

ХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ XIV ВЕКА. АНТРОПОЛОГИЯ И УЧЕНИЕ ОБ ЭКСТАЗЕ И. ЭКХАРТА И ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ. СТАТЬЯ 3

М.Ю. РЕУТИН

*Институт высших
гуманитарных
исследований при
Российском
государственном
гуманитарном
университете*

e-mail: mreutin@mail.ru

Настоящая статья представляет собой введение к теории экстаза, разработанной великими мистиками Германии и Византии И. Экхартом и Гр. Паламой. Статья разделена на две главы. Первая из них содержит очерк ряда основных положений антропологии И. Экхарта и Гр. Паламы, развитых в их латино- и грекоязычных трактатах. Во второй главе предложено описание мистического опыта обоих мыслителей, характеризующегося, по мнению автора, множеством общих черт.

Ключевые слова: христианский неоплатонизм, эманационизм, теория экстаза, критерии мистического опыта.

Как учения о языке и богопознании, учения И. Экхарта и Гр. Паламы об экстазе укоренены в их онтологиях, построенных на началах неоплатоновского эманационизма. Отсюда – явное сходство экхартовской и паламитской теорий экстаза: сходство, которое мы намереваемся продемонстрировать в настоящей статье.

1. Отправные посылки

Духовные совершенства экхартовской мистагогии – они, напомним, представляют собой адресованные людям эманации Бога – описывались французскими и затем немецкими неотомистами по 4-ем параметрам: 1) духовные совершенства существуют до своих тварных субъектов-носителей; 2) существуют и после них, когда те исчезают, они остаются; 3) они не получают бытие от субъектов, но наоборот сообщают им свое бытие; и, наконец, 4) сами субъекты (не в качестве тварных людей, а в качестве людей мудрых, несотворенных, праведных, вечных) существуют «постольку... поскольку» (als... als, inquantum... intantum) – в ту и только в ту меру, в какую способны приобщаться духовным совершенствам: несотворенным, вечным и неделимым¹. Думается, что по этим же параметрам допустимо описывать и несотворенные энергии Гр. Паламы. «Триады» (ч. III, гл. 2, п. 20): «Мы... знаем... божественные силы приобщаемыми и все никогда не начавшимися, не по действию, но по существованию, хотя и не самостоятельными; приобщаемыми, по слову великого Дионисия, в качестве преждесуществующих в Боге. Приобщаемое, по божественному Максиму, никогда не начало быть, и “небытие не старше его”, но вечно существует от вечно сущего Бога, вечно пребывая без отделения при Нем и бытийствуя в Нем совечно с Ним»²; (ч. III, гл. 1, п. 31): «Божественный Максим называл обожение не только воипостасным, но и нерожденным, не только нетварным, но неограниченным и надвременным, так что улучившие его делаются в нем нетварными, безначальными, безграничными, хотя и возникли, со стороны своей природы, из ничего»³. – В «Триадах» же (ч. III, гл. 2, п. 23) Гр. Палама попарно перечисляет энергии и то, что причастно каждой из них: «сущетворная сила» – «сущее», «жизнетворная сила» – «живущее», «умудряющая» сила – «умудряемое» и «обоживающая сила» – «обоживаемое». Эти пары позаимствованы Паламой из гл. 11, § 6 трактата «О божественных именах»⁴. Тот же парный принцип используется И. Экхартом, видимо, под влиянием Дионисия и Максима в гл. 1 «Книги божественного утешения»: Мудрость – мудрец, Истина – правдолюбец, Праведность – праведник, Благодетель – блаженный.

¹ Ср.: Théry G. Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la sagesse // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. 1928. Vol. 3. P. 364–382. См. также: Реутин М.Ю. Образ человека в творчестве Иоанна Экхарта. Теория экстаза // Россия XXI. М., 2010. Вып. 3. – С. 146–167.

² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἐπεὶ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων. III, сар. 2, р. 20 // Meyendorff, p. 679, 1–9. (Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959. Цитация по: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих / Пер., сопр. ст. и коммент. В. Вениаминова. М., 1995. С. 322.)

³ Ibidem. Сар. 1, р. 31 // Meyendorff, p. 617, 7–12. (Цитация по: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. С. 294.)

⁴ Ibidem. Сар. 2, р. 23 // Meyendorff, p. 683, 10–22. Ср.: Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περί θεῶν ὀνομάτων. XI, § 6 // Suchla, S. 222, 3–223, 14. (Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsg. von B.R. Suchla. Brl., N.Y., 1990.)

«Поначалу надобно знать, что мудрец и Мудрость, правдолюбец и Истина, праведник и Праведность, блаженный и Благодостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся. Благодостыня не сотворена, не создана и не рождена, хотя она и рождающая и порождает блаженного. А блаженный, коль он вправду блажен, – не созданный и не сотворенный, но рожденный ребёнок и сын Благодостыни. Сама себя и всё, что она есть, Благодостыня порождает в блаженном. Сущность и знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного. Блаженный же берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр Благодостыни – и лишь из нее... Блаженный и Благодостыня суть не иное что, как единое благо, всё во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, присущее Благодостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность и единая жизнь. Всё, что имеет блаженный, он получает от Благодостыни и в Благодостыне. Тут он есть, существует и жительствоует. Здесь осознает он себя самого и все, что он сознает, и любит всё, что он любит, и творит с Благодостыней [и] в благодостыне, а Благодостыня с ним и в нём, все их дела сообразно тому, как начертано, и как Сын говорит: “Отец, во Мне пребывающий и живущий, совершает дела”...»⁵.

Экхартовская теория экстаза представляет собой продолжение и завершение экхартовского эманационизма, точнее, учения о духовных совершенствах. Это учение в целом было рассмотрено выше. Но если выше предметом анализа было соотношение духовных совершенств и Божества (с привлечением понятий «Прообраз» и «образ»), то теперь следует сосредоточиться на втором звене: на соотношении духовных совершенств и человека, тем самым рассматривая эти совершенства как посредствующее звено между Богом и человеком. (Трехчленная конфигурация богословия Экхарта идентична трехчленной конфигурации паламитской доктрины: Божество – энергии – человек, выделенной Г. Острогорским в качестве укорененного в греческой традиции know-how Гр. Паламы⁶).

