

УДК 130.2

**ПРОБЛЕМА КОРРЕЛЯЦИИ БОГОСЛОВИЯ ЗАПАДА И ВОСТОКА:
ИОАНН ЭКХАРТ И ГРИГОРИЙ ПАЛАМА***

М.Ю. Реутин¹⁾

- 1) Институт восточных гуманитарных исследований при Российском государственном гуманитарном университете, 125993, ГСП-3, Москва, Митусская площадь, д. 6;
e-mail: mreutin@mail.ru

В статье рассматривается различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием между сущностью и энергией в византийском богословии, предусматривается и экхартской мистической теологией в ее целом. Попыткаем на примере Григория Паламы и Майстера Экхарта сравнить типы западного и восточного христианского платонизма, как оснований для европейской культуры теоретико-практических результатов религиозно-философского переосмысления античного и средневекового наследия.

Ключевые слова: энергия, богословие, мистика, платонизм, И. Экхарт, Г. Палама

Есть бытие Бога и есть бытие вещей, два сущностно разных уровня бытия, – при том, что бытие, как доказал сам Экхарт в «Общем прологе к Трехчастному труду», может быть только одно, и это «бытие есть Бог». Перед немецким мистиком стояла задача показать, чем эти уровни различаются (ведь речь идет о двух уровнях), и в чем они сходны (ведь речь идет о двух уровнях бытия). Решение этой задачи позволило бы Майстеру Экхарту выяснить, как в области учения о познании относятся друг к другу основа аналогии (analogon) и сама аналогия (analogatum), а в области учения о символах – первообраз и его тварный оттиск. Ибо в основе всех этих соотношений, волевым образом разведенных по разным сферам философского знания, находится феномен формы.

В основе же формы находится «движение-действие» (operatio, actio). Не неся в себе ровным счетом ничего от действующего субстрата, оно представляет собой его чистое и свободное от какого бы то ни было вещества обнаружение и проявление. «Форма всякой составной сущности возвышается над материей и как бы отстоит от нее, ведь она оказывает некое действие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо» [1]. Действие служит средством, посредничеством между воздействующим и испытывающим воздействие, так как целью любого действия является введение формы в материю, и оно есть «служитель порождения формы в материи» [2].

Майстер Экхарт стремится проникнуть в самую суть формального действия и описать все его многообразные частности. Его анализ действия как проявления самой в себе незатронутой Сущности превосходит по своей тщательности толкование, которое давали действиям-энергиям его современники, афонские исихасты. Если для последних действие представляло собой некую священную и потому неанализируемую, а лишь переживаемую данность, то у Экхарта эта суть формы и символа сама разворачивалась в своего рода космос различных связей и закономерностей. Большинство из них описа-

* Статья подготовлена на основе монографии автора статьи: М.Ю. Реутин. Учение о форме у Майстера Экхарта. К вопросу о соотнесении богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы/ Чтения по истории и теории культуры. Выпуск 41. – М.: РГГУ, 2004.

но в так называемых Тезисах о становлении вещей, содержащихся в гл. 1 «Толкования на Евангелие от Иоанна» [3].

В них доминиканский теолог исходит, прежде всего, из различия между изменением и совершенным бытием, длящимся становлением и замыкающим его мгновенным, вернее же вневременным, возникновением вещи [4]. В том и в другом состоянии – они прообразованы фигурами Иоанна Крестителя и Христа – форма и материя относятся друг к другу по-разному. В первом состоянии между ними существует напряжение и борение, особенно если речь идет не об оформлении до того неоформленной «первой материи», а о переоформлении готовых и иначе оформленных вещей, а во втором – их абсолютное согласие [5]. В первом случае между ними находятся некие «диспозиции», сами по себе отдельные акты влияния активного на пассивное, из которых складывается совокупное действие, во втором же всякое посредничество «диспозиций» отсутствует. [6]. Рассматривая в Тезисах действие не со стороны активно действующего, а со стороны воспринимающего, и именуя действие в новой перспективе «изменением», Эккарт утверждает, что изменение есть путь, ведущий к форме, внутренне причастный ей и позволяющий ее ощутить. Потому что единое для действия и изменения движение является «текущей формой» [7]; – оно окачествовано своей конечной целью и его параметры заданы формой, к которой оно устремляется.

Предварительное изменение вещи, подготавливающее возникновение ее новой формы (в активном модусе, действие), – от формы, из-за формы и ради формы. Происходящая из нее, оно послано ею вперед, оно раньше ее, но позже нее. Позже – потому что, пребывая в горнем мире в виде вечной идеи, форма предшествует своему действию. Раньше – потому что в дольном мире, прорастая в материи и создавая вещь, форма предвосхищается приутожительными изменениями вещи [8]. При этом Эккарт указывает, что изменения, предвосхищающие рождение формы, имеют несущественный (как бы мы сегодня сказали, количественный), а изменения, последующие рождению формы, существенный (иначе говоря, качественный) характер [9].

