легли в основу синодального Послания.<sup>709</sup>

Отец Антоний (Булатович) узнал об этой анафеме лишь в сентябре 1912 г., уже после того, как начал писать в защиту имяславия — узнал, по видимому, от Михаила Новоселова, с которым переписывался по поводу издания своей первой книги «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». Получив письмо Новоселова, Булатович переделал начало книги, упомянув там об анафеме против Варлаама и приравняв имяборцев к противникам Григория Паламы.<sup>710</sup> Однако, за неимением под рукой сочинений Паламы, о. Антоний был вынужден самостоятельно доказывать тезисы св. Григория, опираясь на другие источники, — что он и сделал весьма успешно, насколько ему позволяли ограниченное время и возможности.

Схимонах Иларион (Домрачев), чья книга «На горах Кавказа»<sup>711</sup> стояла у истоков имяславческого спора, скорее всего, вовсе ничего не знал о паламитском учении об энергиях, поскольку в его сочинении нет никаких намеков или

<sup>708</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα / Ἐκδ. ἐπιμελ. Παναγιώτου τοῦ Χρήστου. Τ. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1962, 1966, 1970, 1988, 1992; подробную роспись томов и прочую библиографию см.: Исихазм. Аннотированная библиография / Общ. и научн. ред.: С.С. Хоружий. М., 2004. С. 376–410. Полного русского перевода сочинений Григория Паламы нет до сих пор, хотя основные его догматические произведения в последние годы переведены (библиографию см. в издании: Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. / Под ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. Т. 2. СПб., 2009. (Византийская философия, 6). С. 697–698).

<sup>709</sup> См. подробнее: Сенина Т.А. Ук. соч. С. 173–177.

<sup>710</sup> См. подробнее: Там же. С. 193–196.

<sup>711</sup> Далее я буду цитировать ее по изданию: На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников / Составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион. СПб., 1998.

ссылок по данной теме. Тем не менее, оба эти автора в своих трудах выражают вполне паламитское учение об умной молитве и, если говорить о Булатовиче, о божественных энергиях и обожении как цели жизни христианина. В связи с этим интересно посмотреть, какие именно источники используют имяславческие авторы, чтобы обосновать свое учение. Ими привлекались библейские тексты, святоотеческие творения, православная гимнография, жития святых и некоторые другие источники, в том числе сочинения церковных писателей XIX века. В настоящей работе я хочу подробнее остановиться на использовании имяславцами сочинений раннехристианских и византийских отцов.

Отец Антоний писал свои книги в достаточно тяжелых условиях: из-за воспаления глаз он не мог много читать и находить нужные для полемики цитаты даже тогда, когда обострение болезни проходило. «Перечитывать писанное, — рассказывал он, — я мог только с большим трудом и с большой опасностью, тем более невозможным было для меня чтение многочисленных и многотомных творений св. отцов. Но Господь неожиданно послал мне неведомых помощников, которые, узнав, что я взялся за словесную защиту Имени Господа, стали пересылать мне те свидетельства разных св. отцов, которые они находили в их творениях».<sup>712</sup>

Афонские монахи читали и слушали за богослужением много святоотеческих поучений. Так, согласно Уставу Свято-Пантелеимонова монастыря, для каждого монаха необходимо «келейное чтение слова Божия и других душеспасительных книг», которые можно было брать в свободное время из библиотеки обители; из святоотеческих творений устав признает «особенно полезными» посвященные монашеским подвигам труды Василия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, аввы Дорофея, Иоанна Лествичника.<sup>713</sup> Таким образом, монахи должны были читать в основном аскетические, а не догматические сочинения. И действительно, среди сочинений, процитированных в трудах Булатовича, преобладают творения аскетические, причем некоторые авторы цитируются по вторичным источникам (например, по «Древним иноческим уставам», изданным епископом Феофаном Затворником), многие цитаты из отцов приводятся по «Добротолюбию».

В трех основных богословских сочинениях Булатовича — «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913), «Моя мысль во Христе» (1914) и «Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа» (1917)<sup>714</sup> — из раннехристианских и византийских отцов наиболее широко представлены святые Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Синаит, Иоанн Златоуст, Иустин Философ, Симеон Новый Богослов, Феофилакт Болгарский; немного меньше цитируются — Григорий Богослов, Игнатий и Каллист Ксанфопулы, Исихий Иерусалим-

<sup>712</sup> Антоний (Булатович), иеросхимонах. *Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917. С. 21.*

<sup>713</sup> См.: *Великая Стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария. Кн. 1 / Сост. иеромонах Иоаким (Сабельников). М., 2001. С. 555, 561–563.*

<sup>714</sup> Подробную роспись всех источников, использованных о. Антонием в этих трех сочинениях см.: *Сенина Т.А. Ук. соч. С. 381–404.*

ский, Кирилл Иерусалимский, Макарий Великий,<sup>715</sup> Максим Исповедник, Симеон Солунский, Феодорит Кирский; по два раза цитируются Варсонувий Великий, Ефрем Сирий и Иринеи Лионский; по одному разу — Августин Иппонский, Григорий Неокесарийский, Иоанн Дамаскин, Иоанн Лествичник, Каллист Катафигиот, Никифор Афонский и Феодор Студит. В отдельно изданном собрании цитат в защиту имяславия — «Православная Церковь о почитании Имени Божия и о Молитве Иисусовой» (1914) — цитируются также Епифаний Кипрский, Иероним Стридонский, Ипполит Римский, Исаак Сирий, Кирилл Александрийский и Никифор Константинопольский, но в основных полемических сочинениях о. Антония эти цитаты не используются.

Русских отцов Булатович цитирует значительно меньше,<sup>716</sup> и таким образом можно сказать, что в святоотеческом флорилегии, собранном афонскими имяславцами, доминируют творения византийских отцов, что говорит о византийском контексте богословия о. Антония. Однако сам этот флорилегий невелик, многие цитаты повторяются из книги в книгу и даже по несколько раз в рамках одной и той же книги. Например, о. Антоний несколько раз цитирует Макария Великого в своей последней книге,<sup>717</sup> но это одна и та же цитата: «Слово Божие есть Бог, а слово мира есть мир», — начало Беседы 46-й по русскому дореволюционному переводу. Совсем отсутствуют у Булатовича ссылки на таких отцов как Феодор Студит и Дионисий Ареопагит, хотя в их сочинениях можно было бы найти многое в поддержку имяславия. Такая недостаточность имяславческого флорилегия говорит, скорее всего, о том, что афонские монахи или не были знакомы с соответствующими произведениями, или не имели возможности быстро отыскать подходящие для своих целей цитаты. Последнее особенно относится к таким авторам, как Иоанн Лествичник и Макарий Великий, поскольку трудно себе представить, чтобы афонские монахи были плохо с ними знакомы.

Что касается о. Илариона, то его святоотеческий флорилегий выглядит иначе: среди византийских отцов несомненную пальму первенства удерживают Иоанн Лествичник, Исаак Сирий и Макарий Великий; значительно меньше цитируются Игнатий и Каллист Ксанфопулы, Иоанн Златоуст и Симеон Новый Богослов; еще меньше — Антоний Великий, Афанасий Великий, Василий Великий, Варсонувий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Григорий Синаит, авва Дорофей, Ефрем Сирий, Иоанн Дамаскин, Исихий пресвитер, Максим Исповедник, Петр Дамаскин; наконец, по одному разу приводятся Августин Иппонский, Дионисий Ареопагит, Иринеи Лионский, Исидор Пелусиот, Иустин Философ, Никифор Каллист Ксанфопул, Никифор Уединенник, Симеон Благоговейный, Симеон Солунский, Феодор Студит, Феодорит Кирский и Ки-

<sup>715</sup> *т. е. так называемого пс.-Макария — автора, чьи сочинения дошли до нас под именем египетского подвижника; скорее всего, их автором является Симеон Месопотамский, см.: Макарий Египетский, преподобный. Духовные слова и послания. Собрание тупа I (Vatic. graec. 694) / Предисл., пер., комм, указ.: А.Г. Дунаев. М., 2002. С. 37–158.*

<sup>716</sup> *В основном это св. Иоанн Кронштатский, а также Игнатий Брянчанинов, Паисий Величковский, Василий Молдавский, Димитрий Ростовский, Серафим Саровский и Тихон Задонский.*

<sup>717</sup> *Антоний (Булатович), иеросхимонах. Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Пг., 1917. С. 41, 179, 193, 203.*

рилл Иерусалимский; кроме того, есть несколько цитат из «Древнего Патерика» и из неназванных отцов. При этом необходимо отметить, что некоторые из этих авторов цитируются не прямо, но даются в пересказе по духовным книгам, подчас весьма свободном, так что порой затруднительно определить, какое именно высказывание святого отца имеется в виду; это относится, в частности, к пересказу Дионисия Ареопагита.<sup>718</sup> Ряд цитат о. Иларион приводит из разных сборников и религиозных изданий, в том числе из некоего «своего сборника», куда он в течении жизни записывал «мысли при чтении разных книг, без означения их авторов».<sup>719</sup> Насколько мне известно, идентификацией цитат и вообще изучением источников книги «На горах Кавказа» и сличением приведенных там цитат с оригиналами до сих пор никто не занимался. Надо сказать, что это будет очень нелегкая задача, поскольку, в отличие от о. Антония, о. Иларион нигде не приводит ни источников цитат, ни даже названий цитируемых произведений.

