



тор, тем не менее, видит свою задачу в бесстрастном и по возможности строго объективном анализе материала.

Данная статья (как и последующие две) написаны по итогам полемики, состоявшейся во второй половине 2009 г. на сайте Богослов.ру между М.Ю. Реутиным с С.С. Хоружим, а затем монахом Диодором (Ларионовым). Poleмика вызвала большой общественный резонанс. Редколлегия нашего журнала приглашает всех специалистов и стороны, участвовавшие ранее в дискуссии, продолжить обсуждение поднимаемых М.Ю. Реутиным проблем.

ХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ XIV ВЕКА

Теория «духовных совершенств» И. Экхарта – теория «энергий» Гр. Паламы. Статья 1.

М.Ю. РЕУТИН

*Институт высших
гуманитарных исследований
при Российском
государственном
гуманитарном
университете*

e-mail: mreutin@mail.ru

Настоящая статья, посвященная великим мистикам Германии и Византии И. Экхарту и Гр. Паламе, является результатом многолетних исследований. Статья разделена на две главы. Первая содержит сопоставительный очерк экхартовской теории «духовных совершенств» и паламитского учения об «энергиях». Во второй главе описываются богословские системы Экхарта и Паламы в целом (учения о Боге, Божестве и т.д.). В статье разрабатывается методология сравнительного изучения немецкого и византийского богословия эпохи позднего Средневековья.

Ключевые слова: смысловая эманация, энергия, духовные совершенства, природный символ, образ, информация.

1. Методология исследования

Вопрос о сходстве богословских идей двух великих современников: рейнского мистика Иоанна Экхарта (ок. 1260–1328 гг.)² и афонского исихаста Григория Паламы (ок. 1296–1357 гг.)³, был впервые поставлен в докторской диссертации В.Н. Лосского

² **Иоанн (Майстер)** Экхарт, немецкий доминиканец, глава рейнской мистической школы. Приор в Эрфурте (с 1294–1300), викарий Тюрингии (до 1298), «лектор сентенций» (1293–1294), профессор (1302–1303, 1311–1313) богословия в Парижском университете, доминиканском Studium generale (1323–1326) в Кёльне, провинциал Саксонии (1303–1311), генеральный викарий Богемии (с 1307), куратор подконтрольных доминиканцам женских монастырей в Страсбурге и в его окрестностях (1314–1323). Основные сочинения: «Парижские диспутации» (1302–1313), теологическая сумма «Трехчастный труд» (1311–1313), содержащая теоретические «Прологи», комментарии на книги Ветхого и Нового Заветов, 56 лат. эскизов к проповедям; немецкие трактаты: «Речи наставления» (до 1298), «Книга Божественного утешения», «О человеке высокого рода» (1308–1314), «Об отрешенности» (1323–1326), более ста проповедей; а также документы, связанные с Кёльнско-авиньонским процессом, в т.ч. сохранившиеся два (из трех) списка ответов инквизитору (1325 / 1326). В булле папы Иоанна XXII «На ниве Господней» от 27. III. 1329 г. были прокляты 28 пунктов экхартовской теологии. См.: Ruh K. Meister Eckhart // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon: in 13 Bd. Brl., N.Y., 1980, Bd. 2. S. 327–348.

³ **Григорий Палама**, идеолог византийского исихазма. Воспитанник Императорского университета, монах на Афоне (1316 с перерывами до 1345) и в Веррии (1326–1331), участник соборов 1341, 1347 и 1351 гг., архиеп. Фессалоникийский (1347–1357). Богословие энергий Гр. Паламы развилось в контексте полемики с Варлаамом Калабрийским (1335–1341), Григорием Акиндином (1341–1347), Никифором Григорой (1346–1357). Канонизирован в 1368 г. Основные сочинения: «Триады в защиту священнобезмолствующих» (1338–1340), полемический цикл, в котором подробно разработано учение об энергиях «О божественном единении и различении», «О божественных энергиях», «О божественной и обоживающей причастности», диалог «Феофан», «Диалог православного с варлаамитом», «О том, что Варлаам и Акиндин – дихотомиты» (1341–1342), «Антирретрики против Акиндина» (1342–1345), «150 глав естественнаучных, богословских, нравственных и аскетических, предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы» (1349–1350), «Слова к Григору» I – IV (1355–1357) и 63 «Гом依ии» (1337–1357). Кроме того, Паламе принадлежат 23 послания (в т.ч. к Варлааму, Акиндину), а также «Святогорский



«Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта». Лосский писал: «Различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием между *οὐσία* и *ἐνέργεια* в византийском богословии, предусматривается экхартовской теологией в ее целом. Представленный в творениях Бог (Божество), *Им же вся быша*, является реальностью, отличной от Бога, сущего в Себе и непознаваемого в Своей неопределенной сущности бытия. Впрочем, в том и в другом случаях речь идет об одном и том же Боге–Бытии, тождественном Себе Самому»⁴. По свидетельству архиеп. Василия (Кривошеина), незаконченная монография В. Лосского об Экхарте была только первым и, в известном смысле, подготовительным шагом в осуществлении итогового замысла по сопоставлению византийского и немецкого мистических течений XIV в. «Эту работу он [В.Н. Лосский] считал лишь подготовкой к... сравнительному исследованию двух феноменов XIV века, часто совпадающих в своей духовной проблематике: немецкая мистика, кульминирующая у Мейстера Экхарта, и афонский исихазм. Владимир Лосский намеревался показать, как часто Экхарт и его школа в своей мистической интуиции были близки основным темам паламизма, как они пытались освободиться от латинской средневековой схоластики и в то же время как филиоквизм, остававшийся их основной догматической установкой, мешал им понять, полностью разрешить эти богословские и духовные проблемы»⁵. Замыслу В.Н. Лосского помешала осуществиться кончина.

В.Н. Лосскому вторит о. И. Мейендорф, признанный знаток исихазма и творчества Гр. Паламы. Размышляя в одной из своих статей о причинах неудачи Флорентийского собора 1438 / 39 гг., где речь шла об объединении католической и православной Церквей, о. Мейендорф говорит о слабой представленности на нем германской Церкви – в которой к тому времени еще были живы традиции Экхарта, Сузо и Таулера – и прибавляет, что в противном этом случае вопрос о нетварности благодати камнем преткновения не стал бы⁶. В недавнее время на эту же тему высказалась петербургская переводчица и исследовательница Экхарта и Ангела Силезского Н.О. Гучинская в предисловии к трактатам и проповедям рейнского Мастера: «Духовное родство с Отцами Восточной Церкви, которое можно увидеть у Экхарта, свидетельствует о том, что *истоки* (курсив автора. – М.Р.) богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал и он сам»⁷. За сближение и сравнительное изучение рейнской мистики и византийского исихазма (его «паламитской концептуализации») выступал также В.Н. Топоров – как в частных беседах с автором этих строк, так и в работе «Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследие»: «Экхарт был, конечно, наиболее выдающимся, наряду с исихастами, представителем традиции молчания в это время»⁸.

Любопытно, что, в отличие от русского «парижского богословия», католическая наука 2 половины XX в., в лице кард. Ш. Жюрне⁹ и о. А. де Аллэ¹⁰, не обнаружила в средневековой западной теологии учений, чем-либо похожих на паламитскую теорию энергий, – при том, что эта наука выказывала благожелательное отношение к доктрине афонского исихаста, сменив, под влиянием книги о. Мейендорфа¹¹, давнее, воспитанное еще о.

томос в защиту священнобезмолствующих» (1340), подписанный наиболее авторитетными монахами Афона. См.: Протоиерей В. Асмус, Бернацкий М.М. Григорий Палама // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. – С. 8–37.

⁴ Lossky V.N. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. P., 1960. – P. 344.

⁵ Епископ Василий (Кривошеин). Памяти Владимира Лосского // Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. – С. 4.

⁶ Мейендорф И.Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник. М., 1991. Т. 52. – С. 84–101.

⁷ Гучинская Н.О. Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. Н.О. Гучинской. СПб., 2001. – С. 28.

⁸ Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследие // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. П., М., 2007. № 51. – С. 141.

⁹ Journet Ch. *Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent* // *Revue Thomiste*. P., 1960. Т. 60. – P. 429–452.

¹⁰ Halleux A. de. *Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?* // *Revue théologique de Louvain*. Louvain, 1973. Т. 4. – P. 409–442.

¹¹ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.