«Пример сему мы находим в природе: когда достигнута существенная форма, то все подготавливающие к ней формы и несущественные изменения, отбросив свой неблагородный облик, возвращаются в облагороженном виде, совершенными вместо несовершенных. Ведь жар, последующий форме огня, гораздо совершенней жара, предшествующего его форме и подготавливающего к ней» [10].

Как известно, в пределах основанной на Аристотеле западной богословской традиции форма, формальная причина, была лишь одной из четверицы причин. Вместе с тремя другими причинами: материальной, содейтельной и целевой – она образовывала в качестве одного из независимых принципов структуру тварных вещей. Эккарта не устраивало такое положение дел. Он настаивал на монархии формы. В этой связи он возвел ее в ранг «внутренней», или «первичной», причины, содейтельную же и целевую низвел до уровня «внешних», «вторичных», причин [11].

«Метафизик, созерцающий бытие вещей, ничего не доказывает с помощью внешних причин, скажем, посредством содейтельной и целевой причин», – пишет Эккарт в гл. 1 «Толкования на Бытие» [12]. Вслед за Аристотелем он демонстрирует производный, вторичный характер внешних причин. Так, например, целью, к которой устремлена всякая вещь, является, по Эккарту, полное осуществление ее внутренней формы [12]. Кроме того, формальная причина, если она стала действительностью, может совпасть с причиной содейтельной. Так бывает, когда дом возводит строитель в соответствии с планом, наличным в его разуме [13]. В отличие от формы, содейтельная и целевая причины имеют отношение не к бытию, а к становлению вещи [14]. А поскольку становление стремится к завершенному бытию, то содейтельная и целевая причины существуют за счет и ради формальной причины и питаются ее силами [15].



Как видим, магистр желает всячески приуменьшить значение внешних причин. Более того, они не устраивают его даже в пораженном статусе, ибо все-таки остаются личными сущностями, самостоятельными векторами пусть и незначительных сил. Это затемняет учение о форме, вносит в него ненужную сложность. Кроме того, если форма и материя, материальный предмет, соотносятся аналогическим образом, то какой статус приписать содействующей и целевой причинам: соименный, одноименный? И как эти причины соотносить приуготовительными и последующими изменениями вещи? На эти вопросы Эккарт не дает ответа. Поэтому, отнеся реформирование учения о причинах к одному из его незавершенных проектов (а таких проектов немало в пределах его платонизирующего богословия), обратим внимание лишь на интенцию, основное намерение, запечатленное в этом проекте.

С учением о форме, если быть точней, учением о приуготовительных изменениях тесно связана эккартовская «философия имени». Выстраивая имяславческую философию, рейнский Мастер исходил из следующего допущения. Всякое действие, направленное на достижение какой-либо цели и на получение так или иначе оформленной вещи, заранее, уже в своем протекании определено и реально окачествовано самой этой целью и самой этой вещью. Заключая в себе нечто от своего деятеля – интенсивность, материал, инструментарий, – действие, однако, организуется в своем существе не им, но информацией об итоговом результате и представляет собой совокупность приуготовительных изменений, предшествующих мгновенному возникновению формы, самой этой формой в ее вызревании и временном становлении.

Именно на этих посылах основывается Эккарт, размышляя в латинской проповеди XLVII/2 о природе молитвенного слова. Будучи, на первый взгляд, всего лишь последовательностью физических звуков, артикулируемых человеком, такое слово обращено в качестве своей цели к Богу, а потому определено и окачествовано Им и, стало быть, не исчерпывается звуковой оболочкой, но содержит в себе нечто от Бога [16].

Обратимся к рассуждению об аналогии из эккартовских «Проповедей и лекций по Екклесиасту». Аналогические отношения рассматриваются в нем не как одноразовое и одновременное воздействие, а как непрерывный процесс дарования и алкания пищи: «[Сотворенное сущее] всегда вкушает пищу, ибо изведено и сотворено, и однако же всегда голодает, ибо никогда не существует из себя, но от другого». Мотив непрестанного алкания, как и нищества [17], – один из наиболее частых в произведениях Майстера Эккарта.

Другим и, может быть, еще более частым сравнением, посредством которого толкуется взаимосвязь *analogon* и *analogatum*, горного первообраза и тварного оттиска, является уподобление *эйдоса*-формы струящемуся свету солнца. Оно восходит к Ин. 1, 5-9: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его...», этому общему источнику средневековой иллюминативной теологии (частично процитированному и в лекции II толкования на Екклесиаста), и в исчерпывающей полноте представлено в 41-й проповеди рейнского мистика [18].

Уподобляя форму солнечному свету, Эккарт привносит в понятие аналогии динамическое начало. Форма сообщается не одномоментно, раз и навсегда, с тем, чтобы впоследствии пребывать, наподобие каркаса вещей, устойчивой и неизменной, но непрестанно в непрестанном же становлении оформляемого.

