



УДК 130.2

ХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ XIV ВЕКА. Учения о языке и теории богопознания И. Экхарта и Гр. Паламы. Статья 2

М.Ю. РЕУТИН

*Институт высших
гуманитарных исследова-
ний при Российском
государственном
гуманитарном
университете*

e-mail: mreutin@mail.ru

Статья содержит анализ экхартовских учений об эманации (в ее лингвистическом аспекте), тетраграмме, молитве, теонимии и теории богопознания, которые имеют, по мнению автора, множество сходных черт с богословской доктриной византийского исихаста Гр. Паламы. В статье разрабатывается методология сравнительного изучения немецкой и византийской мистики позднего Средневековья.

Ключевые слова: тетраграмма, имяславие, вербальная магия, лингвоэманационизм, теория языка, положительное богословие, отрицательное богословие, путь превосходства.

Разработанные И. Экхартом и Гр. Паламой учения о языке и познании Бога укоренены в их онтологиях, построенных на принципах неоплатоновского эманационизма. Отсюда – вполне очевидное и прослеживаемое во многих частностях сходство этих учений, которое мы намереваемся продемонстрировать ниже.

1. Проблема имени

а) «Лингвоэманационизм»

Имея в виду специфику дионисиевского понимания причинности, В.Н. Лосский писал: «Причинность имеет здесь значение совершенно особое и весьма характерное для Псевдо-Дионисия. Она обозначает обнаружение: сами по себе незримые причины становятся зримыми в следствиях. Следствия обладают, насколько возможно, образами причин без того, чтобы иметь совершенное подобие с ними, ибо причины выше, чем следствия. Если отношение причин к следствиям может быть названо обнаружением, то отношение следствий к их причинам есть участие ($\mu\epsilon\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$), или уподобление ($\mu\iota\mu\epsilon\sigma\varsigma$). Идеи суть воления Бога ($\theta\epsilon\iota\alpha\ \theta\epsilon\lambda\eta\mu\alpha\tau\alpha$) и Его предписания твари. Уподобление же есть их исполнение, через посредство которого тварь существует и стремится стать тем, чем ей надлежит быть, причастуя, в соответствии с предписанным ей способом, божественным силам»¹.

Сказанное В.Н. Лосским о причинно-следственных отношениях в учении Ареопагита в полной мере приложимо к теологии Экхарта. В череде «волений» и «исполнений», «предписаний» и «причастий», обнаруженной в произведениях Дионисия, без труда просматривается строение состоящего из исходных (*locutio*) и ответных (*collocutio*) реплик «разговора», который испокон века ведется, согласно рейнскому мистику, между Богом и тварью.

Ведь действие – если его понимать не как обусловленное внешними причинами физическое движение, но как выявление вовне и обнаружение того, что скрыто внутри, – такое действие Бога уже само по себе близко к изречению, слову. Именно о таком действии Экхарт сказал: «Естество вполне изливается в образ и всё-таки полностью остается в себе»². Повторимся, для источника такого действия Мастером был выбран термин «*principium*», и отклонен термин «*primum*». Источником действия-обнаружения не может быть лишь временное начало, в дальнейшем не причастное к обособленным от него следствиям. Источником действия-обнаружения может быть только начало, в дальнейшем пребывающее, наличное в следствиях в качестве их внутреннего принципа. Такое-то насыщенное содержанием действие (*manifestatio*) Экхарт называл «речью» (*sermo*) и «голосом» (*vox*), «словом» (*verbum*) и «именем» (*nomen*), «высказыванием» (*dictio*) и «изречением» (*locutio*), иллюстрируя его эхом в горах и отражением в зеркале³.

¹ Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. 1931. Vol. 5. P. 285. (Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М.Ю. Реутина // Богословские труды. Вып. 42. С. 116.)

² Meister Eckhart. Predigt 16 b // DW I, S. 266, 10–267, 1. (Meister Eckhart. Die deutschen Werke: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart, 1936–2003.)

³ Idem. Liber Parabolarum Genesis. P. 146–150 // LW I, S. 614–621; p. 160–162 // LW I, S. 630–632. (Meister Eckhart. Die lateinischen Werke: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Koch u.a. Stuttgart, 1936–2007.)



Слово – это не обязательно то, что читается, пишется и изречается устами. В широком смысле слово и изречение есть то, что производит (productum) из себя производящий (productens). Производящий изрекает свое произведение в извождении (productio), читаем мы в «Книге иносказательных толкований на Бытие» И. Экхарта. Производящий сообщает себя через произведение, в произведении и в самом извождении. Извождение есть не что иное, говорение производящего; так стала выглядеть креационная схема Дамаскина («дело энергии», ἐνέργεια; «то, что производит энергию», ἐνεργητικόν; «энергия», ἐνέργεια), понятая в контексте учения об эманации и опрокинутая в плоскость учения о языке⁴.

«Во всю землю изыде вещание их и в концы вселенной глаголы их», – свидетельствует, по Экхарту, о разговоре Бога и мира Давид (Пс. 18, 5). В этом разговоре исходная реплика Бога – изведение из небытия, сотворение мира, промысел, естественные дары и дары благодати, если их, конечно, понять как выявление Причины вне себя самой в формах вещей. Ответной же репликой будет «послушание» вещей сообщенным им формам, обнаружение форм во внешних делах, постоянное тяготение к тому или иному, например: камня – вниз, огня – вверх и под. На божественное: «Он сказал и повелел» (Пс. 32, 9), творения отвечают: «Свят, свят, свят, Господь Бог Вседержитель» (Откр. 4, 8), ведь «Само явление и само откровение есть говорение, есть слово, есть изречение; явление есть слово и говорение, им же с другом беседуют и беседуют высшее и низшее»⁵... Такой нематериальный, вне-временный «разговор лицом к лицу» пронизывает, по Экхарту, все мироздание. И только ему в подлинном смысле могут прилагаться понятия речи. «Ибо разговор и внешняя речь есть лишь некий след, несовершенство и в некоторой мере подобие по аналогии той подлинной беседы и собеседования, которым непосредственно друг с другом беседуют и беседуют в действии высшее и низшее»⁶.

Нужно заметить, что и Гр. Палама, глубоко укорененный в богословии «Corpus Dionysiacum», вовсе не был чужд подобного «лингвоэманационизма». Так, в частности, в гл. 18 трактата «О божественном единении и различении» он уравнивает друг с другом «исхождения» и «энергии», приравнивая те и другие, в свою очередь, к «провозглашениям» («τὰς δὲ κοινὰς προόδους καὶ ἐνεργείας καὶ ἐκφάνσεις»)⁷. Имея несомненные предпосылки и будучи по существу возможным, «лингвоэманационизм» не получил, однако, у Гр. Паламы экхартовского развития.

б) Три уровня слова

Что касается общей теории слова, то и в этой области выкладки Экхарта весьма близки построениям Паламы. Соответствия объясняются, по-видимому, тем, что оба современника опирались на стоическую философию языка.

По И. Экхарту, существуют три уровня слова; в своем становлении слово проходит три фазы: «Слово, которое я теперь говорю – вот оно возникло во мне, затем я покоюсь на образе. В-третьих, я его изреку, а все вы его примите. Но всё-таки оно подлинно осталось во мне»⁸. В вопросе о слове Экхарт выступал продолжателем Фомы, подробно разобравшего данный вопрос в гл. 4, ст. 1 трактата «Об истине». Фома назвал уровни слова «сердечным словом» (verbum cordis), «внутренним словом» (verbum interius), «словом звучащим» (verbum vocis). Если «сердечное слово», первая ступень зарождения речи, не связано с каким-либо зрительным представлением, возникает в результате припоминания одной из наличных в разуме идей, то «внутреннее слово», немой образец «слова звучащего», неразрывно связано со звуковым и зрительным образом («Verbum interius habet imaginem vocis»). Ср. у Экхарта: «Когда какое-то слово воспринято моим разумом, то оно так тонко и чисто вначале, что это – воистину слово до тех пор, пока в моей мысли оно не

⁴ См. прим. 73, 74 к статье «Христианский неоплатонизм XIV века. Теория “духовных совершенств” И. Экхарта – теория “энергий” Гр. Паламы». См.: Реутин М.Ю. Толкование Иоанна Экхарта на библейскую книгу «Исход». Предисловие к переводу // Вопросы философии. М., 2010. № 7. С. 117–127.

⁵ Meister Eckhart. Liber Paraboliarum Genesis. P. 147 // LW I, S. 616, 11–12.

⁶ Ibidem. P. 148 // LW I, S. 617, 10–13.

⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 18 // Χρήστου, Τ. Π, р. 82, 3–4. (Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα: Τόμος I–V / Εκδίδ. Π.Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1970–1994.)

⁸ Meister Eckhart. Predigt 22 // DW I, S. 376, 9–11.



превратится в некоторый образ (*ê ez gebildet werde*), и только, в-третьих, оно выговаривается ртом. И тогда – это лишь выявление сокровенного слова. Слово выговаривается внутренне в сердце души, её сокровенном и наиболее чистом. В голове души, в разуме её, там совершается оное рождение⁹. По Экхарту, слово принадлежит в большей мере тому, кем изрекается, чем тому, кем бывает услышано, ведь в говорящем слово присутствует «сущностным» способом (*weselich*), в слушающем же – только «формальным» (*förmelich*). Слово сродни излучению света, находящегося в солнце по существу, а в воздухе – формой¹⁰. Из томистской концепции «сердечного слова» у Экхарта развилась мистика рождения Слова в душе.

В гл. 35 «Ста пятидесяти глав» Гр. Палама тоже учит о трех уровнях, которое проходит слово в процессе своего становления вплоть до вокализации. Это – 1) «внутреннее слово», связанное со звуковыми образами (*ὁ ἐνδιάθετος λόγος*), 2) «мысленное слово», беззвучно осуществляемое бестелесными движениями (*ὁ ἐν διανοίᾳ λόγος*), 3) «произносимое слово», совместившее в себе действие ума с действием тела (*ὁ προφορικὸς λόγος*)¹¹.

с) Иисусова молитва, имя Божье

Если учение о разговоре Бога и тварного мира становится понятным из дионисиевского контекста, то этот контекст нимало не объясняет того пристального внимания, которое Экхарт уделял проблеме теонимии, имени Божьего. В бытность викарием Тюрингии, провинциалом Саксонии и куратором в округе Страсбурга доминиканский теолог столкнулся с мощной традицией почитания имени «Иисус Христос» (*Jesus Cristus*), взятом в вокативе, процветавшей в женских цистерцианских и доминиканских монастырях Саксонии и Баварии, Швабии и восточных кантонах Швейцарии в XIII–XIV вв. «В то время со мной также случалось и ещё часто случается ныне, – пишет в своих «Откровениях» насельница швабского монастыря Мединген Маргарет Эбнер, – что по ночам меня посещает столь могучая Божия благодать, что я не могу совершать никаких внешних дел, да и себя едва помню. А внутри ощущается сладость, великая благодать и подлинное присутствие Бога в душе. Все сие запечатлевает во мне Его сладчайшее имя “Иисус Христос”. Я столь часто его повторяла, что бывшие подле меня и считавшие, утверждали: Я порой произносила “Иисусе Христе” до тысячи раз. У меня не было никаких сил перестать, пока на то не было соизволения Божьего»¹². То же самое Адельхайд Лангманн из монастыря Энгельталь (ок. Нюрнберга), сократившая свою молитву до одного слова «Иисусе» и просившая: «Господи, начертай имя Твое в моем сердце, да не сотрется оно [из него] никогда»¹³. (Ср. у Экхарта: «В нас должно быть начертано имя Божье. Мы должны носить в себе образ Божий. И его свет нам должен светить»¹⁴.) Г. Сузо, понял, как то и было заведено у радикально настроенных харизматиков, завет своего учителя совершенно буквально. Острым грифелем он выцарапал у себя на груди «ИХ»¹⁵.

Немецкая мистика позднего Средневековья (прежде всего женская, но также и мистика мастеров) представляла собой культурную среду, в которой достигла небывалого расцвета практика «тайной молитвы» (*oratio furtiva*): краткой и имеющей устойчивый, формульный характер. Поскольку она произносилась разом и некоторым образом соотносилась с дыханием, она часто называлась также «метательной молитвой», «молитвой, предназначенной для метания» (*oratio jaculatoria*). Это был ближайший аналог молитвы,

⁹ *Idem*. Predigt 38 // DW II, S. 229, 1–230, 1.

¹⁰ *Idem*. Predigt 3 // Pf. S. 21, 36–40. (*Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. 2. Lpz., 1857.)

¹¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Cap. 35 // Sinkewicz, p. 120, 6–10. (*Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters* / Ed. R.E. Sinkewicz. Toronto, 1988.)

¹² *Offenbarungen der Margaretha Ebner*. S. 34, 6–16. (*Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik* // Hrsg. von Ph. Strauch. Freiburg in Br., Tübingen, 1882.)

¹³ *Offenbarungen der Adelheid Langmann* S. 16, 13–14. (*Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal*. Hrsg. von Ph. Strauch. Strassburg, London, 1878.)

¹⁴ Meister Eckhart. Predigt 13 a // DW I, S. 226, 7–8.

¹⁵ Seuse H. *Seuses Leben*. I, Kap. 4 // Bihlmeyer, S. 16. (*Seuse H. Deutsche Schriften* / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907.)



известной на православном Востоке как «монологической», «однословной» (μονολόγιος). Сама же знакомая Гр. Паламе исихастская редакция «молитвы Иисусовой» на средневековом Западе известна не была¹⁶.

Справедливости ради следует заметить, что «*oratio furtiva*» пользовалась известностью уже задолго до немецких мистиков. Так, на необходимость постоянного молитвенного делания (с отсылкой к 1 Фес. 5, 17: «Непрестанно молитесь...», практике египетских монахов) и на удобство кратких молитвословий указывал ещё Августин в своем известном Послании 130 (к Пробе), гл. 9–10, п. 18–20 (PL 33, 501). В небольшом сочинении «*Opusculum secundum. De psalmodum usu liber*» Алкуина (ок. 735–804), советника Карла Великого, ч. I, гл. 1: «*Abbreviatio furtivae orationis, quid sit satis congruum orare*», имеется пространный перечень молитвенных формул, удобных и рекомендованных для многократного повторения («*Kyrie eleison*», «*Propter nomen tuum, Domine*», «*Te Deum laudamus*», «*Te decet laus*», «*Firmamentum meum et refugium meum et dux meus esto, Domine Deus meus*» и пр. PL 101, 468). Краткими молитвами пользовались, согласно житию, св. Адалберт Пражский, и доминиканцы, «братья проповедники», во время разъездов. Многовековую практику чтения краткой молитвы обобщил Фома Аквинский (*Summa theologiae. II-II, q. 83, art. 14*)¹⁷.

В рамках женской «нуптиальной» (брачной) мистики, с которой пришлось столкнуться И. Экхарту, почитание имени «Иисус» имело откровенно магический характер. В контексте этой мистики – главным ее документом были «Проповеди на Песнь Песней» Бернарда из Клерво¹⁸ – человек и Бог позиционировались друг относительно друга по-новому. Между ними устранилась былая дистанция и устанавливались семейно-бытовые отношения.

В такую-то новаторски выстроенную поведенческую модель ринулись образы, мотивы семиотические навыки, организовавшие повседневный быт средневекового человека. Эти навыки были связаны с архаической магией: магией ритуала, магией слова. Так, например, одна из подопечных Экхарта из цюрихского монастыря Отенбах, доминиканка Элсбет фон Ойе – автор до сих пор не опубликованной «Книжицы жизни и откровений» («*Puchlein des Lebens und der Offenbarungen Swester Elsbethen von Oye*», *Zürcher Zentralbibliothek Cod. Rh 159*) – описывала магическую связь между Творцом и производимыми ею манипуляциями с утыканным гвоздями деревянным крестом как «канал истечения» (*kenel des fliessens*; 56, 14), «кровеносную вену» (*bluetgiessinde ader*; 97, 6). Такая связь еще далека от логической проработки в понятиях и описывается как обмен с Богом мозгом и кровью: она вытягивает из Него мозг и насыщается им (*entmergen / mergen*; 52, 11)... Поскольку латинские «Проповеди» Бернарда были для женской среды сложны для восприятия, они популяризовались в немецкоязычных сборниках 2 пол. XIII в.: францисканском «Сад духовных сердец» и цистерцианском «Св. – Георгенский проповедник», представлявших собой своего рода сценарии групповых психозов, описанных в «Хрониках» курируемых И. Экхартом женских монастырей Унтерлинден (г. Кольмар), Отенбах (г. Цюрих), Адельсхаузен (г. Фрайбург), Тёс (г. Винтертур), Вайлер (г. Штутгарт), Готтесцеллер (г. Гмюнд), Кирхберг (г. Хайгерлох, г. Зюльц), Катариненталь (г. Диссенхофен) и Энгельталь (г. Нюрнберг). – Следует заметить, что феномен движения мотивов через разные культурные среды и соответствующей адаптации этих мотивов к этим средам был распространен в средневековой Германии, образец чего мы имеем в южно-немецкой традиции игр об Антихристе¹⁹. Иными словами, существовала «*oratio furtiva*» высокой теологии: Августина, Алкуина, Фомы, и существовала магическая «*oratio furtiva*» народной религиозности позднего Средневековья.)