Для большей наглядности приведу сравнительную таблицу количества цитат из раннехристианских и византийских отцов у обоих авторов. В таблице учитываются три произведения о. Антония («Апология...», «Моя мысль во Христе» и «Оправдание веры...») и книга о. Илариона «На горах Кавказа» (включая пересказы, а не прямое цитирование). Список этот предварительный, поскольку необходимо сличение цитат с оригиналами и идентификация пересказов.

<b>Отцы Церкви</b>	<b>Число цитирований у о. Антония</b>	<b>Число цитирований у о. Илариона</b>
Августин Иппонский	1	1
Амвросий Медиоланский	1	1
Антоний Великий	—	5
Афанасий Великий	9	2
Варсонуфий Великий	2	4
Василий Великий	11	4
Григорий Богослов	5	4
Григорий Нисский	14	2
Григорий Синаит	19	4
Дионисий Ареопагит	—	1
Дорофей авва	—	3
Ефрем Сирий	2	2
Игнатий и Каллист Ксанфопулы	5	6

<sup>718</sup> *На горах Кавказа... С. 203.*

<sup>719</sup> *Там же. С. 429.*

Иоанн Дамаскин	1	2
Иоанн Златоуст	42	9
Иоанн Кассиан Римлянин	—	3
Иоанн Лествичник	1	41
Иринеи Лионский	2	1
Исаак Сирий	—	33
Исидор Пелусиот	—	1
Исихий Иерусалимский	5	4
Иустин Философ	12	1
Каллист Катафигиот (Ангеликуд)	1	—
Кирилл Иерусалимский	8	1
Макарий Великий	4	20
Максим Исповедник	4	3
Никифор Афонский	1	1
Петр Дамаскин	—	3
Симеон Благоговейный	—	1
Симеон Новый Богослов	15	6
Симеон Солунский	5	1
Феодор Студит	1	1
Феодорит Кирский	5	1
Феофилакт Болгарский	14	—
<i>Всего цитирований</i>	<i>190</i>	<i>172</i>

Как видно из этой таблицы, святоотеческий флорелегий у о. Илариона несколько более разнообразен (хотя в целом цитат в нем меньше) и носит более аскетический характер, тогда как у флорилегий о. Антония более, хотя все же не слишком богословский. Это объясняется разными целями авторов: первый писал об Иисусовой молитве и о необходимости ею непрестанно заниматься, второй — о богословском обосновании почитания имени Божия. Поэтому же о. Иларион не ставил перед собой задачи богословствовать о божественных энергиях, но сосредоточился на том, как молитва преображает человека. Например, у св. Макария Великого можно найти высказывания о том, что слова Бога заключают в себе божественную силу и сами являются божественной силой — тема, которую всячески развивал в своих книгах о. Антоний, чтобы доказать, что и имена Божии, будучи открыты нам Богом, тоже являются

божественной силой.<sup>720</sup> Однако о. Иларион в своей книге приводит лишь слова св. Макария, говорящие о борьбе с грехом, а более всего о том, как человек преображается, соединяясь с Богом в «един дух»<sup>721</sup> — т. е. об обожении. Самого слова «обожение» о. Иларион не употребляет, однако из одного места в его книге видно, что он мыслил об этом вполне по-паламитски: «Молитву св. Григорий Синаит не убоился назвать Богом.<sup>722</sup> Потому, без сомнения, что в ней он ощущал страшное присутствие всемогущего, вездесущего, вседержавного Бога; и, пребывая в молитве, по необходимости прикасался духом ума своего к Богу, по слову святого Апостола, и обожался, делаясь причастником Божественного естества (2 Пет. 1:4)».<sup>723</sup>

Отец Иларион более всего опирается на сочинения Макария Великого, Иоанна Лествичника и Исаака Сирина — это его основные и любимые авторы, чьи книги он, по-видимому, всегда имел под рукой и перечитывал. Между тем в трудах о. Антония они представлены чрезвычайно скупой; его самые цитируемые авторы это Иоанн Златоуст, Григорий Синаит, Симеон Новый Богослов, Григорий Нисский и Феофилакт Болгарский. Из этого можно сделать довольно странный, на первый взгляд, вывод: монахи-имяславцы, собиравшие цитаты для о. Антония, да и он сам, не использовали книгу «На горах Кавказа», с которой начался весь спор об имени Божиим. Однако на самом деле это не так уж удивительно: ссылаться на пререкаемую книгу было невозможно, а когда на нее начались гонения, у афонских монахов ее могли попросту отобрать. Что касается Булатовича, то, по его собственному свидетельству, книгу дал ему на прочтение игумен и после забрал обратно, а своей у о. Антония, видимо, не было. Кроме того, использовать приводимые о. Иларионом цитаты было бы трудно еще и потому, что он не дает ссылок на источники.

Отец Иларион, как и о. Антоний, цитирует лишь нескольких русских отцов;<sup>724</sup> таким образом, и у о. Антония, и у о. Илариона среди святоотеческих источников доминируют творения византийских авторов, и оба широко используют не только Священное Писание, но и литургические тексты православной Церкви, что лишней раз позволяет убедиться в византийском контексте их религиозной мысли. Правда, надо признать, что с религиозно-философской точки зрения книга «На горах Кавказа»<sup>725</sup> не так интересна, как

<sup>720</sup> О чем подробнее см.: Сенина Т. А. Ук. соч. С. 196–213, 227–248.

<sup>721</sup> Там же. С. 56, 63, 79–80, 97, 151, 213, 239–240, 241, 282, 781, 784, 787, 806, 817–818.

<sup>722</sup> Имеется в виду любимое имяславцами место у св. Григория, где он говорит, что молитва это «проповедь апостолов», «сила бесплотных», «обручение Святого Духа», «луч разумного солнца», «благодать Божия», «Божие явление» и т. п., и заключает: «И, что говорить много, молитва есть Бог, производящий все во всех, потому что одно действие Отца и Сына и Святого Духа, совершающего все во Христе Иисусе» (Весьма полезные главы иже во святых отца нашего Григория Синаита, расположенные акростихами, 113 // Григорий Синаит. Творения / Пер. с греч., прим. и послесловие: еп. Вениамин (Милов). М., 1999. С. 53–54).

<sup>723</sup> На горах Кавказа... С. 120.

<sup>724</sup> Это Дмитрий Ростовский, Игнатий Брянчанинов, Иоанн Кронштадтский, Нил Сорский, Паисий Величковский и Серафим Саровский.

<sup>725</sup> Наиболее подробный на сегодняшний день, но далеко не полный ее обзор сделал епископ Иларион (Алфеев). См.: Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви... Т. I. С. 298–341; источников книги он фактически не коснулся.

посвященные имяславческой проблематике труды о. Антония (Булатовича): сочинение о. Илариона куда более компилятивно и несамостоятельно, — но, тем не менее, оно заслуживает внимания, поскольку стоит у истоков всего спора об имени Божиим. Это был первый за несколько столетий серьезный догматический спор, возникший в Русской Церкви, и он выявил, насколько сильно в России церковная жизнь отошла от византийских традиций.