В основных чертах учение о духовных совершенствах изложено Экхартом в приведенной выше гл. 1 «Книги божественного утешения». Систематическую разработку, однако, оно получило в п. 14–22 экхартовского «Толкования на Евангелие от Иоанна» на примере пары праведника и Праведности⁷. Доминиканский теолог выделяет 4 позиции: Божество, праведность не рожденную, рожденную праведность и праведника. Два средних члена, не рожденная и рожденная праведность, – это (наряду с мудростью, святостью, истиной, благодостыней) одно из духовных совершенств, взятое в двух разных ракурсах: применительно к Богу и применительно к человеку, и являющееся, если прибегнуть к терминам экхартовской теории образа, Богом «в Своем ином» (*in se altero*), «иным способом» (*sub alio modo*) божественного бытия⁸. По поводу четвертого члена, праведника, нужно заметить, что Экхарт называет его «темным» праведником «самим в себе» (*in se ipso*) и противопоставляет его обитающему в нем же праведнику «как таковому» (*ut sic*). Этот последний, праведник «как таковой», есть не что иное, как рожденная праведность,... Бог. Три первых члена всей четверицы (Божество, праведность не рожденная, рожденная праведность, или иначе, праведник «как таковой») – однородные, соименные сущности (*univoca*), связанные озадачивающим отношением «порождения» (*generatio*). Но о пантеизме здесь говорить не приходится, поскольку последний член упомянутой триады, рожденная праведность (праведник «как таковой»), связан с темным праведником «самим в себе» лишь аналогическим способом (*analogia*). Они – разнородные сущности, связанные друг с другом несущностным тождеством... Вся драма христианской жизни, по И. Экхарту, заключается в том, чтобы пробиться от себя «самого в себе»: «темного», преходящего, тварного, к иноприродному себе – к себе же «как таковому», светлому, вечному, несотворенному, к своей «*synteresis*», «искорке», к рожденной праведности (*iustitia genita*), к Богу. «Что было вверху, то стало внутри. Ты должен быть собран в единое, от себя самого – в себя самого, дабы Он был

⁵ Meister Eckhart. *Daz buoch der götlichen troestunge*. Kap. 1 // DW V, S. 9, 4–20. (Meister Eckhart. *Die deutschen Werke*: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart, 1936–2003.) Ср. прим. 28 к статье «Христианский неоплатонизм XIV века. Теория “духовных совершенств” И. Экхарта – теория “энергий” Гр. Паламы».

⁶ Острогорский Г.А. Афонские исихасты и их противники. К истории поздневизантийской культуры // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. С. 369: «Между трансцендентным и имманентным устанавливается нечто среднее и посредствующее».

⁷ Meister Eckhart. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 14–22 // LW III, S. 13, 4–19, 2. Ср. тезисы о святости и святом: Idem. *Liber Parabolarum Genesis*. P. 69–71 // LW I, S. 535, 4–537, 9. (Meister Eckhart. *Die lateinischen Werke*: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Koch u.a. Stuttgart, 1936–2007.)

⁸ Idem. *Sermo 50*. P. 513: «Нельзя было бы утверждать, что я вижу человека или [какой-то] цвет, если бы образ (*species*) цвета или даже сам цвет, но в ином бытии (*sub alio esse*), или скорей то же бытие, но иным способом (*sub alio modo*) не присутствовало в глазу» // LW IV, S. 430, 1–4.

в тебе, а не так, чтобы нам брать от того, что над нами. Нам надо черпать это в себе и брать от себя в нас самих»⁹.

Важная для Гр. Паламы мысль о «приобщении» (μεθεξις) к Богу¹⁰ (ср.: «participatio» у Экхарта¹¹) была развита им во многих местах различных его сочинений, в частности же, в гл. 37 трактата «О божественных энергиях и их причастии»¹². Первое, что бросается в глаза при чтении этой главы – активное использование Паламой терминологии порождения, к примеру: «От Бога по благодати родившись (γεννημένοι) чрез Слово в Духе и неся неповрежденным подобие родившего (γεννησαντος) Бога...». Использование такой терминологии оправдывается в гл. 37 стихом Ин. 3,6: «Рожденное от плоти есть плоть, рожденное от Духа есть дух», который здесь и приводится. А в гл. 7 труда «О божественной и боготворящей причастуемости» для санкционирования терминологии порождения привлекается стих Ин. 1,13 «Кто не от крови, ни от похоти плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родился»¹³, – на него, между прочим, указывается и при обсуждении «gebenn» (generatio) в гл. 1 экхартовской «Книги божественного утешения».

«Поскольку же всякое рождение (τᾶσα γεννήσις) обыкновенно делает рожденное (τὸ γεννώμενον) тождественным (ταὐτὸν) родившему (τῷ γεννῶντι)», постольку «рожденные» Богом: «богочестивцы» и «боги», получают название не от природных и временных свойств, но от блаженных и божественных признаков, которыми преобразуется самый их вид¹⁴. Таким образом, «богочестивец» (θεοσεβής) Гр. Паламы – восточный аналог экхартовского праведника – имеет в качестве тварного человека «природные и временные свойства» (ἐκ τῶν φυσικῶν χρονικῶν ιδιωμάτων). Но как причастник энергий Творца «праведник» обладает также «блаженными и божественными признаками» (ἐκ τῶν θεϊῶν καὶ μακαρίων ὑψωσιμάτων). Этим-то он напоминает собой экхартовского праведника, поочередно определяемого то как праведник «в себе», то как праведник «как таковой»: «Все, что праведнику принадлежит, – читаем в гл. 1 «Книги... утешения», – исключая то, что образует его праведность, в силу чего он становится праведен, – это есть чадо, имеющее отца на земле, и творение. Оно тварно и создано, ведь и его отец является тварью, созданной и сотворенной. Но праведное само по себе, – ибо оно имеет Отца не созданного и нетварного, и Бог и праведность суть одно, и лишь праведность есть его отец, – посему скорбь и горе могут войти в него так же мало, как в Бога»¹⁵. Что же касается Паламы, то разведение двух позиций позволяет ему настаивать, несмотря на используемые термины порождения, на нетварности мудрости (σοφία) при тварности её «результата» (ἀλοτέλεσμα), «мудрого создания» (δημιούρημα σοφόν)¹⁶. (Напомним, что и у Экхарта пара «мудрость / мудрец» (der wise und wísheit) стала одной из моделей, на примере которой развивается теория духовных совершенств.)