Что касается Экхарта, то в его отношении к слову и имени Божьему также присутствует изрядный привкус магизма: «[Подобно травам, камням. – *М.Р.*], слова имеют огромную силу, словами можно творить чудеса»²⁰. «Человек высокого рода», по Экхарту,

¹⁶ О краткой, формульной молитве на Западе, см.: Логутова М.Г. Рукописные молитвенники из монастырей «нового благочестия» в библиотеке герцога Августа (Вольфенбюттель, Германия) *Arbor mundi. M.*, 2010. № 16. С. 98–126.

¹⁷ *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Paris, 1986. Т. XII / 2. Col. 2271–2288.

¹⁸ Köpf U. Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik // *Frauenmystik im Mittelalter* / Hrsg. von P. Dinzelsbacher, D.R. Bauer. Ostfildern, 1985. S. 48–77.

¹⁹ См.: Реутин М.Ю. Игры об Антихристе в южной Германии. Средневековая пародия. М., 1994.

²⁰ Meister Eckhart. Predigt 18 // DW I, S. 306, 5–7.



«имеет над Христом полную власть», может «понуждать» и «дурочить» Его²¹... Главной задачей куратора Экхарта, как отмечено выше, было воцерковление мистики, молитвенного опыта его подопечных, т.е. продумывание опыта, воспитанного на интуиции натуральной эманации, с помощью понятий эманации смысловой. Бог и созданное нами для него имя – разнородные реальности. Тем не менее, между ними наличествует описываемое учением об аналогии несущее тождество сущностно нетождественного: «Слова [молитвы] имеют своим предметом Бога и поэтому обретают от Него свою видовую определенность», «Они по необходимости несут запечатленным в себе что-то Божественное» (*et sic habent necessario impressum sibi aliquid divinum*), которое «выражают и сообщают», и это равно распространяется на устное и письменное слово²².

d) Тетраграмма

В таком контексте И. Экхартом была интерпретирована еврейская тетраграмма «jod-he-waw-he», понятая им в духе дионисийского богословия как чистейшее исхождение Божье, чем четырёхбуквенное имя, возникшее в контексте строго-библейского креационизма, никогда не считалось... С учением о тетраграмме доминиканский теолог познакомился в редакции Моше бен Маймона, кратко изложившего его в гл. 61–63 кн. I «Путеводителя растерянных»²³. Не углубляясь в частности экхартовского толкования тетраграммы, предложенного в п. 143–160 «Толкования на Исход», позволим себе описать лишь основную тенденцию этого толкования. Согласно рабби Моисею, ссылавшемуся на одного из учителей, тетраграмма существовала вечно: «До сотворения мира были только Бог и Его имя из четырех букв»²⁴. Обсуждение Мастером этой фразы показывает, что он этого не понимает и не принимает. Как имя может существовать «до сотворения мира»? – Если имя понять как божественное исхождение, а исхождение происходит лишь в область иного, то без иного и «до сотворения мира» имени попросту быть не может. Чтобы было имя, нужно, чтобы существовал тварный мир: «Что должно быть воспринято, то должно быть во что-то воспринято»²⁵... Согласно рабби Моисею тетраграмма, в отличие от всех прочих библейских теонимов, была дарована Богом, а не создана человеком. Поскольку же теонимы строились на основе произвольных божественных действий и, следовательно, за счет глаголов, постольку непроизводность тетраграммы от глагольных корней считалась одним из её самых существенных свойств. Экхарт же, уча, в отличие от рабби Моисея, о выступлениях Бога, не допускал производности тетраграммы от глагольных корней на других основаниях, ровно так же, как не допускал в свою метафизику содетельную и целевую причины. Потому что такие причины затемняют процесс формообразования вещей, который чист исключительно там, где присутствуют только первичные причины: формальная и материальная, значение имени и его звуковая, графическая оболочка.

Вот почему тетраграмма отличается, по Экхарту, от всех других «прозвищ» (*agnominations*) Бога, сообщенных ему в соответствии с его выступлениями вовне, не принципиально, как у рабби Моисея. Имя из четырех букв указывает на Бога «чистым обозначением» в силу того, что, по словам Птолемея: «Явления дальнего мира обозначают природу, облик, порядок и число высших явлений»; «вторые звезды» в воздухе, облаках, воде, на земле и в растениях указывают на природу, свойства «первых звезд» в небесах: «*Inferiora significant naturam, figuram, ordinem et numerum superiorum, sicut effectus significat super causa sua*»... «Действие обозначает свою причину»²⁶, – на этом, по Экхарту, по-

²¹ Idem. Predigt 20 b // DW I, S. 345, 9–10. Predigt 20 a // DW I, S. 327, 7–328, 2. Predigt 13 // DW I, S. 214, 12.

²² Idem. Sermo 47 / 2. P. 489: «*Ipsa verba sunt de deo obiective et sic ab ipso speciem trahunt, ... sunt ab ipso mediante scriptura inspirata effective et sic habent necessario impressum sibi aliquid divinum, ... ipsa exprimunt et commendant aliquid divinum*» // LW IV, S. 404, 7–9.

²³ Из общих работ о тетраграмме см.: Архиепископ Феофан (Быстров). Тетраграмма или Божественное Ветхозаветное Имя *yhvh*. СПб., 1905. (Переиздание: Киев, 2004.) См. также: Архипов А. Имя чресел чресел его: Информация к размышлению о божественных именах в еврейской мистике // Именослов. Заметки по исторической семантике имени. М., 2003. С. 5–70.

²⁴ Meister Eckhart. *Expositio Libri Exodi*. 147 // LW II, S. 133, 2–3. Maimonides. *Liber Doctor perplexorum*. I, cap. 61 // Buxtorf, p. 108. Позаимствовано из т.н. «Глав рабби Элиезера» (гл. 3).

²⁵ Meister Eckhart. *Von abegescheidenheit* // DW V, S. 404, 2–3.

²⁶ Idem. *Expositio Libri Exodi*. P. 152 // LW II, S. 136, 11–12.



строена не только тетраграмма, но и алхимия, геомантия, пиромантия... Нет ничего странного в том, что, стремясь предельно уточнить принцип обнаружения причины в её действиях, Мастер готов приписать особое значение не только тетраграмме в целом, но также и составляющим ее буквам: их количеству, расположению, начертанию и природе стоящих за ними глухих, звонких и плавных звуков. Но как раз это и было неприемлемо для Маймонида, критиковавшего магические манипуляции, совершаемые каббалистами с тетраграммой. «Буквами» и их «составлениями», по его глубокому убеждению, занимаются лишь «злонамеренные и невежественные люди». Экхарт, конечно, не был ни тем, ни другим. Он истолковал учение о тетраграмме на основе дионисиевского учения об исхождении. Чистейшим таким исхождением стала для него еврейская тетраграмма, которая, по рабби Моисею, исхождением категорически не была. Рейнский мистик переопределил основные понятия маймонидовского учения и пришел к выводам, как будто, похожим на выводы каббалистов, следуя, однако, не их, но своим курсом. Курсы эти были параллельны друг другу, ведь здесь и там речь шла об эманации Бога.

Переосмыслив на началах эманационизма древнееврейское учение о тетраграмме, Экхарт утвердил символический характер всех имен Божьих. Эти имена составляют пирамиду. На ее вершине находится тетраграмма. Ниже расположены теонимы из 2, 12 и 42 букв, а также имена «Адонай» и «Шаддай», святость которых приближается к святости тетраграммы, но не достигает ее. Основание же пирамиды составлено из разных положительных имен, содержащихся в обоих Заветах и произведениях Отцов. Еще раз: разница между тетраграммой и другими теонимами не принципиальна. Будучи исхождениями Бога, хотя бы и в области языка, все они – одной и той же природы, однако являют Бога с разной степенью интенсивности и чистоты: от абсолютной до низкой. (Кажется, что для средневекового неоплатонизма не было особенной разницы между священной тетраграммой и базальтовым булыжником мостовой. В своей машине он перемалывал то и другое, превращая то и другое в тварные образы, в которых с разной отчетливостью просвечивали их нетварные прообразы: идеи в разуме Божьем, логосы, парадигмы.)