М. Жюжи¹², ее неприятие и отторжение. Утверждалось различие мыслительных навыков исихазма (антиномичность) и схоластики (логический рационализм), а теории энергий противопоставлялась теория «чистого акта»¹³... Положение в западноевропейской науке коренным образом изменилось в связи с публикацией исследования Э. фон Иванки «Plato Christianus»¹⁴, в котором выстраивалась концепция «христианского неоплатонизма», отличавшегося по ряду критериев от языческого неоплатонизма поздней Античности. Не сравнивая напрямую, фон Иванка рассмотрел рейнскую мистику и афонский исихазм XIV в. в отдельных главах своей монографии. В неоплатоновской парадигме идейное родство И. Экхарта и Гр. Паламы перестало казаться невероятным, хотя до конкретных доказательств – исходящих не из общенаучных концепций, но построенных на анализе текстов – дело до сих пор не дошло: среди специалистов по Экхарту Палама почти неизвестна, в среде специалистов по Паламе Экхарт малознаком... В направлении, указанном Э. фон Иванкой движутся исследователи воспитанного в частности его монографией поколения: Л. Бенакис, С. Герш, У. Йек¹⁵, посвятившие себя изучению трансляции неоплатоновских моделей в богословие учителей Церкви на Востоке и Западе. Поскольку в своем христианском «инобытии» неоплатонизм теряет тождество себе самому, соответствующий ему термин начинает признаваться нерелевантным многообразию видоизменений и форм этого культурно-исторического явления. И все-таки общий знаменатель, оправдывающий применение единого термина, находится: в некотором виде представленная теория эманации. «Каждое существо – так можно было бы сформулировать этот основополагающий принцип неоплатоновской системы – каждое существо в любой сфере обладает стремлением произвести из себя отражение, которое бы относилось к нему наподобие того, как световой луч относится к источнику света. “Излучая” таким образом свою собственную сущность, оно сообщает ее, но в меньшей полноте бытия в сравнении с той, в какой оно само эту сущность имеет. Итак, существо пребывает, “покоясь” в себе (как источник луча), в свойственном ему состоянии бытия, коим наделено как таковое и искони, и все же одновременно “нисходит” (своим излучением) в бытийную область, низшую той, каковая ему в соответствии с его сущностью подобает, тем самым творя своим нисхождением ту самую бытийную область, в которую опускается, – так что та бытийная область, в совокупности присущих ей свойств, есть не что иное, как умаление, ограничение, “обессиливание” способа бытия, каковым является источник светолучения в его исконной полноте бытия. Но выстроенное указанным образом низшее существо в свою очередь само, из-за укорененной в нем излучающей силы, находящейся внутри всякого сущего, превращается в источник света для нового бытийного излучения, в котором его собственная сущность опять же отображается умаленным и ограниченным способом»¹⁶. – Разумеется, в приложении к доктринам Экхарта и Паламы этот очерк общего содержания эманационных учений (составленный Э. фон Иванкой в основном на материале поздней Античности) нуждается в самых существенных коррективах. В частности, возражение вызывает принцип подчиненности, неполноценности (умаления, ограничения) эманации по отношению к своему источнику: ни «фаворский свет» Гр. Паламы, ни «духовные совершенства» И. Экхарта отнюдь не меньше Божества. И, тем не менее, пусть в измененном виде, теория эманации остается краеугольным камнем. Обнаружить его, показать, что это учение задано в виде несущей конструкции и вовсе не сводится к иллюстративной метафорике его разрозненных образов, означает доказать принадлежность конкретного отца и учителя Церкви, в том числе фессалоникийского архиепископа Гр. Паламы, к неоплатонизму (что, конечно, вызывает болезненную реакцию со стороны официально-

¹² Jugie M. Palamas Grégoire // Dictionnaire de Théologie Catholique. P., 1932. T. 11 / 2. P. 1735–1776. Idem. Palamite (controverse) // Ibidem. P. 1777–1818.

¹³ Halleux A. de. Palamisme et Scolastique. – P. 420.

¹⁴ Ivánka von E. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.

¹⁵ Benakis L. Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz // Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel juin 1985 / Éd. par G. Boss, G. Seel. Zürich, 1987. – P. 247–259. Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978. Jeck U.R. Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Fr. / M., 2004.

¹⁶ Ivánka von E. Plato Christianus. – S. 74.



церковного богословия). – Такими доказательствами занят Э. Пёрл (Йельский университет)¹⁷, прослеживающий влияние дионисиевского учения о божественных «исхождении» (одной из исторических форм эманационизма) на философскую мысль позднего Средневековья. Выводы о неоплатонизме Гр. Паламы, следующие из выкладок Э. Пёрла, соответствуют аналогичным выводам как зарубежных (Д. Райнш¹⁸), так и отечественных исследователей (Ф.И. Успенский, А.Ф. Лосев, И.П. Медведев, М.Ю. Реутин¹⁹). Сравнительное изучение доктрин И. Экхарта и Гр. Паламы – одна из перспективных и актуальных задач религиоведения и истории философии. В таком сопоставлении просматривается «сильная позиция» (см. ниже), позволяющая взглянуть на наследие того и другого по-новому и переопределить в целом и в частностях научное знание о том и другом.

Известное сходство бросается в глаза уже при первом и по необходимости беглом знакомстве с биографиями И. Экхарта и Гр. Паламы – в их судьбах обнаруживаются сходные притяжения и отталкивания. Оба выступали в роли идеологов мощных и существовавших задолго до них монашеских движений (южно-немецких бегинок, перешедших в юрисдикцию доминиканского ордена, и исихастов Афона), практиковавших формульную «молитву Иисусову». Имея контакты с сектантами (бегардами и мессалианами), оба находились в непростых отношениях с церковными институтами и с официальной церковной доктриной, «формалистическому консерватизму» которых они противопоставили не «всеобъемлющую вероучительную “сумму” или философскую теорию», но нечто большее «суммы», именно метод, «способ мышления», оправдывающий «присутствие Бога в истории»²⁰. Наконец, среди главных оппонентов обоих имелись мыслители предвозрожденческого типа, Варлаам Калабрийский и Уильям Оккам, приложившие немало усилий для дискредитации как самих мистиков, так и возглавляемых ими движений.

Но имеет ли, вообще, смысл говорить об общих местах в доктринах Экхарта и Паламы, коль скоро вся церковная письменность Востока и Запада представляет собой набор N-ого количества таких общих мест, манипуляцию с ними? Как среди общих мест выделить существенные параллели и чем эти параллели должны от общих мест принципиально отличаться? Прежде всего, нужно констатировать: закон перехода количества в качество здесь не работает. Указание на множество сходных мотивов и образов, почерпнутых Экхартом и Паламой из Писания и Предания, у отцов и учителей Церкви, само по себе не ведет к признанию сходства доктрин двух богословов, эмпирических (опосредованных и непосредственных) связей между которыми, разумеется, не было. В то же время, тяготение к одним и тем же цитатам нельзя полностью игнорировать. Применительно к сочинениям предшествующей богословской традиции оно будет свидетельствовать, по крайней мере, об общности источников, применительно к Библии, – возможно, об общности проблематики. Более существенным, хотя тоже недостаточным для доказательства сходства доктрин, будет указание на наличие в трудах Экхарта и Паламы совпадающих систем общих мест, таких, например, как концепция трех уровней слова. Ведь, подобно общим местам, из которых они состоят, такие системы также представляют собой легко усвояемые, не членимые, в цельном виде транслируемые в толще культуры единства.

И, тем не менее, существенные параллели и общие места в доктринах Экхарта и Паламы принципиально различаются между собой. Используя язык логики Аристотеля, можно сказать: существенные параллели имеют место при совпадении доказательных, аподиктических утверждений того и другого, общие места – при совпадении бездоказательных, ассерторических утверждений. Общее место (клише), скажем, Ин. 1,13: «Кто не

¹⁷ Perl E.J.D. Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite // The Greek Orthodox Theological Review. N.Y., 1994. Vol. 39 / 3-4. – P. 311–356.

¹⁸ Reinsch D. Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. Brl., 1974. – S. 24.

¹⁹ Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями / Изд. Ф. Успенским. Одесса, 1893. С. 70. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 892. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 68. Реутин М.Ю. Майстер Экхарт – Григорий Палама. (К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // Одиссей. М., 2006. – С. 285–318.

²⁰ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. – С. 325.

от крови, ни от похоти плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родился», движется в церковной культуре в качестве бездоказательного, асерторического утверждения, вновь и вновь давая возможность тому или иному мыслителю заняться его доказательным, аподиктическим обоснованием и, соответственно, переопределением. Такие обоснования, когда не просто констатируется тот или иной факт, но указывается его логическая необходимость (т.ч. Экхарт и Палама выступают скорей в роли философов, нежели богословов), и логическая цепочка разворачивается в учение об экстазе, – именно такие обоснования заслуживают интереса к себе. Совпадения между аподиктическими обоснованиями являются отличными от общих мест существенными параллелями... Повторим: не предлагаемые в готовом виде результаты доказательств, часто сформулированные в виде цитат из текстов Библии либо отцов, но оригинальные, авторские доказательства, подводимые под эти результаты *post factum*: вот что сопоставляется в настоящей работе.

Воспринимая паламитское учение об энергиях как непосредственную «транскрипцию» многовекового опыта исихастов и воспринимая это учение как квинтэссенцию и средоточие православия, современная отечественная философия, в лице некоторых её представителей, настаивает на принципиальной неповторимости, уникальности учения Гр. Паламы. Это, однако, не соответствует действительному положению дел. Паламизм вовсе не является прямой экстраполяцией опыта на язык понятий. Его связь с опытом гораздо сложнее. Паламизм плотно вписан в историю философской мысли, историю неоплатонизма, из которого черпает понятийный инструментарий, отчасти видоизменяя его, в целях отражения опыта. Иллюстрацией подобного видоизменения могла бы служить судьба ангельской иерархии Дионисия в трудах Экхарта и Паламы. По независимым свидетельствам К. Флаша и о. И. Мейендорфа, дионисиевская иерархия отменяется обоими мистиками в области отношений Бога и человека, но допускается и оставляется в области отношений Бога и неразумной природы²¹. Стремясь отразить скрывающийся за ним опыт, понятийный строй учения Паламы не достигает точного соответствия с опытом и оставляет некоторый зазор нерелевантности опыту. Чем же еще объяснить в частности тот факт, что Палама прибегал к августиновской схеме троичных процессов, выстроенной в глубоко чуждой ему духовной среде? В этой автономности от опыта, не исключающей известную связанность с ним, и в этой принадлежности к общеевропейской истории идей паламизм сопоставим с доктриной рейнских мастеров, взятой ровно в таком же качестве, а именно, в плоскости ее интеллектуальных построений.