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

⁹ Idem. Predigt 14 // DW I, S. 237, 9–12.

¹⁰ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 16 // Χρήστου, Τ. II, p. 109, 5–10. (Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: Τόμοι I–V / Εκδίδ. Π.Κ. Χρήστου. Φεσσαλονίκη, 1970–1994.)

¹¹ Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 14 // LW III, S. 13, 4–5.

¹² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 37 // Χρήστου, Τ. II, p. 122–123.

¹³ Idem. Περί θείας καὶ θεολοιοῦ μεθέξεως. Cap. 7 // Χρήστου, Τ. II, p. 142, 27–29. Meister Eckhart. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1 // DW V, S. 10, 18–20.

¹⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 37 // Χρήστου, Τ. II, p. 123, 9–15.

¹⁵ Meister Eckhart. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1 // DW V, S. 12, 10–15. В переводе сохранена эллиптическая конструкция экхартовского предложения.

¹⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 40 // Χρήστου, Τ. II, p. 125, 18–21.

апофатически. Для нее, согласно Паламе, «недостаточны ни время, ни природа, ни слово, ни ум и ничто другое из существующего, как недостаточны они для описания Бога»¹⁷. А вот как изъясняется Экхарт: «Я иногда говорил, что в духе есть некая сила; – и она одна свободна. Иногда говорил, что есть прибежище духа, порой говорил, что в духе есть свет, иногда же я называл это искоркой. Но теперь я скажу, что это – ни то и ни это, и вообще не что-либо. Это дальше от этого и того, чем небо от земли. И посему я определяю *оное* еще более благородным образом, нежели раньше. И вот, оно уже смеется над благородством и образом и превзошло все это! Оно свободно от всех имен, обнажено от всех форм. Свободно и чисто, как свободен, чист Сам в Себе Бог. Оно совершенно едино и просто, как един и прост Бог, так что в него никак невозможно проникнуть»¹⁸... Ища опоры в Писании для своих мистагогических доктрин, И. Экхарт и Гр. Палама любили повторять вслед за ап. Павлом: «Жив не я, но Христос жив во мне».

Другим и более существенным, различием двух концепций «приобщения» к Богу является тот факт, что Экхарт ассоциирует человека не только с праведником «самим в себе» и праведником «как таковым» (в этом, повторим, доктрины рейнского мистика и афонского исихаста очень близки друг другу). Скользя снизу вверх по вертикали: рожденная праведность (= праведник «как таковой») – праведность не рожденная – Божество, Экхарт может идентифицировать и, действительно, время от времени идентифицирует человека с двумя последними членами вертикали: праведностью не рожденной и Божеством. В этом, разумеется, нет никакого противоречия, поскольку вся вертикаль характеризуется онтологическим тождеством. Так, идентифицируя человека с праведностью не рожденной мистик настаивает в проп. 6: «Праведники живут вечно “у Бога”, ровно при Боге, ни ниже, ни выше Него; они творят все дела их при Боге, Бог же при них... Праведная душа должна быть ровно при Боге, прямо у Бога, именно равной, ни под, ни над Ним»¹⁹. А вот чему учит мистик в проп. 52 в порядке приравнивания человека к до-троичному Божеству и отождествления предвечной идеи о человеке с Тем, Кем она мыслится:

«И умоляю я Бога: да сделает Он меня свободным от “Бога”! Ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога как начало творений. Ведь в той самой сущности Божьей, где Бог – над бытием и выше различий, там был я собою, там я хотел себя самого и осознавал сам себя как Творца себя, *этого* человека. Поэтому я – причина себя по моему бытию, которое вечно, но не по моему становлению, которое временно. И поэтому же я не рожден и по образу моей нерожденности никогда не смогу умереть. По образу моей нерожденности, я был вечно, есмь ныне и вечно пребуду. Чем же являюсь я по рождению, тому надлежит умереть и обратиться в ничто, ибо это подвержено смерти, почему со временем это и гибнет. При моем рождении появились все вещи, и я был причиною себя самого и всех вещей. И если бы я пожелал, то не было бы ни меня, ни вещей. Не будь же меня, не было бы и “Бога”. Что Бог является “Богом”, тому причиною я... Не будь меня, Бог не был бы “Богом”. Хотя знать это не нужно»²⁰... Таких отождествлений и подобных пассажей мы у Гр. Паламы, конечно же, не найдем.

2. Критерии мистического опыта

Имея в виду структуру экхартовского праведника, имеет смысл задаться вопросом: кто в нем, собственно, является подлинным субъектом богопознания: праведник ли «как таковой» (*ut sic*), в конечном итоге сам Бог, или праведник «сам в себе» (*in se ipso*), но посредством обитающего в нём Бога, праведника «как такового».

<p><i>И. Экхарт</i> «Что знаешь, лишь то и можешь любить. В этой связи заметь: я не могу тем или иным образом помнить о Боге, и не будет истинно то, что я помню о Боге, если Бог не присутствует в моей памяти. Точно так же обстоит дело с разумом и волей. Истинно, можно ли сказать, что я помышляю о Боге, постигаю или люблю Его, если Его нет в мышлении, разуме, воле или любви?»²¹. «Языческий мудрец говорит, что</p>	<p><i>Гр. Палама</i> «Бога никто не видел, и никто не увидит, ни человек, ни ангел, однако постольку, поскольку ангел и человек видят чувственным либо умственным образом. Став же Духом и видя в Духе, как не узреть подобное подобным, в полном согласии с тем, что говорят богословы?»²³. «Чрез причастие лучшему превратившись в нечто лучшее и “обновившись в силе”, по пророческому</p>
--	---

¹⁷ Ibidem. Cap. 37 // Χρῆστον, Т. II, p. 123, 15–17.

¹⁸ Meister Eckhart. Predigt 2 // DW I, S. 39, 1–40, 4.

¹⁹ Idem. Predigt 6 // DW I, S. 106, 4–7.

²⁰ Idem. Predigt 52 // DW II, S. 502, 6–504, 3.

²¹ Idem. Sermo 50. P. 513 // LW IV, S. 429, 6–430, 1.