Вещь постоянно бежит от небытия; ее бытие есть ее непрестанное возникновение и высвобождение из объятий ничто: «Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божию» [19]. Справедливости ради надо заметить, что Эккарт позаимствовал приведенное сравнение у Фомы Аквинского [20].

Эккарт отказывается от фомистского вещественного, хотя и не сомменного, толкования света в пользу его знакового понимания. Свет – не субстанция, сколь бы тонка она ни была, а информация, то есть невещественные принципы организации вещества,



в частности воздуха. Свет – это форма в постоянном течении, а воздух – материя в постоянном ее оформлении и становлении.

Солнечный диск символизирует, по Эккарту, Бога в Себе как Единое, а солнечный свет – Его проявления вовне в модусе Истинного и Благого, нетварную благодать, которая представляет собой совокупность форм и идей. Логично вытекая из эккартовско-дионисийского мировосприятия, учение о нетварной благодати все же весьма экстравагантно звучит из уст богослова-католика [21].

Сказанным не исчерпывается вся последовательность движения формы. Импутированная в вещь и встреченная ее приуготовительными изменениями: нагреванием, слабым освещением, перемещением и т. п. – она проявляет себя во вне в виде последующих изменений и способов поведения вещи. «Пребывая в самой вещи, субстанциальная и сущностная форма, – пишет Эккарт в гл. 2 «Книги иносказательных толкований на Бытие», – всегда и непрестанно поучает, напоминает и подвигает, склоняет, советует, внушает и указывает на то, что следует совершить, а что оставить: «Явлен нам свет лица Твоего, Господи!» Точно так же обстоит дело с частными формами и сущностями вещей, каковые естественным образом предопределяют и требуют или вызывают природные свойства вещей и их действия. Итак, сообщать вещам бытие и формы значит предписывать и возлагать на них обязанность действовать так-то и запрещать им действовать по-другому» [22].

К действию-обнаружению импутированной формы во вне немецкий мистик возвращается в гл. 8 «Толкования на Евангелие от Иоанна». Здесь он предлагает вниманию читателя четыре основных утверждения на эту тему [23]. Следуя своему излюбленному методу, Эккарт не доказывает, а подкрепляет их, прибегая к весьма изощренной подборке цитат из Писания. Первый тезис звучит обобщенно: все действующее действует сообразно себе; вот Бог, Он же есть бытие: «Аз есмь Сущий», действует: «Сущий послал меня» (Исх. 3, 14), чтобы все восприняло бытие: «создал все для бытия» (Прем. 1, 14). Второй тезис: действие служит только той форме, которая является принципом этого действия: «Ему единому служи» (Мф. 4, 10). Третий тезис: находясь в услужении форме, действие всякой вещи располагает внешнею по отношению к вещи материею для восприятия всего, что присуще ее форме, принципу и отцу этого действия: «Всё, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16, 15). И, наконец, то действие, которое не служит действующему в соответствии с тем, чем действующее является само по себе, служит помимо формы: «Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость» (Иов. 7, 20).

Проявления импутированной формы в окружающей среде, в виде свойств и способов поведения вещи, теолог называет акциденциями формы. «Сущностная форма, поскольку она сообщает бытие и существование составной вещи и позволяет проследить в ней Божественное или Бога, Он же есть само бытие, источник и корень всякого бытия и спасения, или существования, [сия форма] ничему не противна, ничему не враждебна, ничему не тягостна, ничему не вредна. Акциденции же, скажем, свойства, и именно тем, что они исходят и отпадают от сущностной формы, не сообщают составной вещи бытия самого по себе, ... но позволяют ощутить силу и природу сущностной формы, от каковой они происходят и каковой подобает сообщать бытие и спасать» [24]. Возникает вопрос о статусе акциденций, то есть о соотношении свойств и проявлений так или иначе организованной вещи и самой этой вещи. По Эккарту, сущность и акциденции относятся друг к другу рассмотренным выше аналогическим способом.

Получая бытие от своего субъекта-носителя, акциденции отличаются от него по существу, ибо принадлежат иному роду, и отождествляются с ним не по существу, ибо воспроизводят собой принципы организации инокродного по отношению к себе образца. Стало быть, как форма относится к вещи, так сама вещь относится к ее, созданному ее же свойствами и действиями, объективированному образу, в котором она проявляется и познается. Как форма в оформленной ею материи, так материальная вещь находится в



своем объективированном образе, одновременно пребывая вполне вне его, будучи представлена в нем не собою, но своими действиями. Отличая эти действия от действительных форм в материи, Экхарт именует их *actiones*. В совокупности они очерчивают тот обращенный к внешнему миру образ вещи, который является по отношению к ее форме как бы вторым производным и иногда называется ее «свойством», «состоянием», «одеждой» и «наружностью» (*habitus*) [25]. Внешний «*habitus*» противопоставлен образованной формой сокровенной сущности, или «чтойности» (*quidditas*) [26], вещи. Тогда как первый является предметом «вечернего познания», научного и человеческого по преимуществу, вторая требует для себя «познания утреннего», ангельского, интуитивно-мистического.