В связи с этим приведу слова о. Илариона из одного письма, включенного в его книгу: «Когда молитва сия Иисусова будет касаться сердца, то необходимо будет — только не знаю, всякому ли — проникнуть и в Богословскую науку. Опыт мне показал в этом несравненную услугу, и даже помогает и доныне. Хотя этого нет у святых Отец; но мне почему-то от Богословия неисповедимая польза. У монахов нигде не видно сего руководства, и меня за Богословскую науку почти все укоряют и осуждают и, наконец, в отсутствие мое похитили все эти книги».<sup>726</sup>

Очень яркое свидетельство того, как в российских монашеских кругах относились к богословскому образованию! Между тем упомянутые в письме о. Илариона книги, судя по всему, были даже не богословскими трактатами святых отцов, а какими-то штудиями академических богословов XIX века.<sup>727</sup> При таком отношении православных к богословским изысканиям становится более понятным то, почему имяславцы вызвали столько раздражения именно в церковных кругах: одни укоряли их за то, что они вообще осмелились высказывать какие-то богословские взгляды, не имея для этого соответствующего образования;<sup>728</sup> других возмущал сам факт критики имяславцев в адрес церковного начальства;<sup>729</sup> разбираться в вопросе по существу не хотел почти никто. Многие монахи российских обителей после решения Синода принялись осуждать и даже жгли «еретическую» книгу. Отец Иларион (Домрачев), узнав об этом, был возмущен и в письме к некому о. Вуколу заметил: «Конечно, ска-

---

<sup>726</sup> На горах Кавказа... С. 751.

<sup>727</sup> В частности, наиболее компилятивная и интересная почти четверть книги «На горах Кавказа» ее вторая часть, где автор пересказывает земную жизнь Иисуса Христа и дает «в кратких картинах изображение Христовых страстей», очевидно, написана на основе таких сочинений, а также еще более вторичной благочестивой религиозной литературы.

<sup>728</sup> Так, архиепископ Никон (Рождественский) рассказывая о своей поездке на Афон, закончившейся насильственным удалением оттуда монахов-имяславцев, писал: «Я просил слушателей обратить особенное внимание на то, что этот вопрос [о почитании имени Божия. — Т.С.] подробно и обстоятельно уже рассмотрен церковною властью, что не дело монахов-простецов пускаться в догматические исследования, которые притом же и не по силам их неподготовленному наукою уму» (Никон, архиепископ. Из моей поездки на старый Афон // Святое Православие и именовбожническая ересь. Харьков, 1916. С. 171).

<sup>729</sup> Например, некий мирянин, возмущался тем, что вообще находятся люди, дерзающие критиковать решения российского Синода: «Выходит так, что Св. Синод, который является равночестным патриархам, который канонизирует святых и стоит во главе нашей Церкви, этот Синод, осудивший “имебожников”, тем самым уклонился от православия?!» (Скрынченко Д. Соблазн // Святое Православие и именовбожническая ересь. С. XLII).

жете, Синод приказал, да где же у вас свой-то разум?»<sup>730</sup> Отец Антоний (Булатович) в своем прошении, поданном в Синод после осуждения имяславия, высказался еще более жестко: «Посланием от 18 мая 1913 года Святейший Синод осудил мою книгу “Апология веры во Имя Божие и во имя Иисус” <...>, меня же Святейший Синод в грамоте своей “умоляет” — “смириться и отстать” от моего якобы новоизмышленного учения под угрозой и церковно-судебной кары, и проклятия Божия. <...> Будучи уже по одному своему званию схимонаха всегда готовым “смириться”, да и вообще никогда не стыдясь сознать свою ошибку, в особенности если эта ошибка может иметь пагубные последствия не только для меня, но и для многих других, я с радостью выражаю готовность и смириться, и отстать от заблуждения; но прежде нежели это сделать, я должен знать, в чем должно заключаться сие “смирение” и от каких заблуждений подобает мне отстать?»<sup>731</sup>

Хорошо известно, что в Византии обличение монахами епископов, высказавших мнения, противоречащие православному учению, и неповиновение таким епископам были обычным явлением и считались действиями вполне законными с точки зрения канонов. Однако в синодальной России это вызвало скандал: подобный «бунт» против церковного начальства большинству российских православных показался чем-то неслыханным и немислимым. Рядовые верующие никак не могли иметь «своего разума», но должны были тупо слушаться начальства, не требуя от него аргументированных обоснований. Для архиереев, которые недвусмысленно заявили, что оспаривание решений Синода «будет уже противоборством истине»,<sup>732</sup> рассуждение о. Антония должно было представляться неслыханной дерзостью.

Можно сказать, что спор об имени Божиим поспособствовал воскрешению в России «византизма» не только в теории — через богословский спор, когда имяславцы подкрепляли свои взгляды святоотеческими творениями, библейскими писаниями, литургическими текстами и решениями церковных соборов, — но и на практике, через критику высказавших ересь епископов и разрыв общения с ними. Противники имяславцев, напротив, с трудом ориентировались в области святоотеческой мысли, и Владимир Эрн, разбирая Послание Синода от 1913 г., отмечал, что аргументы Синода «насквозь пронизаны такими теоретическими точками зрения, которые формально противоречат всем основам православного богомыслия», что его рассуждения носят «определенно светский характер», и что Синод «опирается не на святоотеческую мысль, не на мысль святых и подвижников, а на некую философию, ad hoc придуманную».<sup>733</sup> По выражению современного исследователя имяславческого спора священника Дмитрия Лескина, афонские имяславцы показали в своих сочинениях «силу горячей любви к Богу и Церкви, глубокую духовность,

<sup>730</sup> *Забывшие страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. / Сост. А.М. Хитров, О.Л. Соломина. М., 2001. С. 338.*

<sup>731</sup> *Антоний (Булатович), иеросхимонах. Прошение в Правительствующий Синод. СПб., 1913. С. 3–4.*

<sup>732</sup> *Божиею милостию, Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братиям, во иночестве подвизающимся // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1913. № 20. С. 286.*

<sup>733</sup> *Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917. С. 10–11.*

опытную приобщенность к описываемой области и связь (вплоть до стилистической) со святоотеческой (прежде всего монашеской) письменностью», тогда как общим местом для всех, порой весьма разнородных, имяборческих концепций «является чуждость духу “паламитского синтеза”, настороженное отношение к православной мистике и приверженность рационалистическим и позитивистским доктринам»,<sup>734</sup> — можно заметить, что похожим было в свое время и соотношение позиций паламитов и их противников.

Однако следует еще раз подчеркнуть, что паламитская догматика фактически оставалась для русского церковного общества *terra incognita*: если о св. Григории и вспоминали изредка в XIX–начале XX века,<sup>735</sup> то такое пробуждение некоторого интереса к Паламе не отразилось на русском богословии в целом: в духовных академиях и семинариях почти ничего не знали ни о св. Григории, ни о его учении. Это невежество вполне отражено в Синодальном Послании, осудившем имяславие, где утверждалось, будто св. Григорий «нигде не называет энергий “Богом”, а учит называть их “Божеством” (не Фе́бс, а Фе́бтис)»,<sup>736</sup> — что совершенно противоречит учению Паламы. Но, как можно видеть из книги о. Илариона, и практическая сторона паламизма — занятие непрестанной умной молитвой — была не в чести у российского монашества того времени. Ведь о. Иларион написал свою книгу именно потому, что хотел убедить верующих в необходимости заниматься Иисусовой молитвой ради глубокого внутреннего преображения, а не только вычитывать положенные правила и ходить на церковные богослужения.

Таким образом, имяславцам пришлось как бы переоткрывать и заново обосновывать паламизм и с аскетической, и с богословской точек зрения: о. Иларион проповедовал традиционное учение византийских монахов-исихиастов о непрестанной молитве и спасении, а о. Антоний отстаивал его же в более широком контексте энергийного богословия. Оба приводили доводы от святых отцов, и оба не ссылались на св. Григория Паламу — о. Иларион, видимо, вообще ничего не знал о его учении, а о. Антоний был вынужден, за неимением доступа к сочинениям паламитов, отстаивать их учение с опорой на те источники, которые были у него под рукой.<sup>737</sup>

Итак, перед нами русский паламизм — но без Паламы: русские монахи-имяславцы, не будучи знакомы с произведениями св. Григория и со многими из тех богословских святоотеческих сочинений, которые он использовал в полемике с противниками, сумели самостоятельно выразить и обосновать паламитское учение о молитве, обожении и божественном свете на другом материале — прежде всего опираясь на аскетические творения отцов Церкви, биб-

<sup>734</sup> Лескин Д., священник. *Спор об имени Божию. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.* СПб., 2004. С. 48–49, 137.