природа на сверхприродное неспособна. Поэтому Бог не может быть познан никакой природой. Если Он и может быть познан, то сие случится в сверхъестественном свете»²².

слову, они приостанавливают всякое действие души и тела, так что чрез них является и ими созерцается только свет. Ведь избытком славы побеждается всякое природное ощущение, “дабы Бог был все во всем”, по апостолу»²⁴.

По-видимому, и Экхарт и Палама склоняются ко второму варианту ответа. Оба выступали последователями дионисиевского учения о «вечном круге». Согласно этому учению, Бог с помощью человека «Сам Себя с Собою сводит и к Себе движет». Мысль Ареопагита развивает в своих схолиях Максим Исповедник: «Вечный круг исходит из Добра, ниспосылается из Него на воспринимаемое умом и чувствами, и вновь к Добру возвращается, не останавливаясь и не прекращаясь»²⁵. Дионисию и Максиму вторит И. Экхарт: «Бог познается Богом в душе»²⁶, «Душа не действует, не познает и не любит, в ней действует и познает Сам Себя Бог»²⁷. Под «Богом» здесь нужно понимать Бога «в своем ином»: рожденную праведность, «искорку», праведника «как такового». (Ср. Маймонид: «Мы познаем Бога в том свете, который Он изливает на нас»²⁸.) Экхартским выкладкам в богословии Паламы соответствует концепция «самовидящего света» (τὸ αὐτοπτικὸν φῶς), которому приобщаются боговидцы²⁹.

Взаимодействие двух активных субъектов: праведника «самого в себе» с праведником «как таковым», нужно, вслед за Экхартом, описать как «сотрудничество» (ein mitwirken) – при том, что каждый из субъектов является «соратником» (mitewürker) друг друга (ср. с συνεργός, συνεργία Ареопагита и Паламы). В качестве первого и логичного следствия из подобной постановки вопроса проистекает экхартовский персонализм, в пределах которого предусматривается и утверждается цельность, неповрежденность человеческого начала (праведника «самого в себе») в акте богообщения, ведь противном случае человек не стал полноправным субъектом взаимодействия: «Когда ясное солнце Божества просветило его [Павла. – М.Р.] душу, из светлой розы его духа излился поток любовного Божественного созерцания»³⁰, «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, он понимает и мыслит себя познающим, то есть, он сознает, что видит и созерцает Бога»³¹. (Персоналистский опыт Экхарта запечатлен в ряде подобных взаимно-рефлексивных конструкций.) – Обратной стороной экхартовского персонализма выступает т.н. *энергичность*, определяемая, в отношении исихазма, как «соединение двух горизонтов бытия, осуществляющееся лишь по энергии, а не по сущности и не по ипостаси»³². Именно так, по Экхарту, выглядит взаимодействие Бога и человека, представленных как разнородные друг другу праведник «как таковой» и праведник «сам в себе»: «Когда Бог взирает на тварь, то Он сообщает ей ее бытие, а когда тварь взирает на Бога, она стяжает свое бытие»³³, «Душа в чистоте взирает на Бога, здесь берет она всю свою суть и свою жизнь»³⁴.

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

²³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων. II, cap. 3, p. 31 // Meyendorff, p. 449, 15–19.

²² Idem. Predigt 57 // Pf. S. 182, 37–40. (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. 2. Lpz., 1857.)

²⁴ Ibidem // Meyendorff, p. 451, 6–11.

²⁵ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περί θεῶν ὀνομάτων. IV, § 14 // Suchla, S. 160, 4–5. Комментарий Максима: PG 4, 268 B.

²⁶ Meister Eckhart. Predigt 1 // DW I, S. 18, 8.

²⁷ Idem. Predigt 76 / 1 // Pf. S. 243, 4–6.

²⁸ Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. III, cap. 52 // Buxtorf, p. 523–524. (Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. In linguam Latinam conversus à J. Buxtorfio. Basileae, 1629.) Цитируется в: Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 277 // LW II, S. 223, 7–11.

²⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων. II, cap. 3, p. 56 // Meyendorff, p. 503, 26–505, 4.

³⁰ Meister Eckhart. Predigt 23 // DW I, S. 407, 5–7.

³¹ Idem. Von dem edeln menschen // DW V, S. 116, 21–23.

³² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. – С. 155.

³³ Meister Eckhart. Predigt 10 // DW I, S. 173, 6–7.

³⁴ Idem. Von dem edeln menschen // DW V, S. 116, 29–30.

Такой процесс преобразования обычно описывается посредством иллюминативных мотивов и образов света:

<p><i>И. Экхарт</i> «От переизбытка свет, находящийся в основании души, изливается в тело, и оно полностью просветляется»³⁵. «Познание шествует впереди. Оно – княгиня. Оно взysкует владычества в высшем и наиболее чистом и передает его душе, душа далее – естеству, а естество – всем телесным чувствам»³⁶. «Благодать изливается даже в самое тело, притом в таком изобилии, что оно в качестве тела подчиняется душе, как воздух свету, без того, чтобы при этом возникло какое-то сопротивление, что и открывается в дарах: прозрачности, бесстрастии, утонченности и подвижности. Тогда жизнь становится совершенной, подчинение же материала окончательным»³⁷.</p>	<p><i>Гр. Палама</i> «Свет видится в свете, и видящее пребывает в подобном же свете... Видящее само целиком становится светом и уподобляется видимому, верней, несмешано объединяется с ним, будучи светом и видя свет посредством света. Взглянет ли на себя, узрит свет, на то ли, что видит, и там также свет, на то ли, через что видит, все тот же свет... Видящий стал светом и видит свет, отличный от всего тварного»³⁸. «Не как мы созерцают рожденные в Боге, обожившиеся, боговдохновенно устремленные к Нему. Чудесным образом они созерцают чувством сверхчувственное, а умом превышающее ум – когда их человеческим способностям усваивается сила Духа, которой они видят то, что нам не по силам»³⁹.</p>
--	---

В этом и состоит *холизм*, способность к участию в экстазе всего человека во всем его психосоматическом составе.