Таким образом, учение о форме, каковым оно запечатлено в схоластических и мистагогических сочинениях Майстера Экхарта, надлежит обратить внимание на его (позволим так себе выразиться в порядке предварительного суждения) в высшей степени противоречивый характер. Действительно, какой бы узел этого учения мы ни исследовали, непременно откроется содержащаяся в нем апория: непригодные для называния явлений горнего мира слова осознанно используются для называния этих явлений; аналогия предстает как тождество нетождественного; несообщаемая Сущность сообщает Себя; действие формы, в которой Сущность являет Себя, последует форме, потому что предшествует ей; Бог – то ли бытие, то ли разум, – лишен всякого бытия для того, чтобы быть всяческим бытием; Его познание простирается исключительно на бытие, но также на зло, за которым скрыто ничто; само же это ничто, несмотря на отсутствие себя как такового, предстает как активный агент, субъект своих предикатов, и т. д.

Если бы все эти несоответствия были статичны, то им было бы суждено оставаться не более чем тривиальными противоречиями, способными свести на нет ценность всякого богословского учения. Однако они динамичны. Будучи парой тезиса и антитезы, они предполагают некоторый синтез: тождество нетождественного – подобие не по существу сущностно неподобного; сообщение несообщаемого – движение-действие, в котором является нечто, остающееся неизменным само по себе. При ближайшем рассмотрении противоречивость опознается как диалектика.

Какое бы понятие ни исследовал немецкий мистик, оно всегда разворачивается в иерархию пар соподчиненных понятий. При этом каждая единая и внутренне противоречивая двойца тезиса и антитезы порождает сложное, не сводимое к ним, но и удерживающее их представление, которое в свою очередь также сочленяется с противоположным ему – с тем, чтобы влиться в синтез на новой ступени. Таким-то образом Экхарт получает понятия, каждое из которых представляет собой сложное равновесие нескольких противоположностей. «Надобно знать, – читаем мы в гл. 20 «Толкования на Исход», – что нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. А с другой стороны, ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. И дальше: ничто не является столь неподобным и вместе с тем подобным чему-либо другому, как неподобны и в то же время подобны Бог и любое творение» [27]. Философским апориям латинских схоластических толкований на ветхозаветные и новозаветные книги соответствуют оксюмороны и противоречия-парадоксы немецких сочинений, мистагогических проповедей и трактатов: «Высшее и главное, что человек может оставить, это когда он Бога оставляет ради Бога» [28].

Что же, собственно говоря, заставило Экхарта сдвинуть философские понятия и нравственные установления со своих, приписанных им схоластической мыслью мест, вывести их из тождества самим себе? Скрытый за научными представлениями и выговаривающийся в них опыт, в частности и, прежде всего, опыт «*unio mystica*». Заметим: повседневный, обыденный, пусть даже и экстатический опыт, – просто-напросто опыт, а вовсе не трансцендентные сущности, в обязательном порядке, по общему мнению, требующие противоречивых суждений. Замыкать диалектику, опираясь на Прокла, Дионисия или Маймонида, на трансцендентной Сущности не ново. Куда продуктивней



замкнуть ее на имманентном и все-таки неопишемом в дискретных понятиях опыте. Тем более, что трансцендентной Сущности, этого предмета апофатического богословия, мы выше почти не касались, что, как видим, не привело к отказу от диалектического метода богословствования.

Спонтанное протекание-разворачивание опыта разрушает ограниченность изолированных и четко очерченных понятий и их речевых символов-слов и не может описываться иначе, как только в диалектических сочленениях. В ходе подобного описания научные концепции, по своей природе статичные и дискретные, по необходимости «наезжают» друг на друга и «ломают друг другу края», то есть подвергаются частичному взаимному отрицанию во имя порождения динамического и более адекватного изображаемому опыту синтеза. Таким образом, сам понятийный строй произведений Майстера Экхарта, а именно диалектика, свидетельствует о скрытом за ним и в нем же открывающемся опыте экстатического единения с Богом.

Обобщая экхартовскую диалектику и возводя ее в основной принцип, Г. Сузо писал в посмертной «Апологии» Майстера Экхарта: «Если две *coniuncta*, то есть две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, то с ним, без сомнения, невозможно... рассуждать о подобных вещах». – «Стань безумен, если желаешь приблизиться к этому...» [29].

Подводя итог, необходимо заметить, что сама теория форм является не более чем преддверием мистики Майстера Экхарта. Вообще, в экхартовском богословии условно можно выделить несколько уровней. Первый и наиболее внешний – уровень общих мест: позаимствованных у Папия Грамматика и Исидора Севильского латинских этимологий, представлений из области космологии, физиологии, механики, оптики, агрономии и пр., некритически усвоенных Экхартом из современного «научного» знания и представленных в основном в его схоластических сочинениях.