<sup>735</sup> В основном это были авторы научных сочинений в области истории и филологии, см.: Лурье В.М. *Послесловие // Мейендорф И., протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье.* СПб., 1997 (*Subsidia byzantinorossica*, 2). С. 327–332.

<sup>736</sup> *Божиею милостию, Святейший Правительствующий Всероссийский Синод всечестным братьям...* С. 280.

<sup>737</sup> О чем подробнее см. в моей книге: Сенина Т. А. *Ук. соч.*

лейские тексты и литургические произведения, унаследованные русской традицией от византийской.

Тем самым, имяславцы подтвердили мысль своего современника, монаха-афонца преподобного Силуана, который по поводу удивления одного католика, что на Афоне монахи читают такие святоотеческие книги, которые на Западе «читают только профессора», сказал: «Наши монахи не только читают эти книги, но и сами могли бы написать подобные им. <...> Монахи не пишут, потому что есть уже многие прекрасные книги, и они ими довольствуются, а если бы эти книги почему-либо пропали, то монахи написали бы новые».<sup>738</sup>

---

<sup>738</sup> *Старец Силуан: Жизнь и поучения. М. — Минск, 1991. С. 67.*

**Д.А. Ченцова**

Санкт-Петербургский государственный университет  
ciauca@ya.ru

## **ЭНЕРГИЙНОЕ БОГОСЛОВИЕ ИСИХАЗМА И ПАЛАМИТСКИЕ СПОРЫ В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ С.С. ХОРУЖЕГО И В.В. БИБИХИНА**

Статья посвящена анализу воззрений, прямо или косвенно связанных с традицией исихазма, в работах С.С. Хоружего и В.В. Биbihина. Внимание к данным персоналиям обусловлено разностью взглядов, временами доходящей до полярной оценки определенных феноменов и событий. Противоречивость паламитских споров и разность подходов к анализу энергийного богословия Григория Паламы показана сквозь призму рецепции идей исихазма в работах указанных авторов.

*Ключевые слова:* исихазм, Григорий Палама, паламизм, паламитские споры, синергия, С.С. Хоружий, В.В. Биbihин.

*Daria Chentsova*

### **Energieia's theology of Hesychasm and the Palamite disputes in the interpretations of S.S. Horujy and V.V. Bibihin**

The article is devoted to the analysis of reception of the tradition of hesychasm in the treatises of V. Bibikhin and S. Horujy. The author focuses on the differences between the approaches of the above-mentioned philosophers in the context of Palamas' Theology of Energy and Palamite controversy.

*Keywords:* Hesychasm, Gregory Palamas, Palamism, Palamite disputes, synergy, S.S. Horujy, V.V. Bibihin.

*Лучше ясное сознание обреченности на спор, полярности (чреватой, позитивной) самого христианского пространства — обещания, ах какого будущего.*  
Из письма В. Биbihина к С. Хоружему от 4 июля 1995 г.<sup>739</sup>

#### *Введение*

Энергийное богословие св. Григория Паламы, появившееся на свет в лоне традиции «священного безмолвия», представляет собой оригинальную концепцию, внимание к которой, несмотря на значительную темпоральную отдаленность, проявляется и в наше время. В целом, интерес к паламитскому богословию и паламитским спорам нестабилен, он то возрастает, то практически сходит на нет, но, так или иначе, в разные периоды времени в академических, богословских или же философских кругах обращения к данному пласту исихастского наследия возобновляются. Паламитские споры по положениям богословия энергий, предстающие в качестве своеобразного теологического наследия, примыкающего к традиции исихазма, получают широкое освещение

---

<sup>739</sup> Хоружий С.С. Владимир Биbihин // Институт синергийной антропологии. URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/01/hor\\_bibikhin\\_3.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/01/hor_bibikhin_3.pdf) (дата обращения: 01.09.2014)

в научной, философской и богословской литературе, что связано как с развитием определенных отраслей знания (например, таких как философия религии или религиоведение), так и с переводами, изданиями и переизданиями источников. Перевод Бибихиным «Триад» и последующее издание книги стали фактором усиления интереса к паламитскому наследию со стороны широкого круга читателей. Паламизм как материал для исследований привлекает в настоящее время не только историков, богословов и философов, но все больше антропологов, социологов и религиоведов. Паламитские споры и фигура самого Паламы оказываются любопытнейшими не только с точки зрения исследования исихазма и Византии, но и в практическом плане в связи с актуальными вопросами православного вероучения, в том числе, для России — в ее исторической перспективе, в частности, для России современной — в вопросах, связанных с определением духовных истоков русской культуры и с выбором духовного пути.

Суть паламитских споров, исторически восходя к XIV в., в полемике Григория Паламы и Варлаама Калабрийского<sup>740</sup> и его сторонников (если определение сторонники здесь уместно) может быть сведена к основным вопросам, по которым разворачивалась аргументация сторон:

1) Вопрос об энергии — и о соотношении ее с сущностью (и следующий из него вопрос о тварности или нетварности Фаворского Света),

2) Вопрос о познании (и следующий из него вопрос о постижимости или непостижимости существа Божия).

В русле означенных вопросов и пойдет наше дальнейшее рассуждение.

Заметим, что вопрос о *filioque* в паламитских спорах принципиально не ставился, поскольку сам Палама в «Триадах» прямо утверждает, что при адекватной форме прочтения и истолкования формулировка «и от Сына» не противоречит святоотеческим учениям.

В центре полемики, связанной с понятием энергии, находим вопрос о тварности/нетварности божественных энергий, в ответ на который Палама утверждает несотворенность Фаворского света, явленного Христом ученикам, выводя саму сущность Света в разряд категорий Божества, причем Свет объявляется присущим Богу изначально до момента творения времени. Паламиты же, вслед за св. Григорием, будут говорить о том, что Фаворский Свет не есть ни сущность Божия (ибо сущность непостижима), ни тварное существо (ибо тварь не может быть обожена через тварное естество), но *присносущная энергия сущности Божией*, отличная от нее, но неотделимая. То есть, энергия, не внося в Божество разделения, «освящает тварь», не становясь тварью, но продолжая быть неотделимой от сущности Божией, то есть самим Богом. Варлаам же и его последователи и единомышленники (отметим отсутствие единства в лагере так называемых «варлаамитов») чаще всего приравнивали энергии либо к божественному творению, либо к сущности самого божества. Здесь мы подходим к весьма спорному, сложному и неоднозначному вопросу — вопросу о познании в связи его с трансцендентным истоком — к вопросу о познаваемости божества. Для исихастского учения характерно представление о

<sup>740</sup> См.: Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолвствующих*. М., 1995; Barlaam Calabro. *Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste* (G. Schirò). Palermo, 1954.

том, что познание Бога происходит в созерцании нетварного (Фаворского) света. Соответствующий данному положению вопрос — какого порядка созерцаемый свет? Вопрос о сущности Фаворского Света, будучи для исихастов неразрывно связан с вопросом о сути процесса обожения, имел первостепенное значение для определения сущности и предназначения самого человека, фактически задавая остальное направление полемики и развитие энергийного богословия.

Отметим, что во взглядах исследователей по вопросу богословия энергий и паламитских споров, в частности, по озвученным нами двум ключевым вопросам, есть ряд расхождений. В качестве примера выражения разности во взглядах, мы выделили имена С.С. Хоружего и В.В. Бибихина, коллег, имевших немалый опыт, как общения, так и полемики друг с другом, сферы общих интересов мысли. Любопытно, что свое направление мысли по отношению к идеям В.В. Бибихина С.С. Хоружий описал так: «Безусловно, это не враждебная мысль, никоим образом; но это и не созвучная мысль, а мысль, своим присутствием напрягающая, беспокоящая, тревожащая, и в отношениях с ней — не гармония, а контрапункт».<sup>741</sup> Попробуем прояснить, что же мог здесь иметь в виду Сергей Сергеевич. Попробуем беспристрастно представить, насколько можно более полно, реконструировать взгляды обоих мыслителей в заданных координатах.

