

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*

Глава третья Ego sum qui sum [Я есмь Сущий]

5. «Я жив, потому что я жив»

Полное возвращение к собственной сущности есть интеллектуальное действие, согласно «*Liber de causis*» [«Книге о причинах»]⁵⁶: *Omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam reditione completa* [«Всякий знающий свою сущность возвращается к сущности в полном возвращении»]. В связи с этим утверждением Мейстер Экхарт замечает: *Ait autem signanter “completa”, quia ubicumque sistit reditio ad se, ibi sistit et cognitio, quia ibidem mox subintrat et manet alienum et per se consequens incognitum* [«А то, что “в полном”, ясно говорится потому, что везде, где имеет место возвращение к себе, имеет место и познание, ибо там же тотчас входит и пребывает чуждое и само по себе идущее следом непознанное»]⁵⁷. Это означает, что в акте полного постижения ум и умопостигаемое должны быть совершенно тождественными. Аристотель называет такой субсистирующий в себе акт «Жизнью» в преимущественном смысле и дает своему Богу имя «вечного, наилучшего живого существа»⁵⁸.

* Продолжение; начало см.: «БТ», № 38, 39.

⁵⁶ Комментарий на § 15 (см. выше, прим. 39): «*Quod est quia scientia non est nisi actio intelligibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam ex eo et ad eam – est ex eo quia est sciens, et ad eam quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia eat scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam, etc.*» («Так происходит потому, что знание есть не что иное, как интеллигибельная деятельность. Следовательно, когда знающий знает свою сущность, тогда он возвращается через свое интеллигибельное действие к своей сущности. И это так только потому, что знающий и знаемое суть одна вещь, ибо знание знающего свою сущность идет от него и к ней: от него, потому что он – знающий, и к ней, потому что она – знаемое. Так происходит потому, что, поскольку знание есть знание знающего, и знающий знает свою сущность, его действие возвращает его к своей сущности, и т. д.»).

⁵⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 186, n. 222.

⁵⁸ *Метафизика* XII, 1072 b 26–30. – Averroes, In XII Metaph. (Venetiis 1552), f^o 151^{va}, ll. 42–51: «*Deinde dicit: Et habet vitam, quia actio intellectus est vita. Id est: et dicitur de eo vita.*

Эти выражения, развивающие в аристотелевском смысле «мыслящего себя мышления» тему, набросанную в «Софисте», где Платон попытался соединить ум и жизнь с бытием (248e – 249a), и подхваченную Плотиним, были отнесены к Уму (νοῦς), который наделяет субсистентностью Бытие, мысля его, и субсистирует, принимая от Бытия мышление и существование (*Enn.* V, 1, 4). Едино-множественная жизнь второй платиновской ипостаси, «постыжающая всякую прочую жизнь» (*Enn.* VI, 7, 15)⁵⁹, более изобильная, чем жизнь аристотелевского Перводвигателя, есть не истинное тождество познающего и познаваемого, а выход к пределу их отождествления⁶⁰. В традиции, сохраняющей апофатическое превосходство Единого над Бытием и Умом, иначе и быть не могло. Мейстер Экхарт воспримет это понятие Жизни, приписываемой божественному Уму, из иных источников: он почерпнет его как у Аристотеля и его комментаторов, Аверроэса и св. Фомы, так и у Прокла⁶¹ и «*Liber de causis*»⁶². К этому следует добавить авторитетное свидетельство Писания: *Quod factum est in ipso vita erat* (Ин 1, 4)*, и его истолкование у св. Августина, где приводится пример с *arca in anima artificis* [«ковчегом в душе ремесленника»]⁶³. Сплавленные вместе и преображенные, эти вероучительные элементы вольются в ту идею жизненной спонтанности, которая у богослова из Тюрингии будет характеризовать его концепцию внутренней активности Единого, являющей тождество Бытия: Бытия в возвращении божественного Ума к собственной Сущности. Так «Жизнь живущая» в преимущественном смысле станет ответом на принцип *Sum qui sum* [«Есмь тот, кто есмь»].