Кстати, скорей к отдельным от опыта интеллектуальным построениям, чем к опыту как таковому относится обширный круг концепций, связанных с терминами «сотрудничество» (*συμμερίδι*), «сотрудник» (*συμμερίδης*) и «сотрудничать» (*συμμεριεῖν*). Эти термины и концепции, якобы транскрибирующие молитвенный опыт афонской Горы, замечены в «Диатрибе» Эразма (1524). В силу особенностей воспитания в Девентерском «братстве совместной жизни», Эразм во многом был сформирован древней, берущей начало в среде позднеантичных комментаторов Аристотеля традицией, развивавшей теорию объединения в действии. Традиция эта была востребована в рамках «нового благочестия». До Эразма вклад в развитие этой традиции внесли рейнские мастера с И. Экхартом во главе (ср. «*mitewürker*» (соработник, сотрудник), «*ein mitwürken*» (сотрудничество)).

Значит, «энергийный дискурс» (термин С.С. Хоружего) мог бытовать в средневековой культуре и на сугубо теоретическом уровне, без всякого практического базиса и опытного подтверждения, в форме научной концепции. В таком качестве он транслировался средневековыми интеллектуалами и оформлял «на выходе» различные экстатические состояния, не будучи сам порождает ими. При этом следует иметь в виду, что интеллектуальные построения, и в случае Паламы, и в случае Экхарта, в обратном движении сами могли существенно влиять на спонтанный опыт и унифицировать его. Возможно, с этим связано проникновение в экстатические созерцания экхартовского поколения иллюминативных мотивов, почти полностью отсутствовавших, по свидетельству П. Динцельбахера, у протонародных экстатиков старого толка²², до «второй волны» неоплатонизма в культуре позднего Средневековья.

²¹ Idem. Einleitung // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: in 4 Bd. Hamburg, 1977. Bd. 1. S. XX. Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 258–259.

²² Dinzelsbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981.



2. Эманационные учения И. Экхарта и Гр. Паламы

а) Лексика и риторика

Итак, в основании богословских доктрин Паламы и Экхарта лежат во многом похожие учения об эманации.

Что касается идеолога афонских исихастов, то произведенная в его сочинениях подмена библейского креационизма эманационизмом, который мы постараемся определить ниже, ощутима уже на уровне лексики. Суть обращающих на себя внимание лексических явлений состоит в повсеместной субстантивации глаголов (причастий) и имен прилагательных, обозначающих предикаты и атрибуты Творца: «действовать» (ἐνεργεῖν) – «действие» (ἐνέργεια), «движущийся» (κινούμενος) – «движение» (κίνησις), «живой» (ζῶν) – «жизнь» (ζωή), «благой» (ἀγαθός) – «благость» (ἀγαθότης)²³ и под. Не описывая ровно ничего, кроме действий, состояний и качеств Субъекта, глаголы, причастия и прилагательные используются в субстантивированном виде для описания тех же самых действий, состояний и качеств, однако абстрагированных и возведенных в ранг какой-то реальности, чем ни действия, ни состояния, ни качества Субъекта сами по себе не являются... Не представляя собой никакой реальности, помимо реальности своего Субъекта, предикаты и атрибуты Бога становятся в субстанциализированном виде отличной от Бога (διενηνοχηῖαν ὁλωσοῦν), но нераздельной с Ним (οὐκ ἔστι διαζευξαι), обретающейся окрест Его сущности (περὶ τὴν οὐσίαν) реальностью²⁴ – реальностью энергии, эманации.

Для большей убедительности эманационный дискурс Гр. Паламы имеет смысл коротко сопоставить с креационным дискурсом, развернутым в гл. 52–60, кн. I «Путеводителя растерянных» Маймонида. Здесь Бог «познает» (scit), «хочет» (vult), «может» (potest), «существует» (existit), «живет» (vivit); Бог – «Живущий» (Vivens), «Могущий» (Potens), «Знающий» (Sapiens), «Желающий» (Volens)²⁵ и пр. Достаточно редкие, адъективные субстантивации имеют у рабби Моисея (учившем о сотворенной Божественной славе «Шхине») номинальный, но не реальный характер, обозначая мыслительные абстракции тех либо иных качеств Творца (напр., Мудрость и под.). Не будучи ни самостоятельными, ни действующими реальностями, эти абстракции, в отличие от того, что имеет место в трудах Паламы, сами не наделяются предикатами.

Когда говорят о выдающейся роли И. Экхарта в развитии средневерхненемецкого языка, то, прежде всего, имеют в виду его словотворчество, в первую очередь – созданные им абстрактные существительные²⁶. Всего их несколько сотен; относящихся к Богу, и уже, к деятельности ad extra и домостроительству Божьему – несколько десятков. Среди них главенствуют существительные с суффиксами «-unge» (inwertwüirkunge: направленное внутрь движение), «-heit» (wîsheit: мудрость, wârheit: истина) со значением абстрактной идеи действия, длящегося состояния, соответственно. К этим неологизмам примыкают субстантивированные прилагательные: «Благостыня (güete) есть то, что Бог источается, сообщая Себя всякой твари»²⁷, инфинитивы, часто с артиклем и притяжательным местоимением: «Его источение (sîn ûzsmelzen) есть Его благостыня»²⁸... Как у Гр. Паламы, инфинитивы, адъективные и глагольные субстантивации обозначают отнюдь не атрибуты и предикаты Творца, но некоторым образом соотнесенную с ним реальность его эманации. «Сперва надобно знать, что мудрец и Премудрость, правдолюбец и Истина, праведник и

²³ См.: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 22 // Χρήστου, Τ. II, p. 85, 19–25. Idem. Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου. Cap. 55 // Χρήστου, Τ. II, p. 216, 29–217, 2. (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: Τόμοι I–V / Εκδιδ. Π.Κ. Χρήστου. Φεσσαλονίκη, 1970–1994.)

²⁴ Idem. Περί θεϊῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 28 // Χρήστου, Τ. II, p. 116, 25–27.

²⁵ Maimonides. Liber Doctor perplexorum. I, cap. 57 // Buxtorf P. 94. (Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. In linguam Latinam conversus à J. Buxtorfio. Basileae, 1629.)

²⁶ Nix U. Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf, 1963.

²⁷ Meister Eckhart. Predigt 18 // DW I, S. 302, 2–3. (Meister Eckhart. Die deutschen Werke: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart, 1936–2003.)

²⁸ Idem. Predigt 19 // DW I, S. 314, 4–5.



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»²⁹. Так же соотносятся святой и Святость³⁰.

б) Недостаточные определения

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 её непосредственным и произвольным свидетельством, ее откровением о себе самое. Такова «изоморфическая индукция», строгая детерминация формальной структуры плана выражения со стороны плана содержания, некогда описанная В.Н. Топоровым на примере экхартовских сочинений³¹. Мысль Топорова можно заострить. Здесь 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) И. Экхарта скрывается не произвольное действие и не признак Субъекта, но некоторая, как-то соотношенная с Субъектом реальность, следует перейти к ближайшему определению этой реальности.

Самим Паламой она толкуется через сопоставление с теми или иными унаследованными от предшествующей философской традиции понятиями – причем описывается, по причине присущей ей странности и неудобосказуемости, всякий раз намеренно неудовлетворительно, так что в само описание вводится момент отрицания, отказа от исходно взятого за основу образца. (В западной схоластике XIII–XIV вв. такой методологии соответствует «путь превосходства».) Итак, энергия, по Паламе, есть некая «реальность» (πρᾶγμα), а не «голое название» (ὀνόματα ψιλὰ) и «только название» (ὀνόματα μόνον), как утверждал последний из его оппонентов Н. Григора. В то же время она не является сущностью, и потому созерцается не «сама по себе» (καθ' ἑαυτὸ), но «в ином» (ἐν ἑτέρῳ), т.е. в сущности, наподобие «акциденции». Энергия, впрочем, не является акциденцией, пребывая «в ином» не как акциденция (τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός), а по природе (τὰ μὲν φυσικῶς ἐστὶ). В Боге нет акциденций. Такое определение энергии Гр. Палама дал в гл. 21 трактата II «Против Григория»³². Определение, повторим, строится как утвердительно-отрицательное: основываясь на аристотелевских категориях «сущности» (οὐσίᾳ) и «акциденции» (συμβεβηκός), оно разворачивается за счет и в ходе отказа от них: «реальность» энергии не есть ни то, ни другое.

Перейдем к Экхарту. «Духовными совершенствами», реже «общими понятиями» (termini generales), он называл разные способы обнаружения Бога в тварном мире. В соответствии с этими способами Бог получает различные положительные имена. Особенность экхартовских рассуждений состоит том, что соотношение духовных совершенств и Бога теолог демонстрирует, соотнося «образ» с «Прообразом». – Это как если бы Палама размышлял о свойствах божественной энергии и ее отношении к Богу, именуя Бога «Прообразом» (ἀρχέτυπον), а энергию «образом» (εἰκόνας), что он, собственно, делает в гл. 22 трактата «О божественной и обоживающей причастуемости»³³. В своем же главном труде, «Триадах в защиту священнобезмолвствующих», афонский исихаст повсеместно именует энергию «природным символом» (φυσικόν), которым является по отношению к себе сам Бог в своей энергии: «Природный символ всегда сопутствует той природе,

²⁹ Idem. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1 // DW V, S. 9, 4–7.