Следующий уровень – рассмотренное нами учение о форме, о присутствии Божием в мире сотворенных Им неодушевленных физических сущностей. Связуя философское творчество рейнского Мастера с позднеантичным неоплатонизмом, это учение имеет много закономерных и существенных сходств с теорией энергий, выдвинутой и защищаемой идеологом византийского исламизма Григорием Паламой.

Третий уровень – это уровень экхартовского пантеизма и смешения аналогической символизации с символизацией сонменной. Здесь изучается взаимодействие Бога и человека. Теория формы, не вызвавшая, судя по протоколам Кельнского и Авиньонского процессов, серьезных возражений со стороны ортодоксальной Церкви, систематически подменяется здесь теорией порождения: мудреца от премудрости, правдолюбца от истины, праведника от праведности, блаженного от благости и святого от святости. Обычно эманационный пантеизм Майстера Экхарта изучается на фоне ереси в швабском местечке Риз (ок. 1270 г.), тщательно документированной в записках Альберта Великого [30].

Наконец, последний уровень можно было бы назвать уровнем антропоцентрического заострения экхартовской мистики, сменившего собой обычную теоцентрическую организацию средневекового христианства. Человек рассматривается на этом уровне как полноправный участник тринитарного процесса («Отец порождает меня как Своего Сына и как Того же Самого Сына» [31]), а Бог – как зависимый от его воли субъект действия («Без праведного человека Бог не знал бы что делать» [32]). Логика экхартовской мысли разворачивается следующим образом: человек порожден Богом и, следовательно, единосущен Ему => Бог зависим от человека => Бог есть функция человеческого сознания и способ отношения человека к себе...

Что это, если не атеизм, точнее сказать, экстатический атеизм Майстера Экхарта, подспудно и вполне закономерно – скорее структурно, чем эмоционально – подготовленный в недрах его антропоцентрической мистики? В связи с этим настойчивые



призывы рейнского Мастера «оставить Бога», звучат как нечто большее, нежели рабочие парадоксальные установки отрицательного богословия.

Мы не ставим пока своей целью всестороннее и системное сопоставление богословских учений Майстера Экхарта и Григория Паламы. Наша задача много скромней. Приводя ряд отдельных высказываний рейнского и афонского мистиков (о Божием присутствии в мире, благодати, символе, Едином, экстазе, возможности и способах познания трансцендентного), мы хотели бы лишь обратить внимание на действительное и достаточно явное сходство сформулированных в них мыслей. Впрочем, такое сходство обретается не на внешнем уровне определений и терминов, выработанных в рамках той или иной богословской школы, но на глубинном уровне мистических интуиции и опыта.

Поскольку между византийским исихазмом и немецкой мистикой не существовало никаких внешних связей, с особой остротой встает вопрос об их общих истоках. Экхарт был, как известно, чрезвычайно сильно ориентирован на богословие восточной Церкви. Состоя в 1302-1303 и 1311-1313 гг. штатным лектором при Парижском университете, он имел в своем распоряжении изготовленный в его скриптории в сер. 1250 гг. «*Copius Dionysianus*», куда входили не только тексты, но также комментарии и парафразы на них. Экхарту были, несомненно, известны и старейшие толкования на Дионисия, в частности, составленные Иоанном Скифопольским и Максимом Исповедником. К наиболее цитируемым Экхартом авторам принадлежали Иоанн Дамаскин и Иоанн Златоуст. Экхарт знал «Шестоднев» Василия Великого. Важную роль в становлении экхартовской теологии сыграли сочинения Оригена и платоновский «Тимей» в переводе Халкидия (1 пол. IV в.).

Экхарт и Палама основывались на учении Дионисия Ареопагита о Божественных «выступлениях». Первый выдвинул теорию «внутренней атрибутивной аналогии» [33], второй – теорию «энергий». Перед тем и другим стояла задача таким образом интерпретировать Дионисия, развивая уже заложенные в его трактатах, но методологически недостаточно проработанные идеи, чтобы стал очевиден не сплошной, а прерывистый характер упомянутых «выступлений» в область тварного мира.

В этом контексте возникли первые в европейской науке теории информации. Осмысливая действия самой по себе незатронутой Сущности в иноприродной по отношению к ней тварной среде, богословы *de facto* пришли к постановке более общего вопроса о тонких, непрямолнейных влияниях, оказываемых вещью на познающего ее наблюдателя при том, что материал, из которого изготовлена данная вещь и с помощью которого она, казалось бы, только и может влиять, скажем, посредством прямого контакта, остается не задействован ни в малейшей мере.

Такой перенос из области экстатической мистики в область практической гносеологии Экхарт, на наш взгляд, осуществлял вполне осознанно. Предлагая свои в целом похожие друг на друга учения о Божественных «выступлениях», богословы исходили из разных и в некотором смысле противоположных культурно-исторических ситуаций.