Хоружий выступает здесь как родоначальник концепции так называемой «синергийной антропологии», как основатель школы, а впоследствии и собственного Института. Бибихин же предстает в качестве своеобразного преемника идей А.Ф. Лосева, и в тоже время в роли самостоятельного исследователя и герменевта. В чем разница взглядов двух ученых? Первый аспект касается вопроса о природе самих паламитских споров. По мысли В.В. Бибихина, византийская полемика XIV-XV вв. была движима поздней апокалиптической мечтой приобщиться к осязаемой достоверности, «на которой человеку была бы поставлена печать Бога». Хоружий полагает, что исток «бесконечности богословских споров» кроется в нерешенности ключевой и фундаментальной проблемы энергии, в отсутствии такого концепта энергии, который полностью отвечал бы контексту православного учения о Боге (заметим, что Хоружий принципиально не ставит своей целью отвечать на вопрос о том, что есть энергия, полагая данный вопрос открытым, в то же время, оговариваясь, что энергия остается в близком к аристотелевскому пониманию начала, почина движения).<sup>742</sup> Но будем последовательны в нашей реконструкции.

### *С.С. Хоружий*

Как относится Сергей Сергеевич Хоружий к вопросу паламитских споров? Для него как для исследователя традиции исихазма богословская система

---

<sup>741</sup> Хоружий С.С. Владимир Бибихин // Институт синергийной антропологии. URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/01/hor\\_bibikhin\\_3.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/01/hor_bibikhin_3.pdf) (дата обращения: 01.09.2014).

<sup>742</sup> См.: Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 42–150.

Григория Паламы, в первую очередь, представляется вариантом выражения исихастской традиции в конкретных «философско-богословских» формах.<sup>743</sup>

Рассматривать взгляды Хоружего по вопросам паламитского богословия есть смысл в контексте собственной концепции Сергея Сергеевича, в которой, в частности, присутствует рефлексия относительно термина «энергия». Но сразу оговоримся, что при пристальном интересе к самому паламитскому богословию, С.С. Хоружий, насколько позволяют сделать вывод его текущие работы, не останавливается на проблеме полемики и практически не обращает внимания на оппонентов учения Паламы, что, конечно, уменьшает в наших глазах ценность его исследований.

Почему так происходит? Возможно, это связано со спецификой его концепции «синергийной антропологии», выстраиваемой на «исихастском фундаменте». Концепция в настоящее время широко известна, но для непросвещенного читателя считаем своим долгом вкратце прояснить, в чем сия концепция заключается, поскольку понимание взглядов Хоружего, как представляется, во многом зависит от знакомства с положениями его концепции.

Понятие синергийной антропологии можно охарактеризовать как новый способ воззрения на исихазм. Данный термин введен в научный оборот самим ученым. Значение слова «синергийная» в данном сочетании восходит к богословскому, изначально же к философскому понятию Синергии (Συnergyia), которое, получив толкование в святоотеческом наследии, в Византии обозначало согласованность действия (божественного и человеческого), в паламитском же богословии имело место при соединении разнотелных энергий — Божественных и человеческих. В современном языке, как мы видим, понятие *синергии* используется в чрезвычайно разных контекстах в различных сферах человеческой деятельности — от философии до математики и даже применительно к бизнесу и стратегиям управления (заметим, изначальноный смысл греческого слова для нас здесь утерян). Синергийная антропология, согласно утверждениям авторов, разрабатывающих данную теоретическую концепцию (Хоружего и его коллег и учеников), — это новое «трансдисциплинарное направление». Новое, так как синергийная антропология исходит «из неклассического представления о человеке как об энергийном феномене»,<sup>744</sup> а объект ее интереса «отличен от традиционного объекта антропологических наук», так «синергийная антропология интересуется в первую очередь предельными проявлениями человека и динамикой их изменения. На этом она строит концепцию исторической эволюции человека и анализирует современные тренды его развития».<sup>745</sup> Истоки своей методологии, по словам С.С. Хоружего, синергийная антропология ищет в осмыслении древней практики исихазма, в восточно-христианском дискурсе.

<sup>743</sup> См.: Хоружий С.С. *Исихазм как пространство философии // Вопросы философии.* 1995, № 9. С. 80–94; Хоружий С.С. *К феноменологии аскезы.* М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998; Хоружий С.С. *О старом и новом.* СПб.: Алетейя, 2000.

<sup>744</sup> Генисаретский О.И., Хоружий С.С. *Что такое синергийная антропология? // Центр синергийной антропологии.* URL: <http://gse.hse.ru/repr/synan/sa> (дата обращения: 01.04.2014).

<sup>745</sup> Там же.

Концептуальное выражение традиции исихазма, предложенное С.С. Хоружим, весьма оригинально и своеобразно, чем обусловлен отклик среди образованной публики как у нас в России, так и за рубежом. Действительно, на первый взгляд, данная антропологическая концепция выгодно отличается от уже приевшихся идей психологии или философии позитивизма. Заметим, что С.С. Хоружий, рассматривая традицию исихазма сквозь призму взглядов современного «прогрессивного» человека, пишет о необходимости попыток вербального выражения духовного опыта представителями традиции исихазма,<sup>746</sup> утверждая, что данное положение весьма важно для самой традиции. Здесь автор позволит себе отметить, что проблема духовного созерцания кроется именно в невыразимости опыта встречи с трансцендентным. И от разработанности языковых средств выражения, от грамотности анализа и т. д. ситуация невыразимости опыта (в полной мере) не изменится.

Небезынтересен и тот факт, что в последнее время концепцию синергичной антропологии так называемые «синергичные антропологи» (С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский и др.) весьма активно предлагают использовать в деле «построения гармоничного современного общества» (например, в 2013 г. московским Институтом синергичной антропологии планировалось проведение всероссийской философской школы с темой «Синергичная антропология как метод анализа и стратегия сдерживания антропологических и глобальных рисков современности»). Таким образом, мы видим, как из области философии данная концепция пытается переключиться в социально-политическую сферу жизни социума, стараясь приспособиться к реалиям нынешнего дня. Вспомним, к слову, пример Византии и попытку «легализации» исихазма. И отметим, что и у нас, и за рубежом мнение школы синергичных антропологов расценивается как серьезное фундаментальное исследование. Ответить на вопрос о соотношении концепции «синергичной антропологии» и традиции исихазма предоставим читателю, равно как и право самому разобраться в данной ситуации.

Что также следует здесь отметить, так это еще одно направление исследований, к которому в последнее время тяготеет С.С. Хоружий. Направление это носит название «политический исихазм» и имеет относительно новый смысл, в последнее время все более распространяющийся смысл понятия «исихазм», встречающийся в современных исследованиях. «Политическим исихазмом» изначально именовалась социальная, культурная и политическая программа, проводившаяся видными византийскими деятелями, имевшая большое влияние в славянских странах.<sup>747</sup> Данное движение мысли подтверждалось деятельностью таких исторических личностей, как император Иоанн Кантакузин, константинопольский патриарх Филофей Коккин, киевский митрополит Киприан и др. Несомненно, наличествует некая связь между этим движением и утверждением православности учения Григория Паламы на соборах в 1341, 1347 и 1351 гг., но поскольку деятельность вышеперечисленных лиц не сводилась к практике «священного безмолвия», то приложение к ним понятия «исихазм» может быть осуществлено с некоторыми ограничениями и

---

<sup>746</sup> См.: Хоружий С.С. *Аналитический словарь исихастской антропологии*. С. 42–43.

<sup>747</sup> См.: Петрунин В.В. *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*. М., 2009; Прохоров Г.М. *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.* // ТОДРЛ, Т. XXIII. Л., 1968. С. 86–108.

требует уточнений. С.С. Хоружий же в последнее время все чаще обращается именно к такому пониманию феномена исихазма, выделяя его как наиболее актуальную сторону интерпретаций исихазма в современном мире.