е) *Гр. Палама и имяславие*

В свете сказанного получает новое решение вопрос о соотношении русского имяславия начала XX в. с богословием энергий Гр. Паламы: насколько первое укоренено во втором? Феномен почитания имени Божьего встречался в истории европейской культуры, по крайней мере, несколько раз. И всякий раз этот феномен был непосредственно связан с той или иной исторической формой эманационизма: архаической ритуально-магической (старонемецкая традиция краткой молитвы), неоплатоновской: дионисиевской (И. Экхарт), каббалистической (А. Абулафия), паламитской (схим. Иларион (Домрачев), иеросхим. Антоний (Булатович)). Изучение корней имяславия начала XX в. окажется продуктивным, если отказаться от центризма русской традиции и перейти к типологическим сопоставлениям.

Настаивая на непричастности доктрины Гр. Паламы к имяславию, официальное православное богословие приводит в свою пользу два аргумента: 1) в текстах Паламы имяславческие пассажи отсутствуют вовсе; 2) Палама *de facto* разделял аристотелевскую концепцию условного происхождения имен без какой-либо отсылки к теории естественных имен Платона. Однако альтернативная традиция постоянно связывает имяславие с паламитским учением об энергиях²⁷. Учитывая оба приведенных довода и исходя из изложенного выше, можно утверждать следующее. Палама разработал теорию смысловой эманации в области онтологии и в области богопознания (см. ниже). Но сам он не транслировал свои построения в сферу учения о языке. Это сделали несколько сот лет спустя его продолжатели и делатели «молитвы Иисусовой» Старого и Нового Афона. Был нужен некоторый лингвистический поворот, вообще говоря, имевший место в русской мысли и философии начала XX в. В типологически сходном с паламитским богословием Экхарта *linguistic turn* был осуществлен. В результате переноса принципов эманации из онтологии

²⁷ Свящ. Дмитрий Лескин. Спор об Имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004. Епископ Иларион (Алфеев). Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславческих споров. СПб., 2007. Он же. Споры об Имени Божиим. Архивные документы 1912–1938 годов. СПб., 2007.



в теорию языка развился «лингвоэманационизм», который как раз и представляет собой – рассуждая типологически – промежуточное звено между паламитизмом и имяславием. В имяславии тварное «произведение» и «результат» энергии стали пониматься как звуковая и графическая оболочка слова, сама же нетварная энергия начала интерпретироваться как лексическое значение этого слова. Теория смысловой эманации, в паламитском ли, или экхартовском её варианте, содержит в себе всё необходимое для построения концепций имяславческого толка. Совершенно несостоятельно возражение, что к моменту зарождения имяславия в 1910 гг. труды Паламы в России почти не были известны и что уже по этой причине имяславие не может быть творческим развитием богословия энергий. Существовала келейная традиция умного делания, вобравшая в себя в меру необходимости и в снятом виде теоретические построения афонского исихаста XIV в. Она-то и нашла осмысление в имяславии. Не содержа в себе собственно имяславческих концепций, богословие энергий Паламы, тем не менее, может и должно считаться теоретической основой русского имяславия начала XX в.

Возвращаясь к И. Экхарту, нужно заметить, что его некоторые, связанные с теориями замечания близко напоминают высказывания отечественных почитателей имени Божьего. Взять, например, знаменитую формулу о. Иоанна Кронштадтского, о. Павла Флоренского: «Имя Божье есть Сам Бог, но Бог не есть Его имя». Но и рейнский Мастер учил: «Бог присутствует в образе гораздо более благородным способом, нежели образ в Боге»²⁸. – Что же такое есть образ Бога? Как мы знаем, не что иное, как его имя²⁹...

2. Теория богопознания: положительный, отрицательный методы и «путь превосходства»

а) Три методологии

Помимо того, что наличие эманационных учений у Гр. Паламы и И. Экхарта доказывается непосредственным образом: через анализ лексики и анализ представленных этой лексикой богословских концепций, наличие эманационных учений в творениях обоих мыслителей может быть также доказано косвенным образом: через анализ развиваемых ими теорий богопознания. В самом деле, как Бог обнаруживает себя в дольном мире: в качестве ли самовластного Творца, или в качестве изливающейся от переизбытка Первопричины, ровно также, и никак иначе, он познается. Впрочем, движение происходит в обратном порядке: вместо нисхождения Бога к тварным вещам – восхождение к Богу от тварных вещей, и осуществляется оно не объективно, в области бытия, но субъективно, в сфере познающего интеллекта. В эпоху позднего Средневековья методология богопознания была представлена тремя главными способами: отрицательным, положительным и «путем превосходства». Будучи впервые систематически сформулированы в платоновском «Пармениде», соответственно, в виде первой, второй, третьей гипотез о едином³⁰, «*via negativa*», «*via positiva*» и «*via eminentiae*» успешно использовались в контексте как креационных, так и эманационных учений, хотя и различно сочетаясь друг с другом и наполняясь разным же содержанием. Применительно к богословию Экхарта и Паламы следует выделять три разновидности таких сочетаний и содержательных наполнений.

б) Методология платоновского «Парменида»

В соответствии с рассмотренной выше методологией «Парменида», Бог и тварный мир гипотетически «берутся» рейнским Мастером то безотносительно (отрицательный метод), то относительно (положительный метод) друг друга. Из этих полаганий логически следуют имена Бога: «Ничто» (niht) и «Нечто» (iht), с рядами их уточнений. Платоновской и экхартовской методологии свойственны две особенности. 1) Имена «ничто» (niht) и «нечто» (iht) приписываются не только единому / Богу, но и иному / твари, ведь иное / тварь также ставится в позиции безотносительности и относительности по отношению к единому / Богу. Переменное, парное именование твари является уникальной

²⁸ Meister Eckhart. Predigt 16 b // DW I, S. 268, 8– 9.

²⁹ См. прим. 14 настоящей статьи.

³⁰ Третья гипотеза «Парменида» о едином: 155 е–157 в. См. прим. 42 к статье «Христианский неоплатонизм XIV века. Теория “духовных совершенств” И. Экхарта – теория “энергий” Гр. Паламы».



чертой теологии Экхарта, не имеющей аналогов в латинской схоластике. 2) Кроме относительного отрицания единого / Бога и иного / твари (когда они, повторим, описываются вне пары друг с другом), платоновская и экхартовская методология включает в себя позицию их абсолютного отрицания, когда единому / Богу и иному / твари, в порядке гипотетического предположения, отказывается в самом наличии, существовании. – С точки зрения синтаксиса, относительное отрицание представляет собой отрицание предикатива, именной части сказуемого: «Бог не есть *N*», а отрицание абсолютное представляет собой отрицание связи: «Бог не есть», выступающей в рассматриваемом случае в роли полнозначного глагола. – Гипотезы «Парменида» VII: абсолютное отрицание единого с выводами для единого, состоящими в том, что единого нет (163 с–164 b), и IX: абсолютное отрицание единого с выводами для иного, состоящими в том, что иного нет (165 e–166 c), Экхарт осмыслил в п. 12–13 «Общего пролога к “Трехчастному труду”». Если Бог не тождествен бытию, то его попросту нет, а «Если нет Бога, то нет ничего» (*Si deus non est, nihil est; ср. Платон: «Если нет единого, то ничего нет», ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν*)³¹.

А как в этом вопросе обстоит дело с богословской доктриной Гр. Паламы? Как показано выше, позиции относительности и безотносительности ему также прекрасно известны. Так, в гл. 17 трактата «О божественном единении и различении» он называет «промысел» (πρόνοια) Божий «связью с миром существующих» (συχῆσις πρὸς τὰ ὄντα) Того, Кто «по сущности совершенно безотносителен» (τοῦ κατ' οὐσίαν παντάλασιν ἀσχετόν)³². Однако, в отличие от И. Экхарта, византийский исихаст не связывает позиции относительности и безотносительности Божьей ни с катафазой, ни с апофазой, и, следовательно, ни с положительной, ни с отрицательной теонимией. В отличие от своего немецкого современника, он не использует методологию относительно-безотносительного полагания в целях описания твари. Наконец, Гр. Паламе не известно абсолютное, хотя бы в ранге гипотезы, отрицание Бога и сотворенного мира.