Как видим, персонализм, энергичность, холизм – эти важнейшие критерии исихастского опыта богообщения – в полной мере свойственны и экхартовской мистагогии. В противоположность тому, чему учит С.С. Хоружий, они отнюдь не являются уникальными признаками восточной (и прежде всего афонской) традиции, по которым та отличается от неоплатоновской мистики. Но речь идет, подчеркнем еще раз, о христианском неоплатонизме второй, позднесредневековой, волны.

3. *Заключительные замечания*

а) *Источники*

Итак, сходство богословских доктрин И. Экхарта и Гр. Паламы вполне очевидно и, как кажется, может считаться доказанным. Это сходство возникло не в результате непосредственных контактов и эмпирического взаимодействия, но в результате параллельного и синхронного развития двух автономных традиций, общность которых обусловлена укорененностью в позднеантичном неоплатонизме и, которые, имея в виду сказанное выше, можно назвать западной и восточной ветвями христианского неоплатонизма позднего Средневековья. Сходство доктрин И. Экхарта и Гр. Паламы является предметом не компаративистского (в узком смысле), а типологического изучения.

В порядке конкретизации выдвинутого тезиса следует поставить вопрос о паламитской и экхартовской рецепции «Corpus Dionysiacum». Вообще говоря, она достаточно исследована: применительно к Гр. Паламе – А. Голицыным, А. Риго, Ж. Надалем, А. Риттером⁴⁰ и др., в приложении к И. Экхарту – Й. Бахом, В. Прегером, К. Ру, В. Байервальтесом⁴¹ и пр. И. Экхарт ознакомился с «Corpus Dionysiacum» в годы преподавательской деятельности в Парижском университете (1293–1294, 1302–1303, 1311–1313). В 1250-х гг. в университетском скриптории был переписан т.н. «Анастасиевский корпус». Составленный из переводов аббата Сент-Дени Хилдуином

³⁵ Idem. Predigt 2 // Pf. S. 12, 1–3.

³⁶ Idem. Predigt 3 // DW I, S. 52, 12–53, 1.

³⁷ Idem. Sermo 12 / 2. P. 145 // LW IV, S. 136, 4–7.

³⁸ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων. II, cap. 3, p. 36 // Meyendorff, p. 459, 23–461, 4.

³⁹ Ibidem. III, cap. 3, p. 10 // Meyendorff, p. 713, 23–27.

⁴⁰ Golitzin A. Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. № 46 / 2. P. 163–190. Rigo A. Il Corpus Pseudo-Dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994 // Éd. par Y. de Andia. P., 1997. P. 519–534. Nadal J. Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos // Ibidem. P. 535–564. Ritter A. Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita // Ibidem. P. 565–579.

⁴¹ Bach J. Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation. Fr. / M., 1964 (Nachdruck). Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. 1. Aalen, 1962 (Nachdruck). Ruh K. Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. München, 1989. Idem. Geschichte der abendländischen Mystik: in 4 Bd. München, 1996. Bd. 3. S. 282–289. Beierwaltes W. Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren. Fr. / M., 2007.

(ок. 832 г.) и, главным образом, Иоанна Скотта Эриугены (ок. 867 г.), «Корпус» был снабжен глоссами Анастасием Библиотекарем (до 875 г.)⁴². В качестве составной части в глоссы вошли комментарии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника. Учитывая знакомство Эххарта с «Точным изложением» Иоанна Дамаскина, следует констатировать, что большинство «духовных предков» Гр. Паламы – именно так называл Дионисия, Максима, Иоанна архим. Киприан (Керн)⁴³ – были «предками» также И. Эххарта. Нужно прямо сказать: Дионисий Ареопагит – активно, но не самый часто цитируемый автор в сочинениях рейнского Мастера. И, тем не менее, как раз дионисиевское теория «исхождений» стала для немецкого мистика рамочной конструкцией, в пределах которой переосмыслились, сводились воедино разнородные источники его теологии: Авенцеброль, Маймонид, Авиценна, Аверроэс и пр. Выбор Дионисия в этом качестве, вообще, характерен для школы Альберта Великого⁴⁴. О месте Ареопагита в творчестве Эххарта свидетельствует множество латино- и немецкоязычных переводов главного термина «Corpus Dionysiacum» (и по наследству Гр. Паламы) «прóодос»: «processus», «productio», «emanatio», «irradiatio»; «ûzganc», «ûzvluз», «ûzbruch», «ûzsmelzen» и т.д.⁴⁵

В отличие от Гр. Паламы, И. Эххарт заглянул «по ту сторону» «Corpus Dionysiacum» – в традицию, простирающуюся от платоновского «Парменида» до сочинений Прокла. Этим доминиканский теолог обязан величайшему переводчику позднего Средневековья и другу Фомы Вильгельму из Мёрбеке (2 половина XIII в.)⁴⁶. Последний перевел на латынь большую часть платоновского «Парменида», прокловского «Комментария на “Парменид”» (до конца 1-ой гипотезы: 142 а)⁴⁷, поздние «Первоосновы теологии» Прокла (в которых практиковалась отработанная в «Пармениде» методика анализа оппозиций: всего 112 пар) и их анонимный конспект «Книгу о причинах» (2 половина XII в.). Эххарту был знаком герметический апокриф 2 половины XII в. «Книга XXIV философов». Известный специалист по неоплатонизму Р. Клибански ставит Эххарта во главу позднесредневекового и ренессансного течения мысли, имевшего своей целью реабилитацию платоновского «Парменида». К этому течению, согласно Клибански, принадлежали Николай Кузанский и Дж. Бруно⁴⁸.

Помимо прочих, рассмотренных выше последствий (позиции относительности / безотносительности и под.), знакомство с традицией «Парменида» сформировало главную черту эххартовского богословия: его общий полифонизм. Доктрина Эххарта представляет собой сложное равновесие противоположных, внутренне непротиворечивых предположений (гипотез) о Боге. Только в своей совокупности они – с их частичными правдами – способны выразить главную антиномию мистического опыта: «totus intus, totus foris», совершенного присутствия Бога в сотворенном им мире, в котором Бог как таковой совершенно отсутствует. Принципы строения эххартовской доктрины тождественны принципам готической

⁴² Последующие переводы «Corpus Dionysiacum» на латынь: Иоанн Сарацин (ок. 1167 г.), Роберт Гроссетест (ок. 1235 г.) и Траверсари (1436 г.). Для немецкояз. региона особую важность имели комментарии Альберта Великого (после 1248 г.), Иоанна Венка из Херренберга (1455). См.: Riedinger R., Honemann V. (Pseudo-) Dionysius Areopagita // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon: in 13 Bd. Brl., N.Y., 1980, Bd. 2. S. 154–166.