³⁰ Idem. Liber Parabolarum Genesis. P. 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.)

³¹ Топоров В.Н. Мейстер Экхарт – художник и «ареопагитическое» наследство // Символ. № 51. С. 120.

³² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Λόγος κατὰ Γρηγορᾶ II. Cap. 21 // Χρήστου, Τ. IV, p. 281, 4–12.

³³ Idem. Περὶ θείας καὶ θεολοιοῦ μεθ' ἑξῆως. Cap. 22 // Χρήστου, Τ. II, p. 156, 17–19.



посредством которой имеет свое бытие»³⁴. Отношение причины и следствия, которое можно было бы толковать как отношение субъекта и действия, Экхарт и Палама толкуют как отношение означаемого и его образа-знака. В большей или меньшей степени разработанные, обе интерпретации на деле не противоречат друг другу и не исключают друг друга, но составляют различные нюансы единого сложного смысла.

<p><i>Григорий Палама</i> «Так как символ природным образом получает бытие от того, символом чего выступает, мы говорим, что он становится символом себя самого. – Ведь и воспламеняющая сила огня, выставляя вперед в качестве своего символа доступное чувству тепло, делается... символом себя самой, всегда имея с собой это тепло, и, тем не менее, оставаясь единой и не терпявая ни малейшего разделения с собою, пользуясь же теплом естественным способом в качестве символа всякий раз, когда находится способное к восприятию. Так и свет готового взойти солнца, выставляя символом сияние зари, становится символом себя самого (αὐτὸ ἑαυτοῦ σύμβολόν)»³⁵.</p>	<p><i>Иоанн Экхарт</i> «Образ (imago) присутствует лишь в просветленном разумом естестве, где одно и то же возвращается в совершенном обращении к себе и где Порождающий по отношению к порожденному или побегу есть Он же Сам в Своем ином (in se altero), обретающий Себя в Своем ином как иное Себе (se alterum)»³⁶.</p> <p>«Когда из дерева прорастет какая-нибудь ветвь, то она обладает именем и сущностью этого дерева. Что из древа исходит, то в нем остается. Что же в нем остается, то из него исходит: так ветвь бывает образом себя самое (een utedruc sijns selfs)»³⁷.</p>
--	--

Содержась в п. 23–27 «Толкования на Евангелие от Иоанна»³⁸, выкладки И. Экхарта по поводу «imago» и «exemplar» следуют за его тезисами о духовных совершенствах (14–22), повторяют и подытоживают их, переводя разговор в другую, но параллельную плоскость; это хорошо известно в европейской науке об Экхарте³⁹. Термин «imago» повторяется в латинских проповедях (в т.ч. 49), а в немецких проповедях (в т.ч. 16 a, b) он передается с помощью эквивалента «bild».

А в трех первых «Парижских диспутациях» (1302–1303) образ называется «species». В диспутациях приводятся несколько доказательств того, что образ не является сущим, причем он не просто не существует, но не существует по превосходству над формами тварного бытия. Среди этих доказательств одно, приведенное в диспутации «Является ли познание ангела, ибо оно означает деятельность, его бытием?», близко напоминает изложенные выше построения Гр. Паламы в трактате II «Против Григория», гл. 21. Образ – не сущность (substantia) вещи, однако и не неотъемлемый от вещи, своего носителя признак (accidens), но нечто третье, отличное от них и несводимое к ним. Для квалификации такого нечего, мы вынуждены опираться на них и отталкиваться от них⁴⁰... Палама оперся на акциденцию и, отталкиваясь от нее, получил «συμβεβηκός πώς» («как бы акциденцию»). Экхарт же отталкивался от сущности, предметного бытия, и получал «чистоту бытия» (puritas essendi), «бытие в силе» (esse in virtute). Этими производными терминами он описывал наличие образа, неопишное в понятиях существования. Неважно ведь, откуда отталкиваться: справа или слева: от акциденции, как Палама, или от сущности, как Экхарт, главное отталкиваться.

³⁴ Idem. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων. III, cap. 1, p. 14 // Meyendorff, p. 585, 17–18. (Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959.)

³⁵ Ibidem. P. 20 // Meyendorff, p. 595, 21–31.

³⁶ Meister Eckhart. Sermo 49 / 2. P. 510 // LW IV, S. 425, 5–8. Cp.: 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. Bardenheuer. Freiburg in Br., 1961.)

³⁷ Meister Eckhart. Predigt 16 a // DW I, S. 259, 14–21.

³⁸ Idem. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 23–27 // LW III, S. 19, 3–21, 13.

³⁹ Mojsisch B. Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, 1983. S. 74–81.

⁴⁰ Meister Eckhart. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? P. 5 // LW V, S. 51, 8–13.



В п. 6 той же диспутации «Является ли познание ангела...?» И. Экхарт вплотную приближается, размышляя об образе, к термину «различие» Гр. Паламы – основному при описании отношений энергий и Божества; – но, приблизившись и обосновав, он пока не называет его. (Назовет он его: «*differens in modo essendi*», как увидим ниже, в п. 367 «Толкования на Евангелие от Иоанна»). Само обоснование сводится к следующему. Образ не является тем же сущим (человеком), которое обозначает, но и не является сущим, иным по отношению к обозначаемому существу (человеку). В зоре между «тем же» и «иным», между тождеством и инаковостью имеет место (не называемое) различие. При этом, если тождество и инаковость характеризуют все сущее, т.е. вещи тварного мира, то различие – не сущее по превосходству и, в частности, продукцию разума⁴¹. Вещи не способны различаться друг с другом. Они либо тождественны друг другу, и тогда это – одна вещь, либо инаковы друг другу, и тогда это – разные вещи.

Божественная энергия определяется Гр. Паламой не только за счет понятия «акциденции». В «Ста пятидесяти главах» энергия получает дополнительную дефиницию на основе аристотелевской категории «отношения». Сущность Бога толкуется как нечто, взятое «само по себе, безотносительно другого» (*τὸ καθ' ἑαυτὸ πρὸς ἕτερον οὐκ ἔστιν*), а его энергии – как «нечто, взятое относительно другого» (*τὸ ὕαρ πρὸς ἕτερον*), т.е. творения⁴². Таким образом, Палама подменяет конкретное содержание понятий «сущности» и «энергии» парой логических позиций безотносительности и относительности. Но через уподобление категории «отношения», как и любой другой категории, понятие «энергии» нельзя разяснить. Отношение предполагает в качестве парного члена творение. Творение же не вечно. Следовательно, совечная Богу энергия становится тоже не вечной.

Коль скоро речь заходит о категории «отношения», это погружает нас в глубокие недра экхартовского богословия, представляющего собой сплошную игру с девятью гипотезами платоновского «Парменида»⁴³. (О связях Экхарта с «Парменидом» см. ниже.) Бог и сотворенный мир гипотетически «берутся» (nemen) рейнским мистиком то безотносительно, то относительно друг друга⁴⁴. Поскольку, кроме этих членов соотношения, других членов не имеется, и, стало быть, каждый из них может описываться лишь друг относительно друга, полагание Бога и твари безотносительно друг друга логично требует их названий «Ничто» и «ничто», тогда как полагание относительное – «Нечто» и «нечто». «Бог есть Ничто и Бог есть Нечто»⁴⁵. Соответственно: «Все твари суть чистое ничто. Я не говорю, что они малоценны или вообще являются чем-то: они – чистое ничто. Что не имеет бытия, то и есть ничто. Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божьем»⁴⁶... Эти полагания Бога и твари (по два для того и другой) восходят к первым гипотезам платоновского «Парменида». Гипотеза I, 137 с–142 b: Единое как ничто; гипотеза II, 142 b–155 e: Единое как нечто; гипотеза IV, 157 b–159 b: иное как нечто; гипотеза V, 159 b–160 b: иное как ничто. Об этом некогда было удачно сказано о. С. Булгаковым: «Бог есть нечто производное из *Gottheit* и совершенно соотносительное твари,... есть порождение дифференциации *Gottheit*. Поэтому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари»⁴⁷.

Впрочем, «действие»-«отношение» Гр. Паламы соответствует не только духу теологии Экхарта, но в известном смысле и букве схоластических построений его окружения и его поколения. Взять, к примеру, немецкоязычный трактат «Предвкушение вечной жизни», приписываемый некоторыми учеными первому экхартовскому инквизитору, томисту Николаю Страсбургскому. (Николай, как известно, Экхарта оправдал, за что был сам привлечен к суду инквизиции.) В гл. 4, п. 7–8 трактата утверждается: «Очевидно,

⁴¹ Ibidem. P. 6 // LW V, S. 52, 3–5..

⁴² Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Κεφάλαια ἑκατὸν λευτήκοντα. Cap. 113 // Sinkewicz. P. 212, 15–16. (Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. R.E. Sinkewicz. Toronto, 1988.)

⁴³ Имеется в виду прокловокское (и средневековое) исчисление платоновских гипотез (Proclus. Commentary on Plato's Parmenides. Princeton, 1992. P. 411–412.)

⁴⁴ Meister Eckhart. Predigt 9: «als wir got nemen..., sô nemen wir in» // DW I, S. 150, 1.

⁴⁵ Idem. Predigt 71 // DW III, S. 223, 1–2.

⁴⁶ Idem. Predigt 4 // DW I, S. 69, 8–70, 3.