с) Методология Дионисия Ареопагита

На архаический слой платоновской катафазы и апофазы, жестко увязанных с позициями относительности и безотносительности, в богословии И. Экхарта наложен более новый слой «*via positiva*» и «*via negativa*», обязанный своим возникновением трудам Дионисия. В той мере, в какой Бог пребывает в себе, не обнаруживает себя тварному миру, он остается непостижим и ему соответствует отсутствие имен, анонимность: «У Бога нет имени», «Бог – безымянен» (Экхарт)³³; «Оно [божественное Естество. – *М.Р.*] всегда неизреченно. И нет для Него имени в нынешнем веке, и в [веке] грядущем Оно также останется безымянным» (Палама)³⁴. В той же мере, в какой Бог выступает вовне, за пределы своей сущности, в виде действий и проявлений, присутствуя в этом качестве в сотворенном им мире, он познаваем и ему подобает многоименность, полинимия: «Посему “имя высшее всякого имени”, Фил. 2, не неизреченно, но всеизреченно» (Экхарт)³⁵; «Это “имя высшее всякого имени”,... это имя единого триипостасного Бога» (Палама)³⁶. В подходе Дионисия методология платоновского «Парменида» усвоена, присутствует целиком, хотя статичные позиции относительности и безотносительности единого и иного заменены на динамику обнаружений Бога в сотворенном мире и скрытости Бога от сотворенного мира. (После того, как Прокл, на которого Ареопагит опирался, развел предметы трех первых (как и всех прочих) гипотез³⁷, это выглядело восстановлением платоновского sta-

³¹ Meister Eckhart. Prologus generalis in opus tripartitum. P. 13 // LW I, S. 158, 9. Πλάτων. Παρμενίδης. 166 c // (Platon. Parménide // Oeuvres completes. T. VIII, 1^{re} partie. P., 1991. P. 115.)

³² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 17 // Χρήστου, Τ. II, p. 81, 19–21.

³³ Meister Eckhart. Predigt 20 b // DW I, S. 346, 3. Idem. Predigt 71 // DW III, S. 221, 8–222, 1.

³⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἐκατὸν πενήκοντα. Cap. 106 // Sinkewicz, p. 202, 6–7.

³⁵ Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 35 // LW II, S. 41, 15–42, 1. Флп. 2, 9.

³⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 20 // Χρήστου, Τ. II, p. 83, 34–35. Флп. 2, 9.

³⁷ Первая гипотеза, по мнению Прокла, относится к «верховному Богу», вторая – «уровню интеллигибельного», третья – к «душе», четвертая – «так или иначе организованному телу», пятая относится к «телу неорганизованному», шестая – «организованной материи», седьмая – к «материи неорганизованной», восьмая гипотеза – «форме в материи», наконец, девятая – к «материи, отделенной от формы». (Proclus. Commentary on Plato's Parmenides. Princeton, 1992. P. 412.)



tus quo, – несмотря на то, что некоторые (Е. Корзини³⁸ и др.) усматривают здесь «революционный шаг» и предпосылают сочинениям «Corpus Dionysiacum» анонимный комментарий на «Парменид», выполненный Порфирием или в школе Порфирия (П. Адо и др.)³⁹.)

В воспринятой И. Экхартом методологии Дионисия, важно то, что в ее рамках катафаза и апофаза не столько противостоят друг другу, сколько сотрудничают, дополняют друг друга. «Принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа, как точка ни в коей мере не является линией»⁴⁰. Катафаза и апофаза стоят, по Экхарту, перед одной и той же задачей: по-своему описать соотношение форм, внутренне присущих сотворенным вещам, и идей, запредельных тварному миру и наличных в разуме Бога. Положительное богословие находит здесь соответствие и в нём свое оправдание. Богословие отрицаний, напротив, настаивает на глубоком различии форм и идей и на их различии обосновывает себя в качестве метода. «Via positiva» и «via negativa» предполагают друг друга, находятся в отношении дополнительности и обратной пропорции. Нечто чрезвычайно похожее мы видим у Гр. Паламы. Согласно ему, «применительно к Богу отрицания не противоречат (οὐκ ἐναντιοῦνται) утверждениям, поскольку Он есть сущий и не существующий, везде и нигде, многоименный и безымянный, вечно движущийся и неподвижный, вообще, всё и ничто из всего»⁴¹.

В дионисиевской перспективе сотрудничество катафазы и апофазы кульминирует в серединном методе, в «пути превосходства» (via eminentiae). «Путь превосходства» возникает в общем, экхартовском и паламитском, контексте критики отрицательного богословия.

<p style="text-align: center;"><i>Иоанн Экхарт</i></p> <p>«Утверждение, коль скоро оно относится к бытию, соответствует Богу и Божественному как таковому, а отрицание не соответствует, но посторонне Богу. Кратко говоря, причиной сему служит то, что утверждение предполагает бытие и заключает его. Ведь [копула] «есть» является посредницей всех утверждений либо угадывается в них. Всякое же отрицание, и только оно, содержит в себе небытие»⁴².</p>	<p style="text-align: center;"><i>Григорий Палама</i></p> <p>«[Апофатическое восхождение] освобождает представление [о Боге] от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным»⁴³. «В соответствии с отрицательным богословием ум размышляет о несвойственном Богу и действует расчленяющим образом»⁴⁴.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Отрицательный метод не удовлетворяет обоих мыслителей по двум причинам: сам по себе он не ведет к объединению с очевидной для них Реальностью (Палама) и не соотносится с ее положительным содержанием (Экхарт, Палама). С другой стороны, одобряя путь отрицаний, Экхарт отвергает и положительный метод, ведь второй, в отличие от первого, увязает в омонимии (одноименности), хотя всем известно, что, одинаково называясь, любовь, власть, мудрость Божьи – это вовсе не то же, что человеческие любовь, власть и мудрость. «Высказывание о Творце посредством отрицаний истинно, ... высказывание же о Нем с помощью утверждений отчасти одноименно»⁴⁵, «Отрицания по отношению к Богу истинны, а утверждения непригодны»⁴⁶. Таким образом, получается, что отрицание, в разных смыслах, «истинно», но «посторонне» Творцу, а утверждение «непригодно», поскольку «одноименно», но «соответствует» ему.

³⁸ Corsini E. Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962. P. 121.

³⁹ См.: Halfwassen J. Sur la Limitation du Principe de Contradiction chez Denys // Diotima. 1995. № 23. P. 49–50.

⁴⁰ Meister Eckhart. Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 9 // LW V, S. 45, 6–7.

⁴¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά περὶ θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 2 // Χριστοῦ, Τ. II, p. 97, 8–12. Idem. Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 19 // Χριστοῦ, Τ. II, p. 83, 14–15; cap. 20 // Χριστοῦ, Τ. II, p. 83, 31–33, etc.

⁴² Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 77 // LW II, S. 80, 9–81, 2. Ср.: Idem. Sermones et lectiones super Ecclesiastici. P. 60 // LW II, S. 289, 3–5.

⁴³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά ὑπὲρ τῶν ἡσυχαστῶν ἡσυχάζοντων. I, cap. 3, p. 21 // Meyendorff, p. 153, 27–28. (Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959.)

⁴⁴ Ibidem. II, cap. 3, p. 35 // Meyendorff, p. 457, 14–15.

⁴⁵ Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 37 // LW II, S. 43, 7–9. Цитация гл. 58 «Путеводителя растерянных» Маймонида.

⁴⁶ Ibidem. P. 78 // LW II, S. 81, 3–4. Цитация гл. 2, § 3 «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита.



Нельзя ли, в таком случае, познать Бога так, чтобы, будучи положительным, наше знание «соответствовало» бы ему и, избегая омонимии, было бы «истинным»? Можно, и Экхарт демонстрирует такое знание в п. 78 своего «Толкования на Исход», комментируя «О небесной иерархии» (гл. 2, § 3) Дионисия и откликаясь на апофатические, непосредственно восходящие к «Пармениду», пассажи трактатов «О божественных именах» (гл. 1, § 5) и «О мистическом богословии» (гл. 5): «Ведь наш разум воспринимает совершенства, относящиеся к бытию, из творений, где эти совершенства несовершенны, рассеяны и разделены, и сообразно этому способу обозначает. В таких высказываниях надлежит иметь в виду две вещи, именно: сами обозначаемые совершенства, скажем, благодать, истину, жизнь, познание и остальные; они истинны и верны. Но также надо поразмыслить о способе обозначения; в этом смысле они непригодны. Это-то имеет в виду Дионисий»⁴⁷.