⁴³ Архимандрит Киприан (Керн). Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль. Труды православного богословского института в Париже. 1942. Вып. IV. С. 102–131. Эххарт, разумеется, был также знаком с произведениями Иоанна Златоуста / Хризостома. Впрочем, он знал только его толкования на Евангелия от Матфея и Иоанна, проповеди же, по-видимому, не читал.

⁴⁴ Таково классическое толкование творчества Эххарта. В последние годы осуществлялись попытки переустановить рамочную конструкцию эххартовского богословия, заменив влияние Ареопагита в частности влиянием арабских философов. (Flasch K. Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie. München, 2006.)

⁴⁵ Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 36: «processus» // LW II, S. 43, 4. Idem. Expositio Libri Sapientiae. P. 283: «[formalis] productio, [formalis] emanatio» // LW II, S. 615, 12–616, 2. Idem. Liber Parabolarum Genesis. P. 150: «irradiatio» // LW I, 620, 9–621, 2. Idem. Predigt 50: «ûzganc» // Pf. S. 167, 14. Idem. Daz buoch der götlichen troestunge. Kap. 2: «ûzvluз» // DW V, S. 41, 11. Idem. Predigt 7: «ûzbruch» // DW I, S. 121, 5. Idem. Predigt 18: «ûzsmelzen» (Бог источается (ûzsmilzet) и сообщает (gemeinet sich) Себя всякой твари) // DW I, S. 302, 2–3. Ср. однокоренные образования: Daz buoch der götlichen troestunge. Kap. 1: «învluз» (вливание) // DW V, S. 12, 20; Kap. 2: «durchvluз» (переливание [через границы]) // DW V, S. 29, 5.

⁴⁶ Реутин М.Ю. Поэтика гипотезы. Традиция платоновского «Парменида» в творчестве Майстера Эххарта // Arbor mundi. М., 2010. № 16. – С. 28–48.

⁴⁷ Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka / Edidit R. Klibansky, C. Labowsky, Londinii, 1953.

⁴⁸ Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. London, 1939. Idem. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. Millwood (New York), London, Nendeln (Liechtenstein), 1982. См. также: Günther H.Ch. Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext. Leiden, Boston, 2007.

архитектуры: «В обоих случаях окончательные решения были достигнуты благодаря принятию и, в конечном счете, примирению противоположных тенденций» (курсив автора. – М.Р.)⁴⁹. Об этом было прекрасно сказано С.С. Аверинцевым: «В готике распоясывается безумство гипотезы»⁵⁰... Собственно говоря, экхартовский полифонизм был открыт уже в диссертации В.Н. Лосского. Э. Жильсон писал в преамбуле к посмертному изданию книги: «Редчайшее достоинство этого длительного исследования заключается именно в отказе от того, чтобы свести экхартовское богословие к систематическому развитию какой-то единственной основной мысли. Но это богословие не толкуется здесь и как своего рода эклектизм, где каждая из таких основных мыслей обрела бы себе место и одна за другой нашла свой черед»⁵¹. По Лосскому, Экхарт озвучивал частичные правды о Боге и мире голосами своих многочисленных персонажей. Но он не разыгрывал «кукольной драмы», зная наперед, больше и лучше, чем его «куклы». Нет, он и сам говорил этими голосами: их переживал, перетолковывал, изживал, отвергал и возводил «к лучшему», коль скоро они не соответствовали его мистическому опыту. Каждое из привлекаемых сочинений представлено в экхартовских трактатах и проповедях в качестве прерывистого «ядерного» текста-резюме. Цитируемые с разной степенью точности сочинения «задают Экхарту значительную часть содержания и определенные языковые и стилистические ходы, которые, будучи осмыслены и обобщены, как бы по инерции переходят за пределы [текста-резюме] и начинают уже работать в оригинальном тексте Мейстера Экхарта, существенно определяя и его “поэтическую” структуру»⁵². Приведенное соображение В.Н. Топорова успешно дополняет теорию экхартовской полифонии В.Н. Лосского. Мысль, которую Лосский разработал на содержательном уровне, Топоров развил на формальном уровне поэтики текста. – Из традиции платоновского «Парменида» вытекают характерные черты поэтики Экхарта. Условная гипотетичность, провокационность его утверждений, в которых закрепляется незавершенное знание, выстраиваемое в ходе «мыслительного эксперимента» (термин В.Н. Топорова) и готовое к переопределениям со стороны противоположных, столь же относительных утверждений⁵³. Отсутствие доминирующей точки зрения на изображаемую реальность, ибо мнение автора последовательно отождествляется с позициями задействованных персонажей и выражается в них. Представленность чужих голосов (логик, модальностей, интонаций) в авторской речи (т.н. косвенная речь), организованной в Konjunktive, предусматривающей особую парадигму глагольного спряжения для репрезентации посторонних речевых практик... Определенно, М.Л. Гаспаров поспешил с похоронами бахтинской «мениппеи». Если за неудачным термином Бахтина стоит рецепция платоновского диалога в эпоху позднего Средневековья и культивация его поэтических принципов, то богословие Экхарта – это, несомненно, расцвет и буйное цветение «мениппеи».

В противоположность И. Экхарту, чьим излюбленным полемическим ходом было возведение «ad optimum», доводка мнения оппонента до возможно высокого уровня, главным полемическим приемом Гр. Паламы стало низведение «ad absurdum». Творчество Паламы совершенно монологично; в нем нет готовности к переопределению завершенного, закрытого, знания; главенствует монархическая, единственно верная точка зрения автора; голоса оппонентов Варлаама Калабрийского, Акиндина и Никифора Григоры неузнаваемо искажены, не найдя адекватного отражения. Если сбросить со счетов причины психологического, культурно-политического толка, то остается очевидным: глава афонских

⁴⁹ Панофски Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. – С. 74.

⁵⁰ Бибахин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. – С. 319.

⁵¹ Gilson E. Préface // Lossky V.N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. – P. 10.