Если Палама учением о нетварной благодати так или иначе откликнулся на дуализм мессалиан-богомиллов (в нашей терминологии «одноименная символизация»), то Экхарт противопоставил учение о нетварной же благодати пантеизму «братьев и сестер свободного духа», радикальным бегардов и бегинок («соименная символизация»). Однако оба с разных сторон пришли к одному результату, ибо ответ дуализму и пантеизму может быть только один – учение о форме, неважно скрывается ли интуиция формы под именем энергии или аналогии. При этом набор смыслов, в которых у Экхарта и Паламы раскрывалась реальность благодати, был примерно тождествен: мудрость, святость, праведность, истина, благодать (Экхарт), премудрость, праведность, святость, свобода (Палама). Как мы видели выше, Экхарт так выстроил свое учение о Боге (Бытии *sub ratione* Единого и Бытии *sub ratione* Истинного и Благого), что вместе с Паламой мог утверждать Его одновременную познаваемость и непознаваемость, причаст-



ность и непричастность дольнему миру. Отсюда их положение, основанные на Дионисии суждения о «переливающейся Причине» (Палама), «зипении и выплескивании Божества» (Экхарт). Впрочем, что у Паламы именовалось «нисходящим Божеством» (θεότης ὑφαιένη), то у Экхарта называлось «Богом» (got, deus). Для Экхарта: «Бог действует, Божество не действует, – у Него нет необходимости действовать и в Нем нет никакого действия. Оно всегда отвергало всякое действие. Бог и Божество различаются действием и бездействием» [34]. Для Паламы же «... наименование «Божество» больше подходит Божественному действию, чем Божественной сущности» [35].

Однако Богословие Майстера Экхарта в общем осталось незатронутым символической Преображения. «Облако светлое», «одежды блистающие» и «слава», описанные в Мф. 17,1-13, Марк 9,2-13 и Лук. 9,28-36, не стали для него, как для исихазов Афона, зримым воплощением Божественных «выступлений». Там же, где немецкий мистик останавливается на эпизоде Преображения, как, например, в проп. 58, его внимание привлекают сугубо второстепенные моменты, из которых можно извлечь какое-то назидание, в частности, слова Петра: «Господи, хорошо нам здесь быть». «Бесконечно большое стремление, – заключает их Экхарт, – нам подобает иметь к единению с нашим Богом и Господом» [36].

Центральное место в богословии Экхарта и его школы отведено восхищению ап. Павла «до третьего неба» (2 Кор. 12, 1-5). В мистике рейнских мастеров оно играло ту же роль, какую играло Преображение в мистике византийского исихазма.

Если придерживаться трехчастного членения эволюционной истории исихазма, то следует признать, что экхартовское учение об аналогиях соответствует ее второму этапу «философско-богословского выражения и обоснования» [37]. Учение Экхарта не имело сколько-нибудь ощутимых политических последствий и, по всей вероятности, не представляло собой теоретического обобщения какой-либо психосоматической практики, сопоставимой с деланием «умной молитвы» в монастырях и скитах Афона. Тем не менее, Экхарт неоднократно подчеркивал преимущества сидячей молитвенной позы.

Весьма многочисленны рассуждения немецкого мистика и по поводу опрощения, внутреннего единения, отсечения помыслов и хранения ума [38]. Его внимание привлекали также важнейшая роль сердца в физической и духовной жизни человека и его центральное положение в теле: «Сердце находится в середине и оно хочет быть со всех сторон охраняемым». Однако, будучи тесно связано с деятельностью души, сердце, по Экхарту, не является ее вместительницей и местом ее пребывания, хотя и ощущает в качестве наиболее тонкого органа ее воздействия первым [39], ведь, согласно учению Экхарта, не душа находится в теле, а тело пребывает в душе, поскольку элемент более совершенный всегда объемлет собой элемент менее совершенный [40]. Однако, указанные мотивы: молитвенной позы сидя, отсечения помыслов и хранения сердца – никак не связаны друг с другом в богословии и мистагогии рейнского мистика и не интегрированы в цельное аскетическое учение.

В то же время они недвусмысленно свидетельствуют о его «восточных симпатиях». Действительно, в культуре восточного христианства Экхарта интересовала не только линия Дионисия и его греческих толкователей, но и линия практической аскезы. Майстер Экхарт во многом опирался на ту древнюю аскетическую традицию, к которой тоже, хотя в расширенном значении, приложимо название «исихазм» (термин «ἰσυχία» возник в IV в.) и которую на рубеже XIII-XIV вв. творчески развили Никифор Уединенник, Симеон, Григорий Синаит и Каллист Ангеликуд.