⁴⁷ Протоиерей С. Булгаков. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., СПб., 1999. – С. 152.



что отношению по природе не свойственно быть субстанцией или чистой акциденцией», «Отношения основаны непосредственно на действии Бога». Чем отношение отличается от других акцидентов (количества, качества и пр.) и почему, в отличие от них, оно оставляется при описании Бога и его промысла? Тем, что «только оно есть по природе не что, но к чему» (*ein zů-út*; ср. с «*πρὸς ἕτερόν*» Паламы), и потому не похищает у Бога его простоты⁴⁸. Именно по той же причине энергия-отношение не похищает простоты и у Бога идеолога афонского исихазма.

Время от времени Палама описывал божественные энергии, опираясь на понятие «ипостась» и отталкиваясь от него. Энергии, считал он, «не самоипостасны» (*αὐθυλόστατος*), но «безыпостасны» (*ἀνυλόστατος*) и «воипостасны» (*ἐνυλόστατος*). Не самоипостасны, поэтому, будучи «созерцаемы в ином», т.е. в Боге, не складываются с троицей Ипостасей. («Сложение бывает самоипостасных, а не созерцаемых в ином», «ни об одном из сущих не говорится, что оно складывается с собственным действием», «сжигающая сила не будет сложной [из-за того], что она еще и согревает», то же самое «луч по причине света»⁴⁹.) Безыпостасны, поэтому не мыслятся и не существуют без «единой триипостасной природы», с которой нераздельны, но от которой отличны, которую являют, но не показывают, какова она есть сама в себе. Воипостасны, поэтому «пребывают в тех, в кого вселяются»⁵⁰.

В отличие от своего византийского современника, И. Экхарт не разрабатывал концепцию «образа» (и стоящую за ней концепцию «духовных совершенств») через ее соотнесения с понятием «ипостаси»⁵¹. Но в эту концепцию он заложил все без исключения содержательные нюансы, указанные Паламой при обсуждении терминов «не самоипостасный», «безыпостасный» и «воипостасный». 1) «Образ не из себя самого, и не для себя самого,... а от того в собственном смысле, чьим является образом; и он принадлежит тому в полной мере, от того берет свое бытие и есть то же самое бытие»⁵², «Прообраз, как прообраз, присутствует в своем образе, ведь образ несет в себе все бытие прообраза»⁵³; 2) «Образ и прообраз совечны (*соаева*) друг другу»⁵⁴; 3) «Образ... есть то же самое (*idem*) по природе [что и прообраз], отличен (*differens*) же по способу бытия: здесь рожденный, а там порождающий»⁵⁵; «Образ есть выражение (*expressa*) того и истечение (*effluxa*) из того, образом чего он является»⁵⁶; 4) «Образ не соисчисляется (*non ponit in numerum*) с тем, чьим он является образом, словно пара субстанций, но одно присутствует в другом»⁵⁷; 5) «Образ, поскольку он образ, не берет ничего из принадлежащего ему от субъекта, в котором он пребывает (*in quo est*), но всё своё бытие обретает он от объекта, чьим он является образом»⁵⁸. – Именно эти нюансы наполняют конкретным содержанием паламитские понятия «не самоипостасный», «безыпостасный» и «воипостасный».

Итак, по причине отсутствия необходимого понятийного инструментария ни Гр. Палама, ни И. Экхарт не способны логически определить очевидную для них реальность энергий и духовных совершенств (образа). Оба идентифицирует такую реальность «путем превосходства», опираясь и отталкиваясь от того, что у них имеется под рукой: акциден-

⁴⁸ Mone Fr.J. *Philosophischer Beweis der Dreieinigkeit* // *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* / Hrsg. von Fr. Mone. Karlsruhe, 1839. № 8. Sp. 88.

⁴⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά. *Περὶ θείας καὶ θεολοιοῦ μεθέξεως*. Cap. 25 // Χρήστου, Τ. II, p. 158, 9–14.

⁵⁰ Idem. *Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως*. Cap. 37 // Χρήστου, Τ. II, p. 122, 19–20. Idem. *Περὶ θείας καὶ θεολοιοῦ μεθέξεως*. Cap. 11 // Χρήστου, Τ. II, p. 147, 13–14; cap. 25 // Χρήστου, Τ. II, p. 158, 9–10; cap. 27 // Χρήστου, Τ. II, p. 160, 19–20. Idem. *Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου*. Cap. 26 // Χρήστου, Τ. II, p. 188, 11–19.

⁵¹ Впрочем, Экхарт рассматривал Сына как «образ» (*imago*) Отца с опорой на евангельский стих «*ego et pater unum sumus*», см.: Meister Eckhart. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 24 // LW III, S. 20, 1–4.

⁵² Idem. *Predigt 16 b* // DW I, S. 269, 2–8.

⁵³ Idem. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 24 // LW III, S. 19, 14–15.

⁵⁴ Ibidem. P. 25 // LW III, S. 20, 11.

⁵⁵ Ibidem. P. 367 // LW III, S. 312, 3–4.

⁵⁶ Idem. *Sermo 49 / 2*. P. 509 // LW IV, S. 424, 9–10.

⁵⁷ Ibidem. P. 510 // LW IV, S. 425, 1–2.

⁵⁸ Idem. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 23 // LW III, S. 19, 5–6.

ции и сущности, отношения и ипостаси. Они определяют эту реальность, не описывая её, но делая в ее сторону указующие речевые жесты: «*innuendo potius quam exprimendo*», как говорил Экхарт⁵⁹. Именно в таком контексте нужно понимать термин Паламы «как бы случайно приложенное» и термин Экхарта «бытие в силе». В том и в другом термине имплицитно присутствует процедура условного принятия и дальнейшего отталкивания. Разумеется: «как бы случайно приложенное» и «бытие в силе» не являются ни действием (спрягаемый глагол), ни поименованным по действию субъектом (причастие), ни его признаком (прилагательное), но не являются и полноценным объектом: независимым, сущим самим по себе, ни в чем не нуждающимся для своего обнаружения. Эта реальность, подвергаемая взаимно дополнительным недостаточным определениям, помечается посредством отглагольных и адъективных субстантиваций.

с) *Общий очерк: смысловая эманация*

Сопоставив паламитское и экхартовское учения об энергии и духовных совершенствах (образе) как в их лексико-риторическом проявлении, так и в их содержательном наполнении, следует перейти к, по необходимости, беглому сравнению общих конфигураций двух богословских доктрин и, прежде всего, учений о Боге у И. Экхарта и Гр. Паламы.

Предварительно развив и уточнив схоластическую теорию «чистого акта» (*actus purus*) Экхарт приступил к ее преодолению. Главным тезисом этой теории является утверждение того факта, что в Боге, в отличие от тварных вещей, сущность (*substantia*) и существование (*esse*) полностью совпадают и суть одно и то же; что в Боге, стало быть, нет ничего потенциального, что не было бы одновременно реальным и актуальным; что в Боге нет никакой возможности, которая не была бы действительностью... Итак, разработав теорию «чистого акта», Экхарт перешел к ее критике и методичному разрушению (в чем, возможно, сказалась обычная для Платона, практикуемая в «Пармениде» (126 а–137 с) методология самокритики.) Рейнский мистик развел «Божество» (*gotheit*) и «Бога» (*got*): «Бог действует, а Божество не действует, у Него нет необходимости действовать, в Нем нет никакого действия и у Него никогда не было склонности к действию. Бог и Божество различаются действием и бездействием»⁶⁰. Если «действие» (*würken*) Божье Экхарт толковал как его образ и духовное совершенство (отнюдь не тождественных действию), то «Божество» и «Бога» он разводил в качестве «Единого» (*ein, unum*), т.е. «Разума» (*vernünfticheit, intellectus*), и «Бытия» (*wesen, esse*), соответственно: «Если ты хочешь познание (*intelligere*) называть бытием (*esse*), то я ничего не имею против того. И все же я утверждаю: если в Боге присутствует нечто, что ты желаешь назвать бытием, то сие подобает ему только посредством познания»⁶¹. Явления божественного «Бытия» тварному миру Экхарт назвал, как сказано выше, именами главных «духовных совершенств»: «Истиной» (*wahrheit, veritas*), таковым Бог обнаруживает себя интеллекту человека, и «Благом» (*güete, bonitas*), таковым Бог воспринимается человеческой волей. «Истина» и «Благо» суть не что иное, как субстанциализации, аналоги «действия» Божьего, изъятые из контекста библейского креационизма⁶².

Переходя к Гр. Паламе, надо заметить, что его утверждение: божественная «Сущность» (*οὐσία*) есть по необходимости бытие (*ὄν*), но бытие (*ὄν*) не есть по необходимости сущность (*οὐσία*)»⁶³, звучит как своего рода девиз для предпринятого И. Экхартом разведения «Бытия» и «Разума» в Боге, ведь «Разум», «Единое» одновременно является «сущностью» Бога. – Вообще, паламитское учение о Боге обслуживалось следующими терминами: «Божество» (*θεότης*, без «йоты»), используемого для обозначения «сущности» (*οὐσία*), «природы» (*φύσις*) Божьей, и «Божественность» (*θεϊότης, τὸ θεῖον*, с «йотой»), применяемого в качестве синонима «энергии» (*ἐνέργεια*) или обобщения отдельных частных «энер-

⁵⁹ Idem. *Expositio Libri Sapientiae*. P. 133 // LW II, S. 470, 6–7.