Понятие Жизни у Мейстера Экхарта вводит нас во внутритроичную реальность, которая превыше тварного бытия, никогда не бывающего подлинной «жизнью». «Жизнь означает своего рода высвобождение (*exseritionem*), в

Нос enim nomine, scilicet “vita”, dicitur de comprehensione. Et cum actio intellectus est comprehensio, ergo actio intellectus est vita. Deinde dicit: et ille est intellectus per se, et habet vitam nobilem, id est et cum intellectus est unus, et cum actio eius est vita, illud igitur, quod intelligens est quia intelligit se, non quia intelligit aliud, illud est vivum, quod habet vitam in fine nobilitatis. Et ideo vita et scientia proprie dicuntur de eo (Commentum 39)» («Далее, он [Аристотель] говорит: “И обладает жизнью, ибо деятельность ума – это жизнь”, иначе говоря, и называет Его жизнью. Ибо этим именем, то есть “жизнью”, называется постижение. И коль скоро деятельность ума есть постижение, стало быть, деятельность ума есть жизнь. Далее, он говорит: “И Он есть ум сам по себе и обладает наилучшей жизнью”, иначе говоря, поскольку ум един, и деятельность его есть жизнь, постольку то, что мыслит, мысля себя, а не иное, живо и обладает предельно совершенной жизнью. И поэтому жизнь и знание в собственном смысле сказываются о Нем (комментарий 39)». – Ср. Saint Thomas. In XII Metaph., lectio VIII; I, q. 18, a. 3.

⁵⁹ *Enn.* VI, 15 (ed. Belles Lettres, VI. P. 86).

⁶⁰ *M. de Gandillac.* La Sagesse de Plotin. P. 136.

⁶¹ *Eléments de Théologie*, § 188 (comment.): ζῷη γὰρ ἡ γνῶσις, καὶ τὸ γνῶστικόν, ἢ τοιοῦτον, ζῆ («Ибо знание есть жизнь, и познающее, как таковое, живет») (ed. Dodds. P. 164, II. 12–13). В §§ 101 и 102 Прокл разделяет Жизнь и Ум, но в § 103 определяет модусы взаимной причастности трех «триад»: Бытия, Жизни и Ума (ed. Dodds. PP. 90–92).

⁶² § 12 (Steele. PP. 171–172; Vardenh., § 11. P. 175). – Речь идет о теории присутствия трех «Первых» друг в друге, согласной с принципами, заявленными в § 103 сочинения Прокла (см. предыдущее примечание).

* «Сотворенное в Нем было жизнью». В синод. пер.: «В Нем была жизнь». – *Прим. перев.*

⁶³ *In Evang. Iohan.*, tr. 1, nn. 16–17; PL 35, col. 1387.

котором вещь, возрастая в себе самой, сначала изливается в себя целиком – все, что в ней, во все, что в ней, – прежде чем излиться и извергнуться вовне. Вот почему эманация Лиц в Боге есть основание творения и предшествует ему»⁶⁴. Все то, что каким бы то ни было образом возникло или было произведено, «было жизнью» в Боге⁶⁵, иначе говоря – «безначальным началом», ибо все живущее, в собственном смысле этого слова, не принимает начала своей активности извне, как это бывает с чем-то «иным»⁶⁶. Живое есть то, что само себя движет, то, что включает начало своего движения внутри самого себя⁶⁷. Тварь не живет в собственном смысле, потому что зависит от предшествующей и высшей производящей причины, а также потому, что не является целевой причиной самой себя, но устремляется к цели, которая для нее остается внешней. Стало быть, один лишь Бог, будучи последней целью и первым двигателем, живет и есть Жизнь⁶⁸.

⁶⁴ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 22, n. 16 (ср. 1, p. 99): *In ipso vita erat: vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quolibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est, quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis. Sic enim Ioh 1: In principio erat verbum, et post demum: omnia per ipsum facta sunt* («В Нем была жизнь [Ин. 1, 4]. Жизнь же означает своего рода высвобождение, в котором вещь, возрастая в себе самой, сначала изливается в себя целиком – все, что в ней, во все, что в ней, – прежде чем излиться и извергнуться вовне. Вот почему эманация Лиц в Боге есть основание творения и предшествует ему. Ибо сказано в книге Иоанна, 1: *В начале было Слово*», и потом еще: *Все чрез Него начало быть*). – Ср. *Op. serm.*, С., f. 161^{rb}, ll. 7–10: *Acsi ymagineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, necdum cointellecta ebulitione* («И если бы ты вообразил, что вещь из самой себя возрастает и изливается в саму себя, в доселе не мыслимом излиянии»).