*В.В. Бибихин*

Интерес В.В. Бибихина к исихазму всесторонен — это и философская рефлексия, и филологический и лингвистический анализ текстов традиции. Одним из важных вопросов в творчестве Бибихина выступает вопрос об энергии, который не ограничивается обращением к исихазму. Тонкости интерпретаций Бибихина, как представляется, во многом связаны с его переводческой деятельностью, с интерпретацией богословия Паламы непосредственно из греческого источника (о справедливости нашего предположения свидетельствует письмо к Хоружему, где Бибихин говорит о сложности составления предисловия к «Триадам» и о сложности интерпретаций паламитского наследия: «Палама допускает столько толкований, что если не сказать, например, что он стоит в традиции какого-нибудь «библейского понимания человека», мы его оставим беззащитным, — а если сказать так, то все нерешенные вопросы православного богословия уже свалились на нашу голову. Есть еще опасность — этому способствует полемический стиль — что его будут понимать в каком-нибудь жестком и нетерпимом смысле»<sup>748</sup>). Следует отметить «прорыв» Владимира Вениаминовича Бибихина относительно понятия энергии: хотя античный термин «Ἐνεργεῖα» и сохраняет свою «универсальную справедливость», но паламитское положение об энергии, по мнению Бибихина, не совпадает с аристотелевской трактовкой. В целом, определение энергии Бибихина близко к формулировке Лосева, согласно которой энергия представляет собой «тождество имени и сущности в синтезе с их различием».<sup>749</sup> Но, как отмечает Бибихин (даже с учетом данного конкретного, вполне соотносимого с положениями исихастской традиции, определения энергии), вопрос об энергии остается открытой богословской проблемой.

Если Хоружий усматривает в энергии начало, почин движения, то Бибихин смотрит на этот вопрос с другой стороны. Энергия, согласно Бибихину, не всегда и не обязательно должна рассматриваться в динамике; наряду с динамикой — духовным ростом и возрастанием, имеет место и духовный стасис (состояние умудренного покоя, благодатное созерцание и т. п.).

Школа С.С. Хоружего на данный момент имеет в России немало число последователей и сторонников идей синергийной антропологии, причем за рубежом российские исследования исихазма и, соответственно, паламизма, известны зачастую именно в связи с данной школой. Суть метода, предложенного Хоружим (согласно его собственному определению), заключается, в первую очередь, в «антропологизации» и «демифологизации». Сергей Сергеевич предлагает такой вариант антропологического поворота, который возможно было бы реализовать в рамках православной традиции. Здесь подчеркивается важность транскрибирования христианского наследия (в частности,

<sup>748</sup> Хоружий С.С. Владимир Бибихин.

<sup>749</sup> Лосев А.Ф. Миф — развернутое магическое имя // Сочинения: в 9 т. Т.3. Миф, число, сущность. М., 1994. С. 225.

наследия исихазма) для современного человека, необходимость сделать его более доступным для восприятия. У Биbihина же в анализе исихастских идей (в частности, при анализе паламитского наследия) замечаем намеки на некую «элитарность», недоступность для широкого круга читателей смыслов, заключенных в традиции исихазма, в частности, в практике «умного делания», в богословии энергии и, в целом, в паламитских спорах.

Хоружий заявляет о необходимости тщательного анализа атрибутов феноменологического дискурса (заслуженой Хоружего можно считать обобщение исихастских источников и, как полагают некоторые исследователи, методологический синтез идей исихазма).

Отметим, что по ряду позиций С.С. Хоружий открыто критикуется Биbihиным. «Мне не хватает злости на тебя... Отношение ... к Паламе, к «есть», к Дионисию Ареопагиту тебе придется просто пересмотреть», — из письма к Хоружему, 1994 г.<sup>750</sup> В частности, в комментарии на тезис Хоружего о христианском подвижничестве как о «живой стихии», нашедшей в эпоху паламитских споров «свое выражение», Биbihин замечает, что данное утверждение нельзя назвать верным и что, скорее всего, этого так и не произошло. В отличие от позитивного дискурса Хоружего, Биbihину присущи позиции не столь позитивные, но более или менее ортодоксальные, во многом соотносимые с христианским (православным) вероучением. Также Биbihин критически настроен, но не в отношении к «слову», а к самой исторической перспективе, в рамках которой эти слова (читай учение) рождаются. Если Хоружий выделяет учение Паламы как прогрессивное и позитивное направление в исихазме, то Биbihин назовет его «попыткой глотнуть свежего воздуха в мире, окутанном туманом трагической духовной деградации».<sup>751</sup> Последнее утверждение, кажется, как нельзя кстати подходит и к описанию современной ситуации.

### Заключение

Подводя итоги, вновь повторим нашу мысль о том, что главный вопрос паламизма (и со времен паламизма, будь то богословие или же философия) — это вопрос об энергии (в письме Биbihина к Хоружему в 1994 г.: «...главный узел, фокус проблемы, как всем известно, — сакраментальное отношение между энергией и сущностью»<sup>752</sup>). Определение феномена Фаворского Света, проблема синергии и синергичного сотрудничества — все, так или иначе, связано с вопросом энергии. Что же касается самой традиции, в отвлечении от паламитского богословия, то здесь, в конечном итоге, как нам представляется, для монаха, «стяжавшего дары благодати», не столь важен терминологический вопрос, то есть, не столь важно, энергично или каким-либо иным образом происходит преобразование человека (тем более, что то, что происходит, настолько выше обыденного понимания человека, что не может быть полностью адекватно вербализовано). Хоружий — как «физик» — придерживается рациональной позиции и говорит о недостаточной «проработанности»

---

<sup>750</sup> Хоружий С.С. Владимир Биbihин.

<sup>751</sup> Биbihин В.В. Материалы к исихастским спорам // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С. 206.

<sup>752</sup> Хоружий С.С. Владимир Биbihин.

опыта в исихазме с посылом к дальнейшей проработке и методологизации, паламитское наследие представляется здесь в логико-дискурсивной форме.

Бибихин — как «лирик» (филолог), сам осторожно и внимательно относящийся к слову, — спокойно оценивает феномен опыта, подтверждая положение, признанное еще Григорием Паламой, о невыразимости опыта (в полной мере вербальными средствами). В этом аспекте, В.В. Бибихин кажется ближе к исихастской традиции, нежели С.С. Хоружий.

Что касается оценки паламизма как феномена выражения традиции исихазма и примыкающих сюда паламитских споров, то здесь мы видим ярко выраженную разность подходов. Хоружий оценивает паламизм как прогрессивное учение, Бибихин — как попытку удержаться, как последний «глоток воздуха» (для Бибихина вопрос всего паламизма объясняется как реакционная попытка традиции сделать последний вздох в обреченном на развал государстве, причем паламитские споры выступают именно в роли такого проявления реакции, в качестве «попытки глотнуть свежего воздуха в мире, окутанном туманом трагической духовной деградации»<sup>753</sup>). Сама же традиция исихазма для Хоружего — средство, с помощью которого строится «новая антропология», для Бибихина же — «загадка», причем загадка неразгаданная, особое задание для последующих поколений.

Заключая, мы можем сделать аналогичный вывод и согласиться с тем, что паламитские споры в свое время так и не нашли однозначного решения. Более того, временные рамки, в которые возможно вписать вопрос паламитских споров, простираются вплоть до нашего времени. В данном контексте обращение к исихазму как к образцу духовного опыта представляется актуальным в ситуации кризиса духовности современной цивилизации. И проблематика паламитских споров того времени может прийти на помощь при разъяснении противоречивости современной ситуации. Вопрос же паламитских споров так и не закрыт и представляет собой (снова согласимся здесь с В.В. Бибихиным) некое своеобразное задание для последователей, преемников традиции в целом и для каждого мыслящего человека в частности. Это в первую очередь задание для души, для интеллектуально-интуитивного постижения и нахождения ответа внутри самого себя.

---

<sup>753</sup> Бибихин В.В. *Материалы к исихастским спорам*. С. 204–205.

## V. Рецензии

О.Э. Душин

**Рецензия на книгу Divine Essence and Divine Energies. Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy («Божественная Сущность и Божественные Энергии. Экуменические размышления о присутствии Бога в Восточном Православии»). Edited by Constantinos Athanasopoulos and Christoph Schneider. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. 298 p.**

Издание является сборником статей, авторы которых представляют различные университеты и колледжи буквально всего мира (Австралии, Великобритании, Греции, США, Швейцарии), что само по себе демонстрирует актуальность заявленной теологической проблемы. При этом все работы объединены тремя главными темами. Прежде всего, они в той или иной мере связаны с обсуждением монографии профессора Дэвида Брэдшоу из Университета Кентукки «Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира», которая уже появилась в переводе на русский язык.<sup>754</sup> Во-вторых, все работы, безусловно, затрагивают богословские вопросы понимания соотношения божественной сущности и божественных энергий. В частности, среди статей есть отдельные исследования, посвященные интерпретации данной важнейшей христианской теологической темы в учениях Василия Великого и Максима Исповедника. Третья составляющая данной коллективной монографии обусловлена осмыслением, как некоторых сложившихся фундаментальных оппозиций, так и имеющихся точек соприкосновения между богословскими традициями православного Востока и католического Запада. В этой связи некоторые статьи включают в себя сопоставительный анализ учения Григория Паламы с соответствующими богословскими положениями Фомы Аквинского и Дунса Скота, другие сравнивают стратегии усвоения философских идей платонизма и аристотелизма в рамках традиций византийской мысли и средневековой западноевропейской схоластики, одна из работ обращается к историко-философским параллелям, соотнося тему различия сущности и энергий с теорией Фреге и кантовским делением между ноуменами и феноменами.