Не будучи, в отличие от учения об энергиях, теоретическим обоснованием той или иной психосоматической молитвенной практики, учение об аналогиях все же обобщало экхартовский опыт обращения со словами молитвы. Логически следуя из положений теории формы, размышления мистика о природе слова, обращенного к Богу, как и выговари-

являющийся в этих размышлениях опыт молитвенного богообщения, были в то же время исходным стимулом, отправным моментом в создании самой этой теории. Впрочем, Экхарт не знал «молитвы Инсусовой»; он вообще глубоко сомневался в целесообразности и возможности непрерывного молитвенного делания. По этому вопросу его мнение весьма напоминало мнение противника Паламы, Варлаама Калабрийского.

Являясь по существу эклектиком, Экхарт иногда противоречит себе и учит, как и подобает католику, о «тварности» благодати: «*grāde ist ein creature*» [42]. Поэтому, чтобы остаться верным своей теории Божественной эманации, ему приходится разводить «благодать» и «свет» (*lieht*) Божий: «Благодать – это свет, распространяющийся надо всем и превышающий все, что Бог когда-либо сотворил или собирается сотворить. И все-таки свет благодати, как бы велик он ни был, мал по сравнению со светом Божественным» [43].

Список литературы

1. Meister Eckhart. *Tolkovanie na Evangelije ot Iozanna*. Гл. 14, п. 554. // *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: in 10 Bd.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1936-1997. – S. 483, 4-8 (далее DW и LW).
2. Там же. – Гл. 8, п. 464: «*[Aedo] servus est generationis formae in materia*» (LW III, S. 397, 4-5).
3. Там же. – Гл. I, п. 143-149 (LW III, S. 120,7-124,4).
4. Соответственно противопоставляются: «*motum et motum esse*», «*fieri et factum esse*», «*informe et imperfectum*» и «*forma et perfectum*». *Tolkovanie na Evangelije ot Iozanna*. Гл. 1, п. 143 (LW III, S. 120,7-11).
5. Meister Eckhart. *Об отрешенности*. М., СПб.: Университетская книга, 2001, С. 184.
6. Meister Eckhart. *Tolkovanie na Evangelije ot Iozanna*. Гл. 3, п. 325: в процессе становления «*materia ... indiget dispositionibus quibusdam mediantibus*», в процессе же бытия: «*inter esse et substantiam materiae nihil cadat medium nec dispositio*» (LW III, S. 273,5-274,3).
7. Там же. Гл. 1, п. 144. (LW III, S. 120,12-121,2).
8. Согласно Экхарту, форма разлея предварительных изменений по двум причинам: а) поскольку она – в постижении и измерении действительного (in apprehensione et intentione operantis), б) поскольку она есть цель, конец и покой исполнения и изменения (*ip̄a est finis, terminus, quies executionis et alterationis*). См. *Tolkovanie na Evangelije ot Iozanna*. Гл. 1, п. 148 (LW III, S. 123, 3-10).
9. Там же. П. 146 (LW III, S. 122,1-4).
10. Там же. П. 246. (LW III, S. 205,6-9).
11. Там же. Гл. 8, п. 170. (LW II, S. 505, 10-11). Там же. П. 190. (LWU, S. 525,5-7).
12. Meister Eckhart. *Tolkovanie na Bytie*. Гл. 1, п. 4. (LW I, S. 187,15-188,1).
13. Meister Eckhart. *Tolkovanie na knihu Pravednosti*. Гл. 1, п. 26. (LW II, S. 346,7-8).
14. Там же. П. 21. (LW II, S. 342,9-12).
15. Там же. П. 19. (LW II, S. 340,1-3).
16. Там же. Гл. 16, п. 268. (LW II, S. 598,4 – 5).
17. Meister Eckhart. *Lat. propovedi XLVII/2*. П. 489. (LW IV, S. 404, 7-9).
18. Meister Eckhart. *Книга иносказательных толкований на Бытие*. Гл. 1, п. 25 (LW I, S. 495, 1-496,4).
19. Meister Eckhart. *Propovedi 41* (DW II, S. 294, 5-14).
20. Meister Eckhart. *Propovedi 4*. (DW I, S. 70,2-3). Это высказывание обратило на себя внимание киевских иезуитов и вошло в оба списка предьявленных Экхарту подозрительных цитат из его сочинений. *Об отрешенности*. С. 242, 292, 400, 415.
21. Сумма богословия I, вопр. 104, ст. 1; Об истине, вопр. 21, ст. 4, отв. на п. 2 //
22. Здесь было бы уместно вспомнить статью И.Ф.Мейендорфа «Флорентийский собор: причина исторической неудачи» (*Византийский вестник*. 1991. Т. 52. С. 84 – 101). «Он [Мейендорф] считал, что... шансы на успех появились бы, будь на соборе представлено католическая церковь Германии, где еще были живы традиции Мастера Экхарта и его учеников. Эти немецкие доминиканцы и родственные им течения в католицизме действительно ориентировались на восточных отцов и отчасти на восточную аскетическую практику. Несколько оек... были готовы принять православное богословие и отказаться от латинских заблуждений – сказать трудно, хотя, вероятно, вопрос о ветхариной благодати кляшеским претензиям бы не стало» (Протопресвитер Илья Мейендорф. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*. СПб., 1997. С. 391).
23. Meister Eckhart. *Книга иносказательных толкований на Бытие*. Гл. 2, п. 88. (LW I, S. 550,11-551,5). Ср.: Пс. 4, 7.
24. Meister Eckhart. *Tolkovanie na Evangelije ot Iozanna*. Гл. 8, п. 463-468 (LW III, S. 396,5 – 400,11).
25. Там же. Гл. 12, п. 534. (LW III, S. 465,10-466,6).