⁶⁵ После св. Августина (см. прим. 63) у латинских экзегетов Средневековья стало общепринятым именно так читать это место из пролога к Евангелию Иоанна (1, 4). *Exp. in Sap.* (in *Archives...*, III, p. 345): *signanter et subtiliter dictum est: Quod factum est in ipso vita erat. Ioh. 1; quasi dicat: ipsum factum a Deo, quod est quidem in se ipso, in Deo vita erat; et est vita, increabile, sicut Deus ipse increabilis* («Точно и тонко сказано: *Ставшее в нем было жизнью*, Ин. 1; как если бы было сказано: само ставшее от Бога, хотя и пребывает в себе самом, в Боге было жизнью и есть жизнь – нетварная, как нетварен сам Бог»). Ср. Saint Thomas, I, q. 19, a. 1, *Sed contra*.

⁶⁶ *Exp. in Io.*, LW III, p. 16, n. 19: *Quod factum est, sive productum quocumque modo productionis, in ipso vita erat, id est «principium sine principio»*. Hoc enim proprie vivit quod est sine principio. Nam omne habens principium operationis suae ab alio, ut aliud, non proprie vivit («*Ставшее*, то есть произведенное любым способом производства, *было в Нем жизнью*, то есть “безначальным началом”. Ибо то в собственном смысле живет, что не имеет начала. В самом деле, все то, что имеет начало своего действия от другого, поскольку оно другое, в собственном смысле не живет»).

⁶⁷ Ср. Saint Thomas, *Super III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1; I, q. 18, a. 1; *Contra gentiles*, I, qq. 97–98.

⁶⁸ *Exp. in Io.*, LW III, p. 51, n. 62: *sciendum quod vivum dicitur sive vivens omne quod ex se ipso vel a principio intra et in ipso movetur. Quod autem non movetur nisi ab alio extra, vivum non est nec dicitur. Ex quo patet quod proprie non vivit omne quod habet efficiens ante se et supra se, sive finem extra se et aliud a se. Tale est autem omne creatum. Solus Deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est* («Надлежит знать, что живым, или живущим, называется все то, что движется из себя самого или благодаря началу внутри себя самого. То же, что движется лишь благодаря иному, внешнему, не живо и не называется живым. Отсюда ясно, что в собственном смысле не живет все то, что имеет производящую причину прежде себя и превыше себя, либо целевую причину вне себя и отличную от себя. Но именно таково все тварное. Один лишь Бог, будучи последней целью и первым двигателем, живет и есть жизнь»). – Ср. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV. P. 281 s.

Vivere est ab intra, ex nobis, ex nostro [«Жить – изнутри, из нас, из нашего»]⁶⁹. Вербальная форма «жить» более, нежели существительное «жизнь», отвечает мысли Мейстера Экхарта, которую привлекает спонтанность движения, ускользающего от определений и от любых концептуальных фиксаций. Кроме того, немецкое *Leben* [жить; жизнь], подобно латинскому *esse*, представляет собой отглагольное имя. Таким образом, оно прежде всего выражает действие и тем более сближается с «бытием», что акт жизни не определен никакой внешней причиной или целью. «Жить» – значит свободно изливаться, не будучи обязанным отвечать на вопрос, *quare* – почему⁷⁰. «Вы могли бы тысячу лет спрашивать Жизнь: “Почему ты живешь?”; она неизменно будет отвечать: “Я живу, потому что живу”. Причина этого – в том, что Жизнь живет из своей собственной глубины и проистекает из своего собственного бытия. Именно поэтому она живет, не спрашивая, почему, ибо она живет только в самой себе»⁷¹. Это удвоение – «Я живу, потому что живу» – присоединяется к другим сдвоенным выражениям, дабы явить «сердцевину утвержденного Бытия», возвращение к самому себе, в котором Сущность, как бы «растворенная»⁷² в действии, «кипит»⁷³ во внутренней плодотворности

⁶⁹ Латинская проповедь VI, 2: LW IV. P. 58, n. 59.

⁷⁰ *Ibidem*: *Nos solum non habet quare sicut nec vivere, sed propter se ipsum, sui gratia, liberum* («Это одно не имеет причины, чтобы жить или не жить, но живет, свободное, через самого себя и благодаря себе»). – В этом отрывке речь идет об освящающей благодати, в которой для Мейстера Экхарта соединяются понятия *vivere* [жить] и *esse* [быть].