Переходя к краткому содержательному изложению этого интересного международного проекта, стоит отметить, что работа приобрела многоплановый характер, но при этом сохранила целостность. Важную роль в этом сыграли статьи самого Дэвида Брэдшоу «Понятие божественных энергий», с которой начинается сборник, и «В защиту различия сущности/энергии: ответ на критику», которая завершает издание. Не имея возможности раскрыть все нюансы мысли и тонкости богословских интерпретаций, представленных в статьях участников монографии, имеет смысл остановиться на некоторых наиболее значимых положениях, отражающих особый пафос каждой работы. Так, первая статья Д. Брэдшоу продолжает и развивает тематику его исследования «Аристотель на Востоке и Западе». В начале работы он отдает дань должного русским богословам о. Георгию Флоровскому, Владимиру Николаевичу Лос-

<sup>754</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.

скому и о. Иоанну Мейендорфу, отмечая их особое значение в развитии исследований святоотеческой традиции и учения Паламы в XX веке. Далее он обращается к историко-философскому анализу аристотелевского понятия *energeia*, а затем рассматривает его современные коннотации и представляет историю экспликации в христианской мысли. При этом ученый высказывает примечательную позицию относительно идеи обожения в традиции греческой патристики, которая рассматривается им в качестве «непрерывного и постепенно возрастающего участия в божественных энергиях» (С. 43).

В статье доктора Константина Афанасоуполоса «Св. Григорий Палама как ответ православной мистической теологии на (нео-)платоническую и аристотелевскую метафизику» особый акцент ставится на противоположности усвоения идей Аристотеля на Востоке и на Западе. В частности, автор подчеркивает, что «для Августина человек может видеть только сотворенные вещи (принадлежащие к зрительным образам или звукам), а не несотворенные» (С. 57). Профессор Рой Клоусер в работе с символическим названием «Потерянное все-сотворение: закат теологии» утверждает, что «именно это отождествление бытия Бога с совершенствами, понимаемыми как платоновские формы, вместе с гипотезой простоты, ... является не чем иным, как закатом христианской теологии» (С. 76-77). Он также рассматривает христианскую концепцию творения через призму противопоставления двух мыслительных традиций: с одной стороны, Августина – Ансельма – Аквината, с другой стороны, Каппадокийцев и реформационного учения.

Отец-доминиканец Антуан Леви в исследовании «Проблемы оригинальности: обсуждая аристотелевское путешествие Дэвида Брэдшоу в неопаламизм» затрагивает тему неприятия западного *modus aristotelicus* на православном Востоке и антипаламитских настроений в среде католических богословов. В данной перспективе он сравнивает доктрину Паламы с томизмом и видит свою задачу вполне определено: продемонстрировать «существование логической и метафизической схемы, которая является общей для Паламы и Фомы Аквинского» (С. 101). В итоге, он настаивает на том, что «оппозиция между Аквинатом и Паламой, которую формулирует Брэдшоу, представляется иллюзорной» (С. 108). Соответственно, профессор и президент Духовной Академии Салоник Николас Людовикос в статье «Стремление к причастию: паламитская аналогия как диалогическая синергия и томистская аналогия как эманационное подобие» объясняет, что различия между учениями двух выдающихся христианских богословов обусловлено разными концепциями аналогии. При этом он подчеркивает, что «Паламитское мнение есть традиционное греческое святоотеческое понимание аналогии как аналогического действия между разными сущими. Аналогия здесь всегда означает синергетическое диалогическое взаимодействие, когда эти сущие вступают в общение всецело, а не только интеллектуально, и “энергия” является циркулирующим даром любви между ними» (С. 145).

Профессор Георгиос Мартзелос из Университета Салоник в небольшой работе «Значение различия между сущностью и энергиями Бога у св. Василия Великого» осуществляет принципиальную стратегию осмысления святоотеческого наследия, подчеркивая при этом, что «Василий был первым из великих Отцов Церкви, кто разработал не только онтологически, но и эпи-

стемологически, это различие, конституируя основание для его дальнейшего развития и другими двумя Каппадокийцами и последующими великими Отцами Церкви, особенно св. Григорием Паламой» (С. 149). Однако и в отношении св. Василия он признает, что его учение о различии между сущностью и энергиями Бога «не является результатом философского предположения, но скорее продолжением библейской и патристической традиции, которая сформировалась до него» (С. 149). В свою очередь, профессор Джон Милбанк из Университета Ноттингема обращается к теме «Христианство и платонизм на Востоке и Западе». Ученый ставит своей целью доказать, что «мысль лучших теологов на Западе находится в полной гармонии с надлежащим пониманием взаимоотношения между сущностью и энергиями Бога и в преемственности с мыслью греческих Отцов Церкви» (С. 162). В ходе реализации поставленной задачи он сравнивает доктрину Паламы с учением Дунса Скота и затрагивает его известный принцип формального различения. Но совершенно неожиданным является название десятого параграфа его достаточно объемной статьи: «Поступок и причастие: почему Аквинат является большим византийцем, чем Палама» (С. 198).

В последних двух статьях – исследователя из Австралийского Католического университета Н.Н. Тракакиса «Смысл и значение сущности и энергий» и Митрополита Василиоса Караянниса (Констанции-Аммохостоса Кипрской Православной Церкви) «Различие между сущностью и энергией у Максима Исповедника» – находит свое продолжение и развитие основная тема сборника. Так, Тракакис настаивает на том, что «сами понятия “сущности” и “энергии” уже являются философскими», поэтому «взаимоотношения между философией и теологией являются скорее перихоретическими, чем дуалистическими, вариантом совместного пребывания и обогащения, а не взаимного исключения и оппозиции» (С. 212). В контексте такого подхода он обращается к историко-философским сопоставлениям и рассматривает проблему различия сущности и энергий в связи с известной работой Фреге «О смысле и значении» (1892) и кантовской оппозицией между ноуменом и феноменом. В свою очередь, Митрополит Василиос напоминает, что «это различие не является обоснованным исключительно философски, но имеет также теологические истоки в богословии Каппадокийских Отцов» (С. 233). В этом смысле учение Максима Исповедника о различии сущности и энергий не просто повторяет философские термины и теории эллинистической мысли, но исходит из принципиально иных христианских оснований.

В целом, представленная в данной рецензии коллективная монография имеет *par excellence* теологическую направленность, хотя включает в себя и моменты историко-философских штудий. Она являет интересный пример не только межконфессионального сотрудничества, но и предстает в качестве плодотворной формы научной дискуссии в области гуманитарных исследований, когда получившее признание изыскание становится предметом обстоятельного обсуждения с участием самого автора. Несомненно, такой подход будет интересен многим, но особенно тем, кто занимается историей христианской мысли, проблемами философии религии, религиоведения. Конечно, не все соавторы книги находят точки примирения, подчас они следуют

## VERBUM

разными путями и просто не слышат друг друга, но, в конечном счете, именно наличие различий делает необходимым и актуальным диалог.

А.Г. Погоняйло

**Рецензия на книгу Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche («Кузанец и Лейбниц. Философские горизонты»).**  
**A cura di Antonio dall'Igna e Damiano Roberi. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2013. 270 p. (Collana Bibliotheca Cusana n. 2).**

Центр изучения средневековой культуры и редколлегия альманаха «VERBUM» получили в подарок две книги; одна из них — монография нашего итальянского коллеги и партнера Джанлуки Куоццо «Таинственное видение. Религиозный опыт и спекулятивное мышление Николая из Кузы» (Gianluca Cuozzo *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculative in Cusano*, Collana Bibliotheca Cusana n. 1, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012) — целиком посвящена творчеству Николая Кузанского; вторая — «Кузанец и Лейбниц. Философские горизонты» (Cusano e Leibniz. *Prospettive filosofiche*. A cura di Antonio dall'Igna e Damiano Roberi, Collana Bibliotheca Cusana n. 2, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013) — представляет собой сборник материалов состоявшейся в Турине в июне 2012 года конференции с аналогичным названием.