⁶⁰ Idem. *Predigt 56* // Pf. S. 181, 10–13. (*Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. 2. Lpz., 1857.)

⁶¹ Idem. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere?* P. 8 // LW V, S. 45, 3–5.

⁶² См.: Реутин М.Ю. «Бог» – «Божество» у Майстера Экхарта // *Символ*. № 51. – С. 164–190.

⁶³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Πρὸς Ἀκινδύων. III, cap. 10, p. 28 // Χριστοῦ, Τ. III, p. 184, 31–32.



гий». Эта совокупность терминов покрывалась одним термином: «Бог» (θεός)⁶⁴. Впрочем, имели место редкие колебания и термин «θεότης» прилагался к Божественности (ср.: «вышележащее и нисходящее Божество» (ὑπερκειμένη καὶ ὑφεμένη θεότης)⁶⁵, однако термин «θειότης», как кажется, никогда не использовался для обозначения Божества. «Наименование “Божественность” (θεότης) больше подходит действию Божьему, чем божественной сущности... Наименование “Божественность” прилагается святыми к промыслу, он же есть действие Бога, к созерцательной силе и боготворящей благодати Божьей»⁶⁶ (ср. с экхартовским определением Бога и Божества, приведенным выше).

Отмечая вполне очевидные сходства в учениях о домостроительстве Божьем у Паламы и Экхарта, нельзя игнорировать и существенные различия между их учениями о Боге. Дело в том, что если для первого Божество (сущность, природу) невозможно абстрагировать от троицы Ипостасей, поскольку оно дано и существует лишь в них, то для второго Божество являет собой дотроичную Единицу⁶⁷. Будучи тем же, что и божественный Разум, Божество есть совокупность ипостасных возможностей: «отцовства», ещё не родившего «отца» (vaterlichkeit / vater), «сыновства», ещё не рожденного «сына» (sunlichkeit / sun), «духовности», ещё не изошедшего «духа» (geistekheit / geist)⁶⁸. Дотроичная Единица, согласно Экхарту, есть единственно достойный предмет устремления. «Сыны Божьи, – учит он в гл. 2 «Книги божественного утешения»... отвращены от всякого множества, которое все-таки и еще имеет место в ангелах высших, в соответствии с их естеством, и даже... отвращены от блага, истины и всего, что пусть только в мыслях и имени имеет предчувствие и тень хотя бы какого-то различия, и обращены к Единому, свободному от любой множественности и различия, в Коем Бог Отец-Сын-Святой Дух, освободясь и обнажаясь от всяких различий и качеств, есть и суть Единица»⁶⁹.

Тем не менее, будучи отчасти эклектиком (если, конечно, мы не имеем тут дело с противопоставлением автономных гипотез о Боге), И. Экхарт мог также учить в духе точной равнозначимости природы и Ипостасей: «Различие происходит от единства, различие в Троице. Единство – это различие. И различие – это единство. Чем больше различия, тем больше единства, ведь это различие без различения»⁷⁰. Вообще же, если скинуть со счетов православные дефиниции Троицы как триипостасной Единицы, Божество, согласно рейнскому мистику, разворачивается в двоицу Ипостасей: в субъект познания – Отца и объект познания – Сына. Взаимная, исходящая от Отца и Сына, любовь является Св. Духом. Так, в результате рефлексии, до-троичное Божество («*diu ungenârtete nâtûre*») переходит в троичное («*diu genârtete nâtûre*»).

Любопытно, что такая схема тринитарного процесса устраивала и Гр. Паламу. Он воспроизвел ее в гл. 36 своих «Ста пятидесяти глав»⁷¹, ограничив, естественно, только Отцом источник исхождения Св. Духа. Схема эта была создана вовсе не Экхартом и не Паламой, но Августином в трактате «О Троице». Гр. Паламе она стала известна через перевод Максима Плануда. В контексте развернутой Августином интеллектуальной динамики, для Паламы и для Экхарта представлялось возможным учить, что ангелы суть мысли Божьи. Находясь ли под влиянием августиновской схемы либо опираясь на местные (древнехристианские) традиции, во всяком случае, желая найти компромиссное решение проблемы *filioque*, идя навстречу друг другу, оба идеолога – афонских исихастов и рейнских мистиков – считали возможным говорить об исхождении Св. Духа *ad extra* от Отца «через» (*διὰ*) Сына. Палама учил этому в двух ранних «Словах против латинян» (2-я

⁶⁴ Дунаев А.Г. Рецензия на: Григорий Палама свт. Трактаты / Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Япунского) // Богословские труды. М., 2009. Вып. 42. – С. 372–382.

⁶⁵ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Πρὸς Ἀκινδυνον Γ'. Ρ. 6 // Χρήστου, Τ. Ι, р. 300, 19–20.

⁶⁶ Ibidem. Ρ. 15 // Χρήστου, Τ. Ι, р. 306, 29–307, 6.

⁶⁷ См. об этом в частности: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. – С. 52.

⁶⁸ Meister Eckhart. Predigt 54 // Pf. S. 174, 18–176, 29.

⁶⁹ Idem. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 2 // DW V, S. 41, 15–21.

⁷⁰ Idem. Predigt 10 // DW I, S. 173, 2–5.

⁷¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Cap. 36 // Sinkewicz, р. 120–122.



редакция 1355), в сочинении «Против Векка» (1355)⁷². Экхарт – в проповеди 54 (Pf.): «Говорят, что Сын может изводить Духа, хотя и не от Себя Самого, а от Отца, от Него же и Сам Он»⁷³.

Кроме схемы Августина, важную роль в богословии Паламы и Экхарта играла креационная схема Иоанна Дамаскина, выстроенная последним в кн. III, гл. 15 «Точного изложения православной веры». Согласно Паламе, в этой схеме надлежит различать три позиции: 1) саму «энергию» (ἐνέργεια), «деятельное и сущностное движение природы», 2) «то, что производит энергию» (ἐνεργητικόν), «природу, из которой энергия выходит», 3) тварное «дело» энергии (ἐνέργημα)⁷⁴. Заметим, полноты ради, что у Дамаскина речь идет о четырех позициях. Палама опустил из своего конспекта позицию 4, а именно, «действующего» (ἐνεργῶν), «пользующегося энергией, или Ипостась», который, как можно догадываться, целенаправленно применяет энергию, спонтанно выходящую из природы (2). Те же позиции мы встретим у Экхарта, соответственно: «productio», «producens», «productum», также с редукцией четырехчленной схемы к трехчленной⁷⁵. (При этом, оставив «producens», Экхарт, в отличие от Паламы, в качестве субъекта выбрал не «природу» (ἐνεργητικόν, 2), но «пользующегося энергией» (ἐνεργῶν, 4).)

В эту-то классическую схему Гр. Палама и И. Экхарт стремились вписать свои эманационные доктрины и посредством нее легитимировать их. Но у Дамаскина «энергия» бралась в строго номинально значении, обозначая не что иное, как предикат, иными словами, субъект, взятый в аспекте его действия. Ни о какой «реальности» созерцаемой «окрест Бога» (τὰ περὶ τὸν θεόν, apud Deum) в рассматриваемом отрывке речи не идет... Поскольку схема Дамаскина была насыщена в трудах Паламы и Экхарта большим количеством образов бурления, разбухания, переполнения, выплескивания, истечения, светолучения «более чем полного» (ὕπερ τὸ πλήρες)⁷⁶, «более чем совершенного» (plus quam perfectum)⁷⁷ Божества, постольку она выродилась в креационную риторику сугубо декоративного свойства. – Этот, относящийся к Паламе и Экхарту тезис: эманационное содержание при креационной риторике, следует противопоставить официально-церковной точке зрения на Паламу, согласно которой позаимствованные у неоплатоников мотивы, образы эманации лишь оформляют креационное, по своему существу, содержание его богословской доктрины.

В толковании Гр. Паламы креационная схема Иоанна Дамаскина состоит из двух цепочек: соотношения Бога со своими энергиями и соотношения нетварных энергий с их тварными результатами. Если первая цепочка характеризуется «различием» (διαφορά) двух ее членов, то вторая «противоположностью» (κατὰ τὸ ἐναντίον). Значит, «результаты энергии» (τὰ τῆς θείας ἐνεργείας ἀποτελέσματα) должны называться «энергией» исключительно «по омонимии» (ὁμωνύμως)⁷⁸, ведь тварные «результаты» и нетварные «энергии» обладают различными онтологическими статусами. Наименование осуществляется на основе сугубо логического, а не онтологического тождества. Так, с терминологической точностью афонский исихаст описал смысловую эманацию, в ее противопоставлении эманации сущностной (натуральной), в рамках которой энергия и ее результат были бы онтологически однородны... А как в этом отношении обстоят дела у И. Экхарта? Совершенно так же: «Бог истекает во все творения и всё-таки остается всеми ими неприкаса-

⁷² Idem. Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο, περὶ ἐκτορευσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. II, p. 58 // Χρήστου, Τ. I, p. 130–131. Idem. Ἀντετυγραφαὶ εἰς ἐπιγραφᾶς Βέκκου. I // Χρήστου, Τ. I, p. 161–162.

⁷³ Meister Eckhart. Predigt 54 // Pf. S. 176, 11–13.

⁷⁴ Ιω. Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. III, cap. 15. S. 144, 6–12. (Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. von P. B. Kotter, O. S. B. Brl., N.Y., 1973.)

⁷⁵ Meister Eckhart. Liber Paraboliarum Genesis. P. 110 // LW I, S. 575, 11–576, 7.