Справедливости ради надо заметить, что здесь доминиканский магистр следует путем, проложенным Фома Аквинским. Фома подробно остановился на дионисиевской апофазе в ч. I, вопр. 13, ст. 3 «Суммы богословия», в кн. I, гл. 30, п. 276–278 «Суммы против язычников». Анализируя отрицательные суждения о Боге греческого отца Церкви, он разложил их на пару составляющих: «предмет обозначения» (*res significata*), которым является одно из совершенств, и «способ обозначения» (*modus significandi*). Приписывая Богу созерцаемые в сотворенном мире совершенства, нам следует, согласно Фоме, отказаться от способа нашего понимания этих совершенств – хотя бы из-за того, что они связаны с материей, ограничены временем, прилагаются субъектам в качестве предиката, – и принять их «способом более высоким» (*secundum eminentiorem modum*)... Итак, в качестве нерелевантного (у Экхарта: «incongruum») Фомой критикуется вовсе не предмет, лежащий в основе положительного содержания имени, но лишь способ, которым этот предмет обозначается. Отрицанию же отводится сугубо второстепенная роль коррективы утверждений. «Итак, – заключает Фома, – согласно Дионисию, такие имена могут приписываться Богу как в положительном, так и в отрицательном смысле: в положительном – на основе содержания имени, а в отрицательном – в силу способа обозначения»⁴⁸.

Это, собственно, и есть «путь превосходства» (*via eminentiae*), на практике выглядящий как совокупность названий с намеренно разрушенной, искаженной семантикой. При этом, если имя, заложенное в основу каждого из названий указывало на качество либо на действие сотворенной вещи («един», «страдает»), то само название указывает на абсолютно похожую, но и абсолютно же непохожую идею этого качества или действия, наличную в Боге. Отсюда логично следует, что Бог – «не становление, но только (*mer*) момент настоящего», «становление кроме (*sunder*) становления, обновление помимо новизны» (проп. 50)⁴⁹; «способ без (*âne*) способа», «бытие без бытия» (проп. 71)⁵⁰. Далее, он «мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти» (проп. 9)⁵¹; «един без (*sine*) единства», «тройствен без троичности» (лат. проп. 11 / 2); «велик без количества», «благ без качества» (лат. проп. 18)⁵². Бог «гневается без смятения», «страдает без страдания», «ревнует без ярости», «жалеет без скорби» (лат. проп. 12 / 2)⁵³. Если положительный метод сводился к формуле: «Бог есть *N*», а отрицательный метод – к формуле: «Бог не есть *N*», то «путь превосходства» сводится к формуле: «Бог есть не *N*», где *N* обозначает форму (атрибут, предикат) сотворенной вещи⁵⁴.

«Путь превосходства» восходит к гипотезе III (155 e–157 b) платоновского «Парменида». Но различие между ним и этой гипотезой столь же огромное, как различие ме-

⁴⁷ Ср.: Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. I, q. 13, art. 3.

⁴⁸ *Idem*. *Summa contra Gentiles*. I, cap. 30, p. 276.

⁴⁹ Meister Eckhart. *Predigt 50* // DW II, S. 459, 7–8.

⁵⁰ *Idem*. *Predigt 71* // DW III, S. 231, 1–2. *Idem*. *Predigt 9* // DW I, S. 144, 8–9.

⁵¹ *Idem*. *Predigt 9* // DW I, S. 147, 1–2.

⁵² *Idem*. *Sermo 11* / 2. P. 118 // LW IV, S. 112, 6. *Idem*. *Sermo 18*. P. 182 // LW IV, S. 171, 8–9.

⁵³ *Idem*. *Sermo 12* / 2. P. 136 // LW IV, S. 128, 8–10.

⁵⁴ Кроме антиномических теонимов, к речевой практике «пути превосходства» принадлежат суперлативные, тавтологические и рефлексивные. Суперлативные: «Он – сверхсущий, сверхсхваляемый, сверхизреченный и сверхразумный» (*Predigt 80* // DW III, S. 382, 6–7), тавтологические: «первоначало первой чистоты и чистота всяческой чистоты», «сокровенный сумрак вечной сокровенности» (*Predigt 54* // Pf. S. 173, 13), рефлексивные: «Бог есть сущее над всеми вещами стояние (и дальше «сидение». – М.П.) в Самом Себе» (*Predigt 13 a* // DW I, S. 224, 12–225, 8. Ср.: Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*. IX, § 8). Во всех этих теонимах по-своему искажается (разрушается) значение легших в их основу слов.



жду отрицательным методом и гипотезой I, положительным методом и гипотезой II. В гипотезе III осуществляется относительное и абсолютное полагание единого в некий момент, когда оно внезапно (ἐξαίφνης) переходит из первого состояния во второе, принадлежа еще тому, но уже и другому, и будучи едино-множественным, подобно-неподобным, соединено-разъединенным и пр. Христианский «путь превосходства» описывает вечные идеи и парадигмы в разуме Бога с опорой на формы тварных вещей, очень похожие и совсем непохожие на эти идеи и парадигмы.

В богословии Гр. Паламы обнаруживаются все описанные выше тенденции с той только (впрочем, обычной и ожидаемой) разницей, что тщательным разработкам поздних схоластов у него соответствуют общие силуэты концепций. Так, размышляя над теми же апофатическими пассажами Дионисия («О божественных именах» гл. 1, § 5; «О мистическом богословии» гл. 5), над которыми за тридцать лет до него в Париже раздумывал И. Экхарт («неуловимо», «неизреченно», «нет Ему имени», «не будет обозначено именем»⁵⁵) Гр. Палама в гл. 106 «Ста пятидесяти глав» – вместо того, чтобы множить отрицательные имена и глубокомысленно замолчать, – парадоксальным образом, по существу же очень логично, переходит к построению экспериментальной речевой практики «в несобственном смысле» (καταχρηστικῶς), противопоставляя ее дискурсу «в собственном смысле» (κυρίως). Так-то, по Паламе «в несобственном смысле», а «не в собственном смысле» «из всего», из мира творений, подобает говорить о той Причине, что «до всего, просто и неопределенно всё заранее содержит в Себе»⁵⁶. Отсюда – используемые Паламой антиномические обозначения экхартовского толка, поскольку только они приемлемы по отношению к Богу: «разделяемому и нераздельному, соединенному в различии и различаемому в соединении, не исходящему из себя самого в исхождении, вечно движимому в недвижимости, нераздельно делящемуся и целиком причастуемому»⁵⁷.

Широкое использование «пути превосходства» И. Экхартом и Гр. Паламой определено свидетельствует об общей для них диалектической манере мышления. Не имея возможности обсуждать данный вопрос во всем его объеме, тем не менее, следует указать на явный признак этой манеры. Оба мыслителя сознательно разводят позиции противоположности и противоречивости: первая чревата динамикой, синтезом, обогащением знания; вторая ни к чему не ведет, создать внутренне противоречивые, самих себя исключаяющие вещи не способен сам Бог: «Бог не может всего того, что содержит в себе противоречие, ибо, когда утверждает, что противоречащие друг другу вещи существуют одновременно, то из этого следует, что не существует ни одна из них. Если есть одна, то нет другой, и наоборот. Значит, если есть обе, то нет ни одной»⁵⁸... Противоречие нужно понимать по-аристотелевски. Его составляют суждения, противостоящие друг другу в одном и том же отношении, в одно и то же время, одним и тем же способом. Если одно из таких обстоятельств изымается, то противоречивость переходит в противоположность. Первая помечается Экхартом с помощью терминов «*contradictio*», «*contradictoria*», вторая – с помощью терминов «*oppositio*» и «*contraria*». Что касается Гр. Паламы, то обычными для себя оговорками: «не тем же образом» (ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον), «во многих и разных смыслах» (κατὰ πολλοὺς καὶ διαφόρους τρόπους) и пр.⁵⁹, он выводил свои антиномии из позиции противоречия.

⁵⁵ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν λεντήκοντα. Σαρ. 106 // Sinkewicz, p. 200, 1–202, 21.

⁵⁶ Ibidem // Sinkewicz, p. 202, 15–18.

⁵⁷ Idem. Περὶ θείας καὶ θεολογίου μεθέξεως. Σαρ. 27 // Χρήστου, Τ. II, p. 161, 12–15. Ср.: Idem. Κεφάλαια ἑκατὸν λεντήκοντα. Σαρ. 68 // Sinkewicz, p. 162, 1–16, etc.

⁵⁸ Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 32 // LW II, S. 38, 8–11.

⁵⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Σαρ. 2 // Χρήστου, Τ. II, p. 97, 17. Idem. Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου. Σαρ. 32 // Χρήστου, Τ. II, p. 194, 27. Ср.: Острогорский Г. Афонские исихасты и их противники. К истории поздневизантийской культуры // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. С. 367–368: «Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях логически друг друга исключаящих и уничтожающих, мысля теологически единым то, что логически является множественным, и, наоборот, мысля теологически множественным то, что логически едино». О Паламе: «Он становится на путь антиномического мышления, являясь верным продолжателем философских традиций греческой догматики. Его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления».