26. Согласно Эккхарту, хабитус является совокупностью последующих изменений и противопоставляется предшествующим изменениям, см.: Толкование на книгу Промудрости. Гл. 12, п. 236 (LW II, S. 569,12-570,3).
27. Майстер Эккхарт. Книга восьмидесяти толкований на Бетле. Гл. 1, п. 62 (LW I, S. 528, 12-529,7).
28. Майстер Эккхарт. Толкование на Исход. Гл.20, п. 112. (LW II, S. 110,3-6).
29. Это высказывание интерпретировалось Эккхарту в ходе Кельнского процесса, см.: Об отрешенности. С. 241, 399-400.
30. Сузо. Г. Казанья Истинья. Книга любви. СПб.: Азбука, 2003, С. 32, 93-96; 34, 106-108; Об отрешенности. С. 331.
31. Grundmann H. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter. Hildesheim, 1961. S.402-438. Idem. Deutsche Mystik, Begonnen und Ketzerei des «Freien Geistes» // Ibidem. S. 524-538. Публикации еретических текстов: Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. 1. Leipzig, 1874. S. 461-471; LeffG. Heresy in the Later Middle Ages: in 2 Vol. V. 1. Manchester, New York, 1967. P. 308-315. Что касается эккхартовского платонизма, то в наиболее полном виде он представлен на примере порождения блаженности от блаженности в гл. 1 «Книжки Божественного углубления» (DW V, S. 9,4-15,5; Об отрешенности. С. 170-174) и проведеники от праведности в гл. 1 «Толкование на Евангелие от Иоанна», п. 14-22 (LW III, S. 13,4-19,2).
32. Текст 22 из буквы папы Иоанна XXII «In agro Domini» от 27.III. 1329; Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters / Hrg. von P.H.Daniélou und Fr.Ehrle S.I. Bd. 2. Berlin, 1886. S. 638. Об отрешенности. С. 316.
33. Текст 13 из буквы «In agro Domini». Ibidem; Об отрешенности. С. 315.
34. Термин «аналогия» был заимствован западной схоластикой из сочинений Дионисия Ареопагита; см.: Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age / Dirigées par Et.Gilson et G.Théry O.P. Vol. 5 (Année 1930). Paris, 1931. P. 279-309.
35. Проповедь L W. S. 181.
36. Григорий του Παλλάδι Ευγυρόν-ματα Ι Εκθύβων ΠΚ.Χρηστον. Τομος Α', Θεσσαλονίκη, 1988. P. 306. Помимо указанного издания использованы следующие издания произведений Григория Паламы: 1. Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. par Jean Meyendorff T. Vol. 1-2. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959. 2. Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.
37. DW II, S. 615
38. Прохоров Г.М. Искания и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. – СПб., 2000. – С. 50.
39. «То сердце чисто, которое отдалено и отрешено от всех тварей», потому что все творения суть ничто (проп. 5 а; DW I, S. 80); в повседневной жизни нужно быть не «в вещах», но «при вещах» и «подле вещей» (проп. 86; DW III, S. 485—487). «Все голоса и все звуки должны уйти прочь и должна возраться полная тишина, молчание в тишине» (проп. 19; DW I, S. 312), причем важно и «окрыление глаз» (проп. 33; DW II, S. 138); нужно, чтобы «Бог стал человеком, а человек – богом» (проп. 86; DW III, S. 492).
40. проп. 71, DW III, 218.
41. «... Бетле души сосредоточено по преимуществу в сердце, хотя она полностью пребывает и во всех прочих членах, – в той же полноте и неизменности, как и в наибольшем; – и все же ее существо и источник ее действий покоятся по преимуществу в сердце» (проп. 82; DW III, S. 422).
42. Проповедь 24; DW I, S. 419; также; Проповедь 82; DW III, S. 429.
43. Проповедь 70; DW III, S. 196.

PROBLEM OF CO-RELATION OF WESTERN AND EASTERN THEOLOGY: MEISTER ECKHART AND GREGORIOS PALAMAS

M.Y.Reutin¹⁾

¹⁾ Institute of high humanitarian studies, Russian State Humanitarian University;
e-mail: mrewtin@mail.

The article deals with the difference between the essence and energy in visantian theology which is observed in Eckhart's mystic theology. The western and eastern types of Christian Platonism are compared on examples of M. Eckhart and G. Palamas.

Key words: energy, theology, mystics, Platonism, J. Eckhart, G. Palamas.