⁷⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 29 // Χρήστου, Τ. II, p. 91, 10.

⁷⁷ Meister Eckhart. Sermo 49 / 3. P. 512 // LW IV, S. 528, 2.

⁷⁸ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 22 // Χρήστου, Τ. II, p. 85, 26. Idem. Περί θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως. Cap. 6 // Χρήστου, Τ. II, p. 101, 19; cap. 21 // Χρήστου, Τ. II, p. 112, 24–25.



ем»⁷⁹. Влияние нетварной формы на тварную вещь рейнский мистик сравнивал с воздействием магнита на железо: «Форма всякой составной сущности (т.е. вещи. – *М.Р.*) возвышается над материей и как бы отстоит от нее. Ведь она оказывает некое воздействие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо»⁸⁰. В данном вопросе, как и во многих других, Палама и Экхарт опирались на Дионисия Ареопагита. Обсуждаемое соотношение описывалось им посредством метафоры голоса: «Она (*Причина. – М.Р.*) персонально причаствует всем, вроде того, как голос, будучи одним и тем же, причаствует многим ушам в качестве одного»⁸¹.

Вообще говоря, разработка соотношения нетварной формы и тварной вещи является одной из сильнейших и наиболее развитых частей экхартовской теологии. Ответственно, избегая всяких преувеличений, можно заявить: это соотношение исследовано и описано немецким мистиком на несколько порядков подробней, чем афонским исихастом. Там, где у Гр. Паламы заявлена только онтологическая «противоположность» и соответствующая ей речевая «омонимия», И. Экхартом выстраивается больше десятка понятий: «диспозиции», т.е. минимальные единицы воздействия активного на пассивное; «предшествующие», «последующие» изменения – до и после вневременного обнаружения формы в материи, – демонстрирующие переход количества в качество; «хабитус» вещи, т.е. совокупность внешних ее проявлений, обусловленных импутированной в неё формой. Всё это описывается с помощью речевой «анalogии», противопоставленной как «эквивокации», так и «унивокации»⁸²... Само воздействие нетварной формы на тварную вещь продумано Экхартом с трех позиций: со стороны активно влияющего в качестве «движения-действия» (*operatio, actio*), со стороны пассивно претерпевающего в качестве «изменения» (*alteratio*), наконец, безотносительно того и другого в качестве «движения» (*motus*): движение есть текучая форма⁸³. Соотношение форм и вещей размещается Экхартом в контекст доказываемых им теорем о различимости / неразличимости (*distinctum, indistinctum*)⁸⁴, неподобии / подобии (*dissimile, simile*) Бога и мира⁸⁵. Во второй версии теорема звучала следующим образом: «Нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. А с другой стороны, ... ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. Дальше, ... ничто не является столь неподобным и вместе с тем столь подобным друг другу, как неподобны, но вместе с тем и подобны Бог и любое творение»⁸⁶. Констанцский доминиканец Г. Сузо в посмертной «Апологии» Экхарта «Книжице Истины» (1329) обобщил построения своего учителя с помощью двух технических терминов: «разделение» (*underscheidung*) и «различение» (*unterscheidenheit*). «Разделение есть нечто иное, чем различение. Как известно, тело и душа нераздельны, ибо одно пребывает в другом. И ни один член не может быть жив, будучи отделен. Однако душа отлична от тела, ибо ни душа не является телом, ни тело душой»⁸⁷. Терминами «разделение» и «различение» Сузо описал связь между предельно разведенными «Богом» и «камнем». Такие термины соответствуют паре терминов Паламы: «противоположность» (*κατὰ τὸ ἐναντίον*) и «различие» (*διαφορά*).

Огромная важность этих двух пар терминов в истории поздне-средневековой мысли состоит в том, что они свидетельствуют об общем направлении поисков на Западе и на Востоке христианского мира. Предметом пристального интереса там и здесь стала смысловая, но вовсе не натуральная, эманация, а также стоящий за ней феномен инфор-

⁷⁹ Meister Eckhart. Predigt 71 // DW III, S. 217, 6–7.

⁸⁰ Idem. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 554 // LW III. S. 483, 4–6.

⁸¹ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περὶ θεῶν ὀνομάτων. V, § 9. S. 189, 5–6. (Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsg. von B.R. Suchla. Brl., N.Y., 1990.)

⁸² Очерк «эквивокации» (одноименной символизации), «унивокации» (соименной символизации) и «анalogии» у Фомы и И. Экхарта: Реутин М.Ю. Учение о форме у Майстера Экхарта. М., 2004. – С. 5–17.

⁸³ Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 144 // LW III, S. 121, 2.

⁸⁴ Idem. Expositio Libri Sapientiae. P. 144–145, p. 154–155 // LWII, S. 481–483, 489–491.

⁸⁵ Idem. Expositio Libri Exodi. P. 112–126 // LW II, S. 110–117.

⁸⁶ Ibidem. P. 112 // LW II, S. 110, 3–6.

⁸⁷ Seuse H. Das Buch der Wahrheit. Kap. 7 // Sturlese, Blumrich, S. 60, 80–85. (Seuse H. Das Buch der Wahrheit / Hrsg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Hamburg, 1993.)



мации. Наблюдения за экхартовским словарем: *formaliter, uniformiter, formare, reformare, conformare, informare* и пр., недвусмысленно свидетельствует о предчувствии, напряженном ожидании и поиске современного понятия и соответствующего ему термина. Вот что в этой связи пишет признанный знаток западно-европейской схоластики К. Флаш: «*Informatio*. Это слово, естественно, следует освободить от всех ассоциаций, которыми оно обросло в эпоху прессы и радио, телевидения и информатики. Оно обозначает: сообщенные формы, являющейся внутренним основанием бытия и подлинным содержанием метафизического созерцания. *Informatio* – это формо-сообщение или, иными словами, содержательное определение действительности... *Informatio* – это процесс вживления, внутреннего – субстанциального, но не просто акцидентального – осуществления некоего принципа»⁸⁸. Опыт, мысль, доктрина И. Экхарта и Гр. Паламы складываются вокруг антиномии: «*Totus intus, totus foris*», «Бог полностью внутри и полностью снаружи тварного мира», некогда сформулированной в § 98 прокловских «Первооснов теологии» и с тех пор привлекающей пристальное внимание многих и многих мыслителей вплоть до Николая Кузанского и Ангела Силезского⁸⁹.

<p><i>Иоанн Экхарт</i> «Бог есть повсюду. Бог присутствует во всяком творении силой, наличием и сущностью: в каждом вполне, полностью внутри и полностью вне. Вот почему Он не движется, не изменяется, не переходит, когда все погибает, наподобие того, как не погибает душа при отсечении руки. Ведь душа таким образом полностью пребывает в руке, что в то же время остается полностью вне ее»⁹⁰.</p>	<p><i>Григорий Палама</i> «Как бестелесный, Бог – нигде, но как Бог – повсюду... Все объединяя и охватывая, Он пребывает в Себе, везде и над всем»⁹¹. «Бог целиком находится в Себе и целиком живет в нас, сообщая нам не Свою природу, но Свою славу и сияние. Это – Божественный свет, и он справедливо именуется святыми Божественностью (θεότης), ибо он обоживает»⁹²</p>
---	---

И. Экхарт и Гр. Палама принадлежали к т.н. «второй волне» неоплатонизма в европейской культуре, которую, вслед за Э. фон Ивандой, можно называть волной «христианского неоплатонизма» XIII–XIV вв. «Вторая» отличалась от «первой волны» поздней Античности не только тем, что критиковала и отвергала ее мифопоэтический ряд («мировая Душа» и пр.), заменяя его своим, христианским, но и тем, прежде всего, что развивала концепцию смысловой эманации, заменив ею концепцию эманации сущностной, натуральной. В этой замене и состоял смысл кураторской деятельности Экхарта, окормлявшего с 1313 по 1322 г. бегинажи, приходы и женские доминиканские монастыри юга немецкоязычного региона. Если, к примеру, анонимный автор трактата «Сестра Катрай», полагал, что «Люди свое бытие имеют от Бога», что «они – в Боге, а Бог – в них», что «они стоят в сущности Божьей»⁹³, то рейнский Мастер толковал эту связь в терминах формальной (*formaliter*) зависимости разнородных, а не реальной зависимости (*realiter et naturaliter*) однородных существ. Еретическое и сектантское окружение И. Экхарта исповедовало пантеизм, воспитанный на старинной теории сущностной эманации. При этом, теорию смысловой эманации не имеет смысла жестко противопоставлять библейскому креационизму, что, вероятно, было бы оправдано в случае с эманацией натуральной. Нет, «*emanatio*» обогащала «*creatio*», насыщала внешнее действие содержательным богатством. Да, Творец – начало всего: хотя начало и не в смысле «*primum*», временного момента, в дальнейшем непричастного к результатам исходящих из него действий, но начало в смысле «*principium*», пребывающего и остающегося в результатах⁹⁴. Действие как выяв-

⁸⁸ Flasch K. Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Fr. / M., 2007. – S. 207.

⁸⁹ Mojsisch B. Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. – S. 69.

⁹⁰ Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 163 // LW II, S. 143, 4–9.

⁹¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Κεφάλαια ἐκ τῶν λευτήκωντα. Cap. 60 // Sinkewicz, p. 154, 8–15.

⁹² Idem. Ὑπερ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων. I, cap. 3, p. 23 // Meyendorff, p. 159, 15–18.