<p><i>Иоанн Экхарт</i> «В таких антиномических именах всегда совпадают обе противоположности»⁶⁰.</p> <p><i>Генрих Сузо</i> «Если две <i>contraria</i>, т.е. две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, то с ним, без сомнения, нельзя рассуждать о подобных вещах»⁶¹.</p>	<p><i>Григорий Палама</i> «Толкующий высказывание так, что обе его части остаются верны, а не так, что одна менее, а другая более предпочтительна, такой человек благочестив. Использующий же одну часть так или иначе против другой неблагочестив или даже нечестив по отношению к каждому из названных положений»⁶².</p> <p>«Итак, нам следует принимать оба утверждения и устанавливать их себе как правила благочестия. А тех, кто противопоставляет одно [утверждение] другому, или считает их подобными друг другу, надлежит отвергать как нечестивых и безумных»⁶³.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

d) *Методология Моше бен Маймона*

Взаимное соотношение положительного (*beshemot hamehajjevim*) и отрицательного методов (*beshemot hammoneim*) жестко увязано в гл. гл. 52–60 кн. I «Путеводителя растерянных» с пониманием феномена действия, в том числе божественного. Вообще, рабби Моисей выделяет пять способов (*dimjon*) наименования любого объекта, именно: определение, часть определения, описание акциденций, установление соотношений с иным и через действие⁶⁴. Для Бога еврейский философ оставляет лишь последний способ в качестве приемлемого, хотя и здесь тоже, соглашается он, надеяться особенно не на что: действий Творца очень много и они слишком разные, чтобы от них перейти к его простоте. Такая процедура редукции была бы затруднительна даже при анализе действий огня и тем более человека. К тому же, когда мы так или иначе именуем Творца, исходя из его действий, то приписываем ему наши же качества: милосердие, сострадание, однако, сами о том не догадываясь, в качестве омонимов, эквивалентов. («Бог гневается и ненавидит, хотя гнев и ненависть – в Боге ничто, и не указывают в Нем ни на что, но [так говорится], потому что вне Себя Он делает то, что у нас следует из гнева или из ярости», – скажет Экхарт, подводя итог в своем маймонидовском конспекте⁶⁵. В этом же ряду образы бестиария: «гневливость» собаки, «хитрость» и «коварство» лисы, «скарденность» муравья.) Такое знание, является, по Маймониду, скорей полным незнанием, чем не полным знанием⁶⁶.

Если у Экхарта и Паламы Бог не только вполне трансцендентен, но и вполне имманентен по отношению к тварному миру, то в системе рабби Моисея он исключительно трансцендентен. Говоря словами И. Экхарта, Бог – логически необходимое, временное «начало» (*primum*) своих дел, но не остающийся, пребывающий в них «принцип» (*principium*). К Богу

⁶⁰ Meister Eckhart. Sermo 18. P. 182 // LW IV, S. 171, 9.

⁶¹ Seuse H. Das Buch der Wahrheit. Kap. 6 // Sturlese, Blumrich, S. 32, 93–96. (Seuse H. Das Buch der Wahrheit / Hrsg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Hamburg, 1993.)

⁶² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Θεοφάνης. P. 4 // Χρήστου, Τ. II, p. 224, 25–31.

⁶³ Ibidem. P. 13 // Χρήστου, Τ. II, p. 238, 11–14.

⁶⁴ Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 37 // LW II, S. 43, 9–44, 4.

⁶⁵ Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 44 // LW II, S. 48, 14–16. Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. I, cap. 54 // Buxtorf, p. 88.

⁶⁶ Ср. позаимствованную И. Экхартом у Моше бен Маймона пародию на положительное богословие: Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 173: «Это подобно тому, – он (рабби Моисей. – М.Р.) говорит, – как если бы кто-то услышал имя слона и знал только то, что это животное. И вот он ставит вопросы, дабы лучше узнать образ и подлинную сущность слона. А другой человек ему отвечает, желая ввести его в заблуждение, и говорит: “Тебе надобно знать, что это есть нечто, имеющее одну ногу и три крыла. Оно проживает в глубинах морских, и его тело сверкает подобно яркому свету, и лик у него как лик человека. Порой парит оно в воздухе, порой плавает в водах напоподобие рыбы” // LW II, S.149, 15–150, 2. Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. I, cap. 60 // Buxtorf, p. 105–106.



невозможно прорваться сквозь толщу его же, внешним образом с ним сцепленных, действий. Он не дан в своем действии, не явлен в нем нашему миру. Действие Божье не является знаком, символом Бога, по которому его можно было бы опознать. Конечно, в подобном контексте не может возникнуть учение об аналогии, нетварной благодати и информации. Однако в отдельных, вырванных из контекста случаях: где речь идет о Едином, самой по себе неявленной сущности Божьей, методология Моше бен Маймона совпадает, по Экхарту, с методологией Дионисия Ареопагита. Все точки схождения тщательно исследованы Экхартом в «Толковании на Исход», до него – Альбертом Великим в комментариях на «Corpus Dionysiacum». Экхарт говорит голосами обоих и одного дополняет другим.

Несмотря на то, что в пределах доктрины Моше бен Маймона положительный и отрицательный методы взаимно противопоставлены и исключают друг друга, нерелевантность первого вовсе не означает, что богопознание достигается с помощью второго. Нет, вместо познания Бога отрицательный метод рабби Моисея предлагает некоторую специализацию знания, позволяющую благочестиво избежать эквивалентов (омонимов) положительного метода. Отрицательный метод, по Маймониду, сводится к процедуре «исключения» (*harhek*), логической выборки. Так, при определении корабля такая выборка даст: не акциденция, не минерал, не животное; не растение на корню, не тело, части которого образуют органическое единство, не вещь, обладающая простой конфигурацией, как у деревянной плиты либо двери; не имеет сферической формы, не конус, не круг, не правильный многогранник и не сплошной предмет. (Эту выборку И. Экхарт воспроизвел в несколько усеченном виде в проп. 95 b⁶⁷). Процедура «исключения» напоминает собой заполнение фона, окружающего тот или иной силуэт, т.ч. по мере заполнения этот силуэт, в силу контрастности, все более и более выделяется. Результирующая такую процедуру конкретизация понятия или предмета не тождественна знанию о нем: выделяемый смысловой объем не наполняется положительным содержанием. Впрочем, в приложении к Богу это содержание, согласно рабби Моисею, все равно свелось бы к одноименности, омонимии... Кроме того, в приложении к Богу выборка производилась бы не в рамках одного класса явлений («частное отрицательное суждение» поздней схоластики), но в пределах разных классов («общее отрицательное суждение»). Ведь существует разница в том, переходить ли от одного явления к другому в рамках единого класса, или, отрицая явление, вкупе с ним отрицать весь его класс – с тем, чтобы подниматься все к новому и новому классу... В приложении к Богу очередной отрицательный вывод получался бы в результате длительных размышлений, вел бы к отклонению не только явления самого по себе, но и его предикатов и атрибутов (не материя => не тленный, не подвержен воздействию и пр.).

Отрицательная процедура «*harhek*» Моше бен Маймона отличается коренным образом от процедуры «отстранения», или «изъятия» (*ἀφαίρεσις*), разработанной Дионисием Ареопагитом и проиллюстрированной им на примере высечения статуи⁶⁸. Там и здесь заявлены два различных подхода: отрицание самой вещи как инородной своему Творцу и Создателю при том допущении, что эта вещь его никак не обнаруживает, скорей же, скрывает; и отрицание несущественных, акцидентальных свойств вещи, поскольку они мешают вполне проявиться идее и форме: нетварному принципу вещи и пребывающей в вещи Причине. – В несходстве отрицательных методов Маймонида и Ареопагита кроется, кстати сказать, секрет антиномичных теонимов Экхарта... Дело в том, что их создателем был вовсе не он. По-своему истолковав, он взял их у Августина («О терпении», «О Троице»), Бернарда («О любви к Богу») и, в первую очередь, у рабби Моисея (гл. 57 «Путеводителя»). Если у рабби Моисея антиномичные (т.н. «*lo-be*») имена: «существует не существованием», «жив не жизнью», «может не мощью», «мудрый не мудростью» и «един не единством», помещены в отрицательный контекст, то у Экхарта – в положительный и

⁶⁷ Meister Eckhart. Predigt 95 b // DW IV S. 193, 223–233. Idem. Predigt 95 a // DW IV, S. 190, 176–182. Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. I, cap. 60 // Buxtorf, p. 103.