⁷¹ Немецкая проповедь 5 b: DW I. PP. 91–92 (мы цитируем этот отрывок во французском переводе по изд. Aubier, p. 144). Отметим выражения: «*ane warumbe*» («беспричинно») и «*ich lebe dar umbe daz ich lebe*» («Я живу, потому что живу»). – Ср. Немецкая проповедь 5 a, *ibid.*, PP. 80–81.

⁷² Метафора растворения (подобно метафоре кипения, см. следующее примечание) связывается у Мейстера Экхарта с динамичным проявлением тождества Бытия в рефлексивной деятельности божественного Ума. В частности, она должна прилагаться, в случае *iustitia* [праведности] и *iustus* [праведника], к обращению конкретного в абстрактное, частного к причастуемому. – *Exp. in Ex.*, LW II, p. 21, n. 16: *In se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens* («В себе бурлящий, в себе самом и в себя самого растворимый и кипящий») (см. выше, гл. 2, прим. 107). *Lib. Parabol. Genes.*, C., f. 35^{vb}, ll. 24–29: *Iustitia loquendo iustificat, iustus audiendo iustitiam iustificatur, gignitur iustus, fit filius iustitie, amisso omni quod non iustum est in se ipso, et, liquefacto, transformatur in iustitiam et conformatur*, Cant. 5^o: *Anima mea liquefacta est, ut (locutus est) dilectus* («Праведность, говоря, оправдывает; праведный, слушая праведность, оправдывается, рождается праведным, становится сыном праведности, утрачивая все, что не праведно в нем самом, и, растворяясь, преобразуется в праведность и укрепляется в ней; Песнь Песней, 5: *Душа моя растворилась, когда (говорил) возлюбленный*» [Песнь Песней, 5, 6; в синод. пер.: «Души во мне не стало, когда он говорил». – Прим. перев.]. – Если метафора растворения идет от Песни Песней (подобно *osculum* [поцелую] и другим выражениям, применяемым в отношении праведности и праведного, см. гл. 3, прим. 51), мы вправе предположить наличие в мысли Мейстера Экхарта тесной связи между отождествлением конкретного и абстрактного и мистикой обоживающего единения.

⁷³ Образ «кипения», который мы неоднократно встречали у Мейстера Экхарта, выражает внутреннюю деятельность Единого, его тождество с *omnia* [всем] в жизни и Уме Бога. Это выражение не было изобретено Экхартом, потому что оно встречается у Дитриха Фрейбергского, где прилагается также к внутренней интеллектуальной активности отделенных субстанций: активности, которую нельзя назвать «деятельностью» в собственном смысле, хотя она и изливается вовне как причинность. Процитируем этот отрывок из *Tractatus de intellectu et intelligibili* [«Трактата об интеллекте и интеллигибельном»], I, 8, опубликованного Э. Кребсом в монографии: *E. Krebs. Meister Dietrich (Theodo-*

Единого, в «Жизни» божественного Ума, свободного от всякой причинности и от всякого определяющего основания.

Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine [«Бог есть безначальное начало, неизменное изменение, бесцельная цель»]. Этот тезис (VII) из «Книги двадцати четырех философов»⁷⁴ прекрасно соответствует тому, что Мейстер Экхарт называет Жизнью или Жить: актуальности Бытия, которое рождает (или, вернее, рождается) помимо какой-либо причинной взаимозависимости, производящей или целевой, между рожденным и началом рождения. Это нетварный мир, мир внутреннего творения или до-тварной Премудрости, мир, спонтанно рождающийся в божественной мысли, независимо ни от какой внешней причинности, способной воздействовать лишь на становление, на *fieri*, но не на *esse* в собственном

ricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (in: *Beitrag...*, V, fasc. 5–6, Munster 1906), SS. 129+–130+: Similiter se habet in substantiis separatis, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu, et in hoc consistit quaedam ebullitio talis substantiae in aliud extra in causando, sicut supra inductum est de Proclo... Dico autem actio et activa extenso nomine actionis pro quadam ebullitione habente modum actionis, sicut etiam in corporalibus dictum est, scilicet quod in eis est quaedam ebullitio, non tamen actio proprie, inquantum est intra substantiam talis corporis («Сходным образом оно [кипение] имеется в отделенных субстанциях, каковые суть по своей сущности умы, вечно пребывающие в акте. И в этом заключается некое изливание такой субстанции вовне, в иное, через причинение, как выше было выведено из Прокла... Я говорю “деятельность” и “деятельный”, употребляя имя деятельности в расширенном смысле для обозначения некоего изливания, обладающего модусом деятельности, как было сказано и в отношении телесных вещей. А именно, что в них имеется некое кипение, однако не деятельность в собственном смысле, поскольку она пребывает внутри субстанции такого тела»). – Ср. *ibidem*, cap. 9, выраженное «внутреннее переливание», употребленное Экхартом в том же самом контексте (см. *выше*, прим. 107 и 110; см. *ниже*, прим. 81). – Образ «кипения» встречается также у Бертольда из Моосбурга, который, возможно, был учеником Мейстера Дитриха. Отметим одно любопытное место из пролога к его обширному Комментарию на «Первоосновы теологии» Прокла, где Бертольд, в противоположность Дитриху и Экхарту, прилагает образ «кипения» к объекту «физического» познания, а именно, к бытию форм в материи, подлежащих вечному изменению (Codd. Oxf., Balliol 224^b, f. 4^v et at. Lat. 2192, f. 3^{va}): *Forme autem in materia existentes continue tremunt, tanquam in eurippo, hoc est in ebullitione, sint. Eurippus enim ebullitio maris est sursum et deorsum vertens. Et ideo de eis nihil certum, nihil stabile concipi potest. Propter quod de eis non potest esse nisi opinio et nihil de eis sciri potest, sicut dixit Eraclitus («Формы же, существующие в материи, непрерывно сотрясаются, словно пребывают в узком проливе Эврипе (латинское eurip(r)us – транскрипция греч. Εὐρίπλος – Эврип, бурный пролив между Эвбеей и беотийско-аттическим побережьем; его вечное волнение объяснялось тем, что он семь раз в день менял свое течение. – Прим. ред.), то есть в бурлении. В самом деле, Эврип – это бурление моря, мятущегося вверх и вниз. И поэтому о них нельзя помыслить ничего достоверного, ничего постоянного. Вот почему о них возможно только мнение и невозможно никакое знание, как сказал Гераклит»).* – Мы не нашли в средневековых переводах Прокла (этого общего источника трех немецких доминиканцев) выражений *bullitio* [кипение, бурление] или *ebullitio* [кипение; изливание]. Пока не обнаружено других источников, можно предположить, что эта метафора – и, прежде всего, ее приложение к интеллекту – принадлежит Дитриху Фрейбергскому. Мейстер Экхарт, видимо, нашел ее у своего немецкого собрата и переосмыслил ее, проведя различие между *bullitio* (внутренней деятельностью, в рождении-исхождении Лиц и порождении вечных «идей») и *ebullitio* (той же деятельностью Ума, взятой в отношении *ad extra*, в творении).

⁷⁴ См.: ed. Cl. Baumecker, in: *Beitrag...*, XXV, S. 209.

смысле⁷⁵. Деятель, который действует внешним образом, как производящая или целевая причина, действует не в тождестве бытия, не в «беспричинном» жизненном кипении. Вместо того чтобы рождать самого себя в тождестве, он рождает лишь «подобное» себе в инаковости и численном различии, сообщая ему форму сообразно его собственному роду⁷⁶. Напротив, во внутреннем рождении, где нет иного начала действия, кроме Единого, «безначального Начала», где наделяющая *esse* [бытием] форма превосходит любые роды и есть не что иное, как само *esse*⁷⁷, тождественное сущности, – в этом внутреннем рождении исключено любое численное различие, связанное с «подобным». «Отсюда следует, что в божественных Лицах эманация есть некое формальное изливание, и поэтому три Лица в простом и абсолютном смысле суть одно»⁷⁸. Таким образом, различие между Лицами чуждо числа, которое появляется лишь вне Единого, во внешнем творении, где Бог предстает как Причина своих тварных следствий, «подобных» Первоначалу, но никогда не тождественных Ему.