⁵² Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследие // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. П., М., 2007. № 51. – С. 132–133.

⁵³ Такое качество положительного знания отражено в типично экхартовском термине «брать» (nemen), см. прим. 43 к статье «Христианский неоплатонизм XIV века. Теория “духовных совершенств” И. Экхарта – теория “энергий” Гр. Паламы». Еще пара примеров: Meister Eckhart. Predigt 23: «Разум души берет Бога (nimet got), поскольку Он – чистое бытие, возвышенное бытие... Они же [учителя] берут благодать (nemen sie güete) и полагают ее поверх бытия... И берут Его (nemen sie in) снова, поскольку Он – истина» // DW I, S. 400, 1–5. Idem. Predigt 24: «Отрекись от себя самого и всех вещей, от всего, чем являешься сам по себе, и прими себя (nim dich) в соответствии с тем, что ты есть в Боге» // DW I, S. 419, 6–8. Idem. Predigt 52: «Мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога (als wir got nemen) как начало творений» // DW II, S. 502, 6–7. Такая речевая фигура Экхарта, по-видимому, как-то связана и является смутным воспоминанием платоновского «а не рассмотреть ли» (ἀρα οὐ σκοπεῖν), предшествующего переходу к очередной гипотезе. Ср. замечание К. Флаша о гипотетической «если... то» (wenn... dann) – структуре мышления Дитриха Фрайбергского (Flasch K. Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Fr. / M., 2007. S. 299–300.)

исихастов опирался на традицию, встроившей автономные, взаимно уравновешенные гипотезы платоновского «Парменида» в тело последовательно и методично развернутого учения.

Однако в культуре восточного христианства И. Экхарта интересовала не только линия Ареопагита и его греческих толкователей, но и традиция практической аскезы. Недаром в проп. 109 (Pf.), 110 (Pf.) он упоминает имена и приводит примеры из житий Антония, Макария, Арсения, Нестора, цитирует слова Исаака о плаче, молитве, используя, в частности, сведения, почерпнутые из «Жизни пустынных отцов» Руфина, из «Жизнеописания отцов» и сочинения «О знаменитых мужах» Иеронима. Осуществляя окормление женских общин, бродячих бегинок и монастырей юга немецкоязычного региона, И. Экхарт во многом опирался на ту древнюю аскетическую традицию, к которой тоже, хотя и в несколько расширенном значении, прилагается название «исихазм» (сам термин «ἰσυχία» возник в IV в.). У Экхарта можно найти рассуждения о сидячей молитвенной позе (проп. 90), роли сердца в физической и духовной жизни человека (проп.14, 71, 81, 82, 99), опрощении, внутреннем единении, хранения ума и отсечения помыслов (проп.5а, 19, 33, 34, 69, 72, 81, 86;. 1 (Pf), 2 (Pf.)⁵⁴. Несмотря на то, что эти рассуждения не обобщены в цельное аскетическое учение, уже их наличие недвусмысленно свидетельствует о восточных симпатиях немецкого мистика.

В этих симпатиях И. Экхарт не был одинок. В его окружении осуществлялся активный перевод классики восточно-христианской мистико-аскетической литературы, прежде всего, творений Исаака и Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, проповедей Иоанна Златоуста (Экхарту были известны только евангельские толкования последнего). Переводы делались с греческого языка на латынь, далее – на немецкий, голландский. Но особенно широко переводческая деятельность развернулась уже после кончины И. Экхарта, в сер. – 2 пол. XIV в., в окружении мистиков следующего поколения: И. Таулера и Г. Сузо. Сузо, например, всю жизнь почитал египетского аскета IV–V вв. Арсения Великого, которого называл не иначе, как «*summus philosophus Arsenius*»⁵⁵... Труды ранее не известных авторов переводились монахами (доминиканцами и францисканцами), получившими ученые степени в Парижском университете. Совместное чтение вслух во время монастырских коллаций, перемежалось с медитацией, беседой, молитвой, аскетическим упражнением. Если на рубеже XIII – XIV вв. восточно-христианская мистико-аскетическая литература была представлена в произведениях немецких монахов (в том числе у Экхарта) главным образом краткими выдержками: цитатами и пересказами фрагментов, то несколько десятилетий спустя с нею знакомилась уже по полным переводам и сборникам текстов... Впоследствии живой интерес к восточной аскезе перешел от рейнской мистики к «*devotio moderna*». У Геерта Гроте мы найдем множество рассуждений о молитвенной позе и дыхательной технике, сопоставимой с афонской.

б) Проблемы интерпретации

Нельзя полагать, что сравнение богословских идей Экхарта и Паламы представляет собой исследование, по существу факультативное и дополняющее изучение тех и других по отдельности. Нет, такое сравнение должно с самого начала придавать особенное качество анализу текстов двух современников. Указание на общее сходство различающихся в частностях явлений размещает эти явления *на новом эпистемологическом фоне*, каковым становится каждое из них друг по отношению к другу. Это касается, прежде всего, экхартовской и паламитской риторики и стилистики (процессы субстантивации), а также вопросов более высокого теоретического уровня. – Если, скажем, многие вопросы теории «энергий» решаются в рамках теории «духовных совершенств» несколько отличным образом, то само наличие альтернативных решений, позволяя взглянуть со стороны на хорошо знакомые построения, существенно углубляет уровень анализа, передвигает его в другой горизонт. – В новой системе сопоставлений подвергается пересмотру то, что не осознавалось проблемой, принималось как данность в закрытой системе того или иного учения. Только в этом случае возможно обновление знания, ревизия устоявшихся представлений, заключающаяся в их переводе из разряда общих мест, аксиом в разряд проблем и требующих обновленного доказательства теорем. Такой подход поможет прорваться за пределы «дурного» понятийного космоса, в сторону которого зачастую имеют склонность

⁵⁴ О молитвенном опыте Экхарта см.: Löser Fr. *Oratio est cum deo confabulatio. Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis // Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen, 2000. – S. 283–316.*

⁵⁵ Ср.: Seuse H. *Seuses Leben. I, Kap. 14: «do nam er in siner betrachtunge drie meister... und daz waren die lieben heiligen: unse vater Dominicus, sant Arsenius und sant Bernhart» // Bihlmeyer, S. 38, 6–9. (Seuse H. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907.)*

видоизменяться гуманитарные дисциплины – особенно же, если их возвращают, оберегая от вторжения извне и переопределения, те или иные авторитеты, созданные ими и поддерживаемые ортодоксией институции.