⁶⁸ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περὶ μυστικῆς θεολογίας. Cap. 2 // Heil, Ritter, S. 145, 4–6. (Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsg. von G. Heil, A.M. Ritter. Brl., N.Y., 1991.) У Экхарта: Expositio Libri Genesis. P. 301 // LW I, S. 439, 6–8. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 575 // LW III, S. 503, 6–9. Von dem edeln menschen // DW V, S. 113, 18–22.



связаны с надеждами на успешное познание Бога. Если у рабби Моисея центр тяжести смещен на вторую часть имени: «... не жизнью», «... не мощью», то у Экхарта – на первую часть: «жив...», «мудрый...». Если, наконец, у рабби Моисея обе части имени равнозначны, т.ч. вторая часть полностью аннулирует первую, то у Экхарта, приравнявшего первую часть к «предмету обозначения» (*res significata*), а вторую часть – к «способу обозначения» (*modus significandi*), происходит не аннулирование, но коррекция по своему существу положительного, претендующего на релевантность знания о Боге... Как видим, рейнский мистик вывел риторическое клише из подчинения теории одноименной символизации и переподчинил его теории аналогии. Тем самым он придал ему новое значение. Ведь, бессмысленная сама по себе, риторика несет в себе ровно те смыслы, которые созданы в рамках философских построений, представляемых ею в области речи.

е) *Эманационизм и методология богопознания*

Как Бог обнаруживает себя в сотворенном им мире, так он и познается. Трансцендентная и одновременно имманентная, переливающаяся от переизбытка вовне «более чем полная», «более чем совершенная» Первопричина не может познаваться как трансцендентный сотворенному миру самовластный Творец. В богословии Гр. Паламы и И. Экхарта главенствует соответствующая эманационизму методология Дионисия Ареопагита с ее неотжественным тождеством идей и вещей. Более или менее полно представлена в их богословии также методология платоновского «Парменида», чьей статичной конструкции – соотносительных / безотносительных позиций – предстояло измениться в контексте эманационного динамизма неоплатоновских учений поздней Античности и позднего Средневековья. Однако та методология богопознания, которая представляет собой продолжение и обратную сторону библейского креационизма, в богословии И. Экхарта и Гр. Паламы почти совершенно отсутствует. Связанная в частности с именем Моше бен Маймона, оказавшего серьезное влияние на схоластику XIII–XIV вв., креационная методология сведена у И. Экхарта к уровню учебных эзерсисов и подвержена перетолкованию (тетраграмма, «lo-be» имени) в духе дионисийского эманационизма⁶⁹. Конечно, Экхарт многое перенял у рабби Моисея. Благодаря последнему он развел апофазу и область сакрального, взглянув на «*via negativa*» как на чисто научную, эвристическую процедуру и развив этот практико-познавательный метод в метод теоретико-познавательный.

Символическое мировосприятие И. Экхарта и Гр. Паламы предполагало их склонность к положительному богопознанию. Но такое богопознание в качестве повсеместной интенции нельзя смешивать с катафазой в качестве частного метода. Нет, речь идет о таких явлениях, как «путь превосходства» и связанные с ним экспериментальные речевые практики, «отрицание отрицания» как высшее утверждение⁷⁰, тетраграмма, молитвословие к Богу (в вокативе), в котором присутствует Бог. Вместе с критикой в адрес апофазы: «Надлежит иметь в виду, что “отрицание не позволяет узнать чего-либо о подлинной реальности вещи, о которой выносятся отрицательное суждение”, ни о чём-либо в ней. Посему “из отрицательных суждений ничего не следует”, ничего не познается, не обосновывается в своём бытии»⁷¹, – вместе с подобной критикой, положительная интен-

⁶⁹ О влиянии Моше бен Маймона на богословие Экхарта см.: Reffke E. *Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts in Opus tripartitum* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1938. Bd. 57. S. 19–95; Liebeschütz H. *Meister Eckhart und Moses Maimonides* // *Archiv für Kulturgeschichte*. 1972. Bd. 54. S. 64–96; Imbach R. *Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosophie bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart* // *Collectanea Franciscana*. 1990. Bd. 60, 1/ 2. S. 99–115. См. также: Пападимитриу Г. Маймонид и Палама о Боге. М., 2003.

⁷⁰ Meister Eckhart. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 207: «У Бога по причине того, что Он является бытием, не может отсутствовать или не хватать бытия. Ибо бытие противостоит отсутствию и недостаче. Потому-то Бог не есть какая-то часть мироздания, но есть нечто, пребывающее вне, или скорей, раньше и выше него. Вот почему Богу не присуще никакое лишение или отрицание, но Ему, и только Ему, подобает “отрицание отрицания”, каковое есть ядро и вершина чистейшего утверждения, согласно сказанному в Исх 3: “Аз есмь [Гот], Кто есмь”» // *LW III*, S. 175, 2–7.

⁷¹ Idem. *Expositio Libri Exodi*. P. 178 // *LW II*, S. 153, 3–6. Cp.: Rabbi Mosis Majemonidis *Liber Doctor perplexorum*. I, cap. 58 // Buxtorf, p. 96. Petrus Hispanus. *Summulae logicae*. IV, p. 4 // *De Rijk*, p. 45. (Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalisensis). *Tractatus called afterwards “Summulae logicae”* / Ed. by L.M. De Rijk. Assen, 1972.)



ция мысли И. Экхарта и Гр. Паламы ставит под сомнение пафос диссертации В.Н. Лосского «Отрицательное богословие у Майстера Экхарта», где рейнской мистик представлен как по преимуществу апофатический богослов⁷².

Список литературы

1. Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. 1931. Vol. 5.
2. Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М.Ю. Реутина // Богословские труды. Вып. 42. С. 116.
3. Meister Eckhart. Predigt 16 b // DW I, S. 266, 10–267, 1.
4. Meister Eckhart. Die deutschen Werke: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart, 1936–2003.
5. Meister Eckhart. Die lateinischen Werke: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Koch u.a. Stuttgart, 1936–2007.
6. Реутин М.Ю. Толкование Иоанна Экхарта на библейскую книгу «Исход». Предисловие к переводу // Вопросы философии. М., 2010. № 7. – С. 117–127.
7. Meister Eckhart. Liber Parabolarum Genesis. P. 147 // LW I, S. 616, 11–12.
8. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 18 // Χρήστου, Τ. II, p. 82, 3–4.
9. Offenbarungen der Margaretha Ebner. S. 34, 6–16. / Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik // Hrsg. von Ph. Strauch. Freiburg in Br., Tübingen, 1882.
10. Seuse H. Seuses Leben. I, Kap. 4 // Bihlmeyer, S. 16. / Seuse H. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907.
11. Логутова М.Г. Рукописные молитвенники из монастырей «нового благочестия» в библиотеке герцога Августа (Вольфенбюттель, Германия) Arbor mundi. М., 2010. № 16. – С. 98–126.
12. Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Paris, 1986. T. XII / 2. Col. 2271–2288.
13. Köpf U. Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik // Frauenmystik im Mittelalter / Hrsg. von P. Dinzelbacher, D.R. Bauer. Ostfildern, 1985. S. 48–77.
14. Реутин М.Ю. Игры об Антихристе в южной Германии. Средневековая пародия. М., 1994.
15. Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 77 // LW II, S. 80, 9–81, 2. Ср.: Idem. Sermones et lectiones super Ecclesiastici. P. 60 // LW II, S. 289, 3–5.
16. Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959.

CHRISTIAN NEOPLATONISM OF THE XIVTH CENTURY. THE THEORIES OF THE LANGUAGE AND THE KNOWLEDGE OF GOD OF J. ECKHART AND G. PALAMAS. ARTICLE 2

M.Y. REUTIN

*Institute of high
humanitarian studies
Russian State
Humanitarian University*

e-mail: mreutin@mail.ru

This article is the continuation of the research, the results of which were published in the last issue of the magazine "Russia XXI". The article (divided into two main chapters) is devoted to the analysis of J. Eckhart's studies of the emanation (in its linguistic aspects), the tetragrammaton, the prayer, the name of God and the theory of knowledge, that have in the author's view a lot of common traits with the theological teaching of Byzantine hesychast G. Palamas. The research is aimed to find a common approach to the comparison between German and Byzantine mysticism of the Late Middle Ages.

Key words: tetragrammaton, verbal magic, linguistic emanationism, theory of language, positive theology, negative theology, way of superiority.

⁷² Реутин М.Ю. Несколько замечаний по поводу книги В.Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта» // Богословские труды. М., 2007. Вып. 41. – С. 571–576.