Обе книги заслуживают внимательного прочтения всеми, кто так или иначе соприкасается в своей научной и преподавательской деятельности с творчеством Николая из Кузы и Лейбница, хотя бы потому, что научная репутация их авторов подтверждена многолетней работой, плодами которой стали многочисленные публикации, посвященные обоим мыслителям (в том числе и в нашем журнале), а глубина и обстоятельность исследований позволяют перейти от персоналий к более общим темам истории философии и культуры.

Во введении доктор Джанлука Куоццо отмечает, что начало сборнику положили труды, подготовленные к симпозиуму, который проходил в Турине с 7 по 9 июня 2012 года и был организован Туринским университетом, Обществом Николая Кузанского (Турин), Лейбницеvской Ассоциацией (Турин) и Академией истории европейского духа (Бернкастел — Куз). В нем приняли участие известные специалисты по изучению того отрезка истории мысли, начало и конец которого означены именами двух великих мыслителей: Николая Кузанского (1401–1464) и Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716), своего рода диоскуров новоевропейского мышления, рассматриваемого в его сложных взаимосвязях с предшествующей философией. Изучение этого этапа истории мысли представляется тем более необходимым, что от так называемой «истории идей» зачастую ускользает — как это дает понять Дамиано Робери в своей статье об интерпретации Кузанца Блуменбергом — чуть ли не самое важное в учении того или иного автора.

В нашем же случае речь идет о той культурной традиции, к которой нас возвращают основные темы *вечной философии* (philosophia perennis), как то: соотношение человеческой души и божественного ума (mens divina); исследование начал, управляющих сотворенным миром; определение гносеологического инструментария, обеспечивающего доступ к последнему; соотношение предположительного знания (congettura), перспективизма и знания безусловного, фундаментального; глубинные связи, существующие между математикой, наукой и богословием, а также стремление к прочному

миру меж государствами, религиями и людьми, достижению которого могли бы способствовать наука, философия и библейская экзегеза.

Обоих философов объединяет не только принадлежность к одной традиции: они исследуют области, и в самом деле пересекающиеся, как если бы единый дух вел их к истине. Среди этих областей на первом месте гносеология, оборачивающаяся разработкой критической теории познания, которой посвятили свои выступления Сандро Манчини и Райнер Мунк, соответственно, так называемого «трансцендентного идеализма» Кузанца и «критического идеализма» Лейбница. За ней следуют: теория образа и изображения (также художественного) с любопытными выходами в онтологию, на которых остановился Дж. Куоццо, говоря о движении от Кузанца к Леонардо, Бруно и Лейбницу; тема религиозного согласия (*concordia, concordantia, harmonia*) и веротерпимости; чисто метафизическая проблема возможности, центральное значение которой для темы стяжения (*contrazione*) выявил Джованни Гроац; понимание бесконечности, которому посвятил отдельное исследование Жан Сейденгарт в рамках изучения «спекулятивной математики», общей, по его мнению, для обоих немецких философов, гносеологический перспективизм, характерный для человеческого познания истины, и соотношение творения и универсума, понимаемого как непосредственное отражение божества.

В мышлении Кузанца, как, впрочем, и у Лейбница, целевой порядок и гармония мироздания понятийно и содержательно отражаются в искусствах и науках. Темы образа, соотношения конечное/бесконечное, а также рациональной конъектуры подробно рассматриваются с разных точек зрения: Кристиан Бахер разбирает их с точки зрения самопознания как внутреннего постижения Бога в духе той богословской традиции, которая усматривает в самопознании ядро христианской *imitatio*, Андреа Фьямма делает это в традициях платонизма, Антонио даль Игна описывает, ссылаясь на Бруно, как теофанию.

Напротив, Клаус Райнхарт подходит к теме согласия (*concordantia*), отталкиваясь от понятия Бога как *summum bonum* у Кузанца, усматривая в нем исток лейбницевой идеи лучшего из всех возможных миров; Маурицио Мерло трактует ту же тему в политико-философском плане: невыразимость божественного, ученое неведение и конъектуральный характер человеческого познания решительно препятствуют превращению исповедуемой Кузанцем *religio* в богословско-политическое учение, которое могло бы стать основанием теократии; Вальтер А. Ойлер сравнивает обе версии религиозного экуменизма, уделяя особое внимание формуле Кузанца *una religio in rituum varietate*.

Что касается историографических изысканий, также глубоких и новаторских, то здесь выделяется статья Харальда Шветцера, воссоздавшего особенности восприятия обоих авторов немецкой культурой XIX века (Роберт Циммерманн, Франц Якоб Клеменс, Рихард Фалькенберг). Амос Корбини пишет об одном предшественнике учения о *docta ignorantia*, Симоне Маммола искусно восстанавливает исторические связи, существовавшие между доктриной ученого неведения и некоторыми учениями скептической направленности в культуре Возрождения (в частности, Пико делла Мирандолы и

Жана Бодена). Кирстин Цейер описывает, как было воспринято учение Кузанца Рудольфом Ойкеном и Рихардом Фалькенбергом, а Энрико Пазини привлекает широкий историко-философский контекст для сравнения взглядов Кузанца и Лейбница на противоположности и противоречие.

**ОБ АВТОРАХ**

**Александр Григорьевич Погоняйло** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

**Константинос Афанасопулос** — доктор философии, научный сотрудник кафедры философии Открытого университета Глазго, Объединенное Королевство

**Михаил Юрьевич Реутин** — кандидат филологических наук, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований при Российском государственном гуманитарном университете, Москва

**Ирис Викстрем** — доктор теологии, доктор философии, Або (Турку), Финляндия

**Майкл Раушенбах** — магистр Миддлбери-Колледжа, аспирант Университета Нотр-Дам, США

**Наталья Владимировна Еремеева** — аспирантка кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

**Игорь Иванович Евлампиев** — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

**Михаил Львович Хорьков** — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, Москва

**Джеймс Филлер** — аспирант кафедры философии Университета Джорджии, США

**Эрколе Эркулеи** — магистр гуманитарных наук, научный сотрудник и преподаватель Института философии Рейнского Фридриха-Вильгельма университета Бонна, ФРГ

**Флорина-Родика Харига** — аспирантка факультета философии и социально-политических наук Ясского университета имени Александра Иоанна Кузы, Румыния

**Дан Хитоу** — профессор факультета философии и социально-политических наук Ясского университета имени Александра Иоанна Кузы, Румыния

**Анна Палушинска** — доктор философии, преподаватель кафедры истории античной и средневековой философии Люблинского католического университета Иоанна Павла II, Польша

**Дмитрий Сергеевич Бирюков** — кандидат философских наук, руководитель научно-образовательного центра проблем философии, религии и культуры при Санкт-Петербургском государственном университете аэрокосмического приборостроения; научный сотрудник Института истории христианской мысли Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербург

**Патрисия Кальварио** — аспирантка Института философии факультета искусств Университета Порту, Португалия

**Эдриси Фернандес** — доктор философии, профессор и старший научный сотрудник отделения философии Федерального университета Риу-Гранди-ду-Норти и Университета Бразилиа, Бразилия

**Олег Эрнестович Душин** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

**Евгений Анатольевич Маковецкий** — доктор философских наук, доцент кафедры музейного дела и охраны памятников Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

**Татьяна Анатольевна Сенина** — кандидат философских наук, редактор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

**Дарья Александровна Ченцова** — аспирантка кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

*Научное издание*

## VERBUM

Альманах Центра изучения средневековой культуры

Выпуск 17

Редактор: О. Э. Душин  
Верстка: К. А. Шморага

Подписано в печать 14.05.2015. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Гарнитура Cambria, Tahoma. Усл. п. л. 14,42  
Тираж 50 экз. Заказ № 5081

Отпечатано в типографии издательства Псковского государственного университета.  
Адрес: 180000, г. Псков, ул. Л. Толстого, 4