Это, собственно говоря, и есть практикуемый в предлагаемой работе метод толкования литературно-философских наследий афонского исихаста и рейнского мистика. Внутреннее родство доктрин Гр. Паламы и И. Экхарта, их глубокая укорененность в неоплатоновской традиции позволяют использовать связанные с Паламой разработки русской богословской школы в Париже применительно к творчеству Экхарта. Здесь существует глубокое согласие, изоморфизм метода исследования, воспитанного на восточно-европейском неоплатонизме, в его паламитском изводе, и предмета исследования, учения И. Экхарта, уходящего корнями в неоплатонизм западно-европейский. Лишь такой подход даст возможность состояться самостоятельной российской науке об Экхарте и не позволит ей стать производным от западноевропейского, прежде всего, немецкого экхартоведения. – С другой стороны, этот подход поможет сдвинуть «с мертвой точки» изучение наследия Гр. Паламы. Несмотря на продолжающиеся перевод его сочинений, сбор, описание фактов его биографии, уточнение культурно-исторического контекста его деятельности, интерпретация паламитского учения об энергиях остается в целом и в частности именно такой, какой была предложена полвека назад в монографии о. И. Мейендорфа. Ибо вопрос интерпретации есть не что иное, как вопрос принятия того или другого предустановленного языка описания, способного к самоактуализации по мере привлечения фактов и интегрирующегося в предсказуемые конфигурации выводов... Мы не ставили перед собою цели придти к выводам, отличным от итоговых выводов о. Мейендорфа. Наша, построенная на сопоставлении сильная позиция гораздо амбициозней. Она позволяет разложить и аннигилировать каждый из первичных элементов его (по существу же официально-церковного) языка описания с тем, чтобы выйти из плоскости этого языка и перейти в пространство герменевтики, построенной совсем на других основаниях (см. ниже).

Список литературы

1. Bach J. Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation. Fr. / M., 1964 (Nachdruck). Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. 1. Aalen, 1962 (Nachdruck). Ruh K. Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. München, 1989. Idem. Geschichte der abendländischen Mystik: in 4 Bd. München, 1996. Bd. 3. S. 282–289.
2. Beierwaltes W. Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren. Fr. / M., 2007.
3. Gilson E. Préface // Lossky V.N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. P. 10.
4. Günther H.Ch. Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext. Leiden, Boston, 2007.
5. Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. London, 1939. Idem. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. Millwood (New York), London, Nendeln (Liechtenstein), 1982.
6. Meister Eckhart. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1 // DW V, S. 9, 4–20. (Meister Eckhart. Die deutschen Werke: in 5 Bd. / Hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart, 1936–2003.)
7. Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 36: «processus» // LW II, S. 43, 4. Idem. Expositio Libri Sapientiae. P. 283: «[formalis] productio, [formalis] emanatio» // LW II, S. 615, 12–616, 2. Idem. Liber Paraboliarum Genesis. P. 150: «irradiatio» // LW I, 620, 9–621, 2. Idem. Predigt 50: «üzganc» // Pf. S. 167, 14. Idem. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 2: «üzvluz» // DW V, S. 41, 11. Idem. Predigt 7: «üzbruch» // DW I, S. 121, 5. Idem. Predigt 18: «üzsmelzen» (Бог источается (üzsmilzet) и сообщает (gemeinet sich) Себя всякой твари) // DW I, S. 302, 2–3. Ср. однокоренные образования: Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1: «invluz» (вливание) // DW V, S. 12, 20; Kap. 2: «durchvluz» (переливание [через границы]) // DW V, S. 29, 5.
8. Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 14–22 // LW III, S. 13, 4–19, 2.
9. Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 14 // LW III, S. 13, 4–5.
10. Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. III, cap. 52 // Buxtorf, p. 523–524. (Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. In linguam Latinam conversus à J. Buxtorfio. Basileae, 1629.) Цитируется в: Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 277 // LW II, S. 223, 7–11.
11. Théry G. Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la sagesse // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. 1928. Vol. 3. P. 364–382.
12. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ θεϊῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 37 // Χρήστου, Τ. II, p. 122–123.
13. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων. II, cap. 3, p. 31 // Meyendorff, p. 449, 15–19.

14. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων. III, cap. 2, p. 20 // Meyendorff, p. 679, 1–9. (Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959. Цитация по: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих / Пер., сопр. ст. и коммент. В. Вениаминова. М., 1995. С. 322.)
15. Архимандрит Киприан (Керн). Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль. Труды православного богословского института в Париже. 1942. Вып. IV. С. 102–131.
16. Биbihин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004.
17. Острогорский Г.А. Афонские исихасты и их противники. К истории поздневизантийской культуры // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. – С. 369.
18. Панофски Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992.
19. Реутин М.Ю. Образ человека в творчестве Иоанна Экхарта. Теория экстаза // Россия XXI. М., 2010. Вып. 3. С. 146–167.
20. Реутин М.Ю. Поэтика гипотезы. Традиция платоновского «Парменида» в творчестве Майстера Экхарта // Arbor mundi. М., 2010. № 16. – С. 28–48.
21. Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследие // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. П., М., 2007. № 51. – С. 132–133.

CHRISTIAN NEOPLATONISM OF THE XIVTH CENTURY. THE ANTHROPOLOGY AND THE THEORIES OF THE ECSTASY OF J. ECKHART AND G. PALAMAS. ARTICLE 3

M.Y. REUTIN

*Institute of high
humanitarian studies
Russian State
Humanitarian University*

e-mail: mreutin@mail.ru

This article introduces to the theological theory of ecstasy of the great German and Byzantine mystics J. Eckhart and G. Palamas. It is divided into two chapters. The first of them is an overview of several fundamental positions of the mystical anthropology developed by J. Eckhart and G. Palamas in the Latin and Greek treatises. The second chapter is a description of their mystical experiences, that have in the author's view a lot of common traits. The text completes the series of the articles of M. Reutin published in the last issues of the magazine "Russia XXI".

Key words: Christian neoplatonism, emanationism, the theory of ecstasy, criteria of mystical experience.