⁷⁵ *Exp. in Io.*, С., f. 108^{vb}, ll. 14–18: *Mundus absolutus ab omni quod extra est, puta efficiens et finis. Nec enim sunt cause extrinsece secundum genus suum et non habent causalitatem super esse illud, tantum super fieri proprie. Propter quod producant non se ipsum sed similem, formam dando secundum genus suum* («...мир, независимый ни от чего внешнего, то есть от производящей и целевой причин. Ибо они суть внешние причины по своему роду и не оказывают причинного воздействия на это бытие, но только на становление в собственном смысле. Поэтому они производят не само свое бытие, а подобное, придавая ему форму сообразно своему роду»).

⁷⁶ Здесь Мейстер Экхарт прежде всего думает о тварных соименных деятелях, которые входят в тот же род, что и производимые ими следствия, или имеют ту же материю. Но эта характеристика инаковости с тем большим основанием приложима к аналогической причинности божественной производящей причины. Одна лишь «формальная эманация» еще не заключает в себе никакой инаковости. Ср. *ibidem*, ll. 31–34: ... *in formali emanatione producens et productum sunt unum in substantia, similiter in esse, vivere et intelligere et operari. Secus autem se habet de productione creaturarum sive a Deo, sive inter se ab invicem* («... в формальной эманации производящее и произведенное суть одно по субстанции, а также, сходным образом, по бытию, жизни, постижению и действию. Совсем иначе, однако, обстоит дело в отношении того, как производятся творения, будь то от Бога или взаимно друг от друга»).

⁷⁷ *Ibidem*, ll. 10–14: *Secundum hoc exponi potest illud Eccl. 24, 10: ab initio et ante secula creata sum, id est ante quam secula crearentur, propter carentiam principii efficientis, – usque ad futurum seculum non desinam, propter carentiam finis, sive propter formam que dat esse et ipsa est esse* (Сообразно этому может быть истолкован стих Сир. 24, 10: *Прежде века от начала Он произвел меня*, то есть сотворена до того, как были сотворены века, благодаря отсутствию производящей причины, – и я не скончаюсь вовеки, благодаря отсутствию целевой причины, или благодаря форме, которая наделяет бытием и сама есть бытие).

⁷⁸ *Ibidem*, ll. 18–27: *Unum autem per se principiat et dat esse et principium est intra. Et propter hoc proprie non producit simile, sed unum et idem est ipsum. Simile enim aliquam alietatem et diversitatem includit numeralem, in uno autem nulla proprusus cadit diversitas. Hinc est quod tres persone sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis, creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis* (Единое же само по себе начальствует, и наделяет бытием, и есть внутреннее начало. И поэтому в собственном смысле оно не производит подобного, но есть одно и тождественное. В самом деле, подобное заключает в себе некоторую инаковость и численное различие, в едином же вовсе нет никакого различия. Поэтому три Лица в простом и абсолютном смысле суть одно. Творения же творятся по способу не формальной, а производящей и целевой причины. Поэтому творение не остается абсолютно единым, но есть единое во многом). – Там, где в манускрипте должно было бы говориться *bullitio*, стоит *ebullitio*: быть может, вследствие ошибки переписчика (см. прим. 73).

Когда Единое предстает исключительно как начало внутреннего действия, когда Бытие порождает само себя *sub ratione Unius* [с точки зрения Единого], нельзя говорить о «подобии», которое несовместимо с Единым, но можно говорить только об «Образе». Этот термин, поистине тринитарный у Мейстера Экхарта, прилагается прежде всего к Лицу Сына в Его отношении к Отцу (ср. Евр 1, 3)⁷⁹. Образ не мог бы располагаться в одном ряду (*non ponit in numerum*) с тем, образом чего он служит. В самом деле, речь идет не о двух разных субстанциях, но об «Одном в Другом», о своего рода взаимопроникновении в сущностном тождестве одной и той же субстанции: *Et Ego in Patre et Pater in Me* («Я в Отце, и Отец во Мне», Ин 14, 11)*. Такая «формальная зависимость» праведника от праведности, Сына от Отца представляет собой отношение, исключающее всякую чуждость, всякую инаковость⁸⁰, потому что образ, «говоря в собственном смысле, есть простое формальное истечение, переливание из цельной, чистой и обнаженной сущности». Мейстер Экхарт уточняет, что здесь он рассматривает бытие таким, каким оно является умозрению метафизика, то есть в абстрагировании от внешних причин – производящей и целевой, действию которых подлежат сущие, составляющие предмет физики⁸¹. Поскольку речь идет о природной эманации (*ab intimis* – из самой глубины), «в