⁹³ Daz ist Swester Katrei Meister Ekehartes tohter von Strazburc // Pf. S. 471–472.

⁹⁴ Meister Eckhart. Expositio Libri Genesis. P. 17 // LW I, S. 199, 12–200, 1.



ление себя и само-обнаружение в наибольшей мере соответствовало исконному, античному представлению об энергии⁹⁵.

Как видим, теории смысловой эманации И. Экхарта и Гр. Паламы обнаруживают несомненное сходство: и на содержательном, и на терминологическом уровне. В экхартовской редакции, правда, эта теория разработана со схоластической тщательностью – несравнимо тщательней, чем в трудах идеолога поздневизантийского исихазма. Такое различие в подробности проработки проблем при сходстве самих этих проблем, общих интенций наблюдается нами повсеместно... Окажись Палама на одной из диспутиаций, проводимых на теологическом факультете Парижского университета в XIII–XIV вв., он вряд ли смог бы противостоять какому-нибудь францисканцу – тому же Гонсальву Испанскому – либо теологу доминиканской школы. Последний указал бы ему, что используемый им термин «по омонимии» (ὁμωνύμιος) непригоден, чтобы описывать им соотношение нетварных энергий с их тварными результатами. Здесь имеет место «аналогия», несущее тождество сущностно нетождественного, а вовсе не «омонимия», «эквивокация», за которой, как показал Фома Аквинский в «Сумме против язычников» (ч. I, гл. 33, п. 292), скрывается несоответствие божественных идей и тварных вещей, стало быть, безобразие, в прямом смысле этого слова: «Там, где имеется лишь обозначение по омонимии (aequivocatio), не наблюдается подобия между вещами, а бывает только сходство имен. Но между вещами и Богом существует некоторое отношение подобия (aliquis modus similitudinis)».

Ещё одно немаловажное сходство эманационных учений Гр. Паламы и И. Экхарта, который, кстати сказать, использовал примечательный термин «формальная эманация» (for-malis emanatio)⁹⁶. Беря в расчет субъекты, которым она сообщается, каждый из них разводил – один более, другой менее четко – две области своих богословских доктрин. Так, согласно Паламе, разумные существа причаствуют энергии «по свободному произволению» (ἐκ προσέρσεως), тогда как прочие твари причаствуют ей «по природе» (ἐκ φύσεως)⁹⁷. Но и Экхарт учил, что «Действие Божье в человеке другое, чем в камне»⁹⁸, «Бог находится во всех вещах. Но, поскольку Бог Божествен и поскольку Бог наделен разумом, Бог нигде не пребывает в столь подлинном смысле, как в душе и в ангеле, если хочешь, в глубочайшей глубине души и в высочайшей вершине души»⁹⁹. У И. Экхарта первый вид эманации, направленной к миру тварных вещей, рассматривался в рамках учения о форме¹⁰⁰, а второй вид, направленной к человеку, – в пределах учения о «духовных совершенствах».

Помимо того, что эманационные учения Экхарта и Паламы обнаруживают явные сходства, они и критиковались одинаковым способом со стороны их современников. Паламитские энергии атаквались противниками Паламы (Никифором Григорой и братьями Кидонисами) ровно так же, как слушателями богословского факультета Парижского университета атаквались формы и духовные совершенства Экхарта... Если сотворенный мир представляет собой результат энергии Божьей, то он вечен, поскольку энергии вечны. Если же тварный мир не вечен, то не вечны и энергии и, стало быть, в Боге, есть изменения. Экхарт решал эту неизбежную апорию с помощью концепции «вечного сейчас» («in einem ewigen nū»). Согласно такой концепции, раскладка несовпадающих моментов возникает не иначе, как в результате проекции вечности на время; в «вечном» же «сейчас» совпадают все временные «сейчас»: «сейчас» до-троичного Бога, «сейчас» рождения Сына, «сейчас» сотворения и истории мира, «сейчас» моей жизни. (nunc). Концепцию «вечного сейчас» Экхарт разрабатывал с опорой на Пс. 61,12: «Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это»¹⁰¹.

⁹⁵ Ср.: Бибихин В.В. Энергия. М., 2010.

⁹⁶ Meister Eckhart. Expositio Libri Sapientiae. P. 283 // LW II, S. 616, 2.

⁹⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἐκατὸν πενήκοντα. Cap. 78 // Sinkewicz, p. 174, 21.

⁹⁸ Meister Eckhart. Von abegescheidenheit // DWV, S. 424, 3–4.

⁹⁹ Idem. Predigt 30 // DW II, S. 94, 9–95, 3.

¹⁰⁰ Реутин М.Ю. Учение о форме у Майстера Экхарта. – С. 17–36.

¹⁰¹ Meister Eckhart. Expositio Libri Genesis. P. 7 // LW I, S. 191, 2–6.



Всё перечисленное множество нюансов, смысловых оттенков, различий Гр. Палама и И. Экхарт закладывали в общее понятие нетварной «благодати» (gnâde-gratia, χάρις)¹⁰². На Рейне и на Афоне нетварная благодать описывалась как свет (lieht-lux, φῶς), по аналогии с сиянием Солнца:

<p><i>Иоанн Экхарт</i> «Благодать относится к Богу также, как сияние солнца относится к солнцу, и она с Ним едина и возводит душу в Божественную сущность, делая ее богоподобной и позволяя ей вкусить Божественного благородства»¹⁰³.</p>	<p><i>Григорий Палама</i> «Ведь солнцем называется как луч, так и источник луча. И из этого вовсе не следует, что существуют два солнца. – Так вот, есть один только Бог, если даже Богом именуется исходящая из Него боготворящая благодать»¹⁰⁴.</p>
---	--

Обнаруживая некоторые черты эклектизма, однако, оставаясь верным своей основной интуиции, Экхарт иногда противоречил себе и учил, как и подобает католику, о «тварности» благодати: «gnâde ist ein crêâtûre»¹⁰⁵. Поэтому, чтобы отстоять свою теорию божественной эманации, ему приходилось разводить благодать и свет Божий: «Благодать – это свет, распространяющийся надо всем и превышающий все, что Бог когда-либо сотворил или собирается сотворить. И всё-таки свет благодати, как бы велик он ни был, мал по сравнению со светом Божественным»¹⁰⁶.

Список литературы

1. Гучинская Н.О. Мистическое богословие Мастера Экхарт // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. Н.О. Гучинской. СПб., 2001.
2. Епископ Василий (Кривошеин). Памяти Владимира Лосского // Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.
3. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 68. Реутин М.Ю. Мастер Экхарт – Григорий Палама. (К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // Одиссей. М., 2006. – С. 285–318.
4. Мейендорф И.Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник. М., 1991. Т. 52. – С. 84–101.
5. Протоиерей В. Асмус, Бернацкий М.М. Григорий Палама // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. – С. 8–37.
6. Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.
7. Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями / Изд. Ф. Успенским. Одесса, 1893. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
8. Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. П., М., 2007. № 51. – С. 141.
9. Benakis L. Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz // Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel juin 1985 / Éd. par G. Boss, G. Seel. Zürich, 1987. – P. 247–259.
10. Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978.
11. Halleux A. de. Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // Revue théologique de Louvain. Louvain, 1973. Т. 4. – P. 409–442.
12. Halleux A. de. Palamisme et Scolastique. P. 420.
13. Ivánka von E. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.
14. Jeck U.R. Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Fr. / M., 2004.
15. Journet Ch. Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent // Revue Thomiste. P., 1960. Т. 60. – P. 429–452.

¹⁰² Ср.: Idem. Predigt 9 // DW I, S. 149, 1–12.

¹⁰³ Idem. Predigt 81 // DW III, S. 400, 12–14.

¹⁰⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων. III, cap. 3, p. 11 // Meyendorff, p. 715–717.

¹⁰⁵ Meister Eckhart. Predigt 24 // DW I, S. 419, 3–4. Idem. Predigt 82 // DW III, S. 429, 5–6.

¹⁰⁶ Idem. Predigt 70 // DW III, S. 196, 3–5.



16. Jugie M. Palamas Grégoire // Dictionnaire de Théologie Catholique. P., 1932. T. 11 / 2. P. 1735–1776. Idem. Palamite (controverse) // Ibidem. – P. 1777–1818.
17. Lossky V.N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960.
18. Meister Eckhart // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon: in 13 Bd. Brl., N.Y., 1980, Bd. 2. – S. 327–348.
19. Perl E.J.D. Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite // The Greek Orthodox Theological Review. N.Y., 1994. Vol. 39 / 3-4. – P. 311–356.
20. Reinsch D. Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. Brl., 1974.

CHRISTIAN NEOPLATONISM OF THE XIVTH CENTURY

The theory of “spiritual perfections” of J. Eckhart – the theory of “energies” of G. Palamas. Article 1

M.Y. REUTIN

*Institute of high
humanitarian studies
Russian State
Humanitarian University*

e-mail: mreutin@mail.ru

This article on the essential teaching of great German and Byzantine theologians J. Eckhart and G. Palamas is the result of many years of personal study. The article is divided into two chapters. The first chapter is an overview of Eckhart's and Palamas' studies of “perfectiones spirituales” and “energy” represented first of all in their Latin and Greek treatises. The second chapter is a description of their theological systems (studies of God, Deity etc.). The research is aimed to find a common approach to the comparison between German and Byzantine theology of the Late Middle Ages.

Key words: semantic emanation, energy, spiritual perfections, natural symbol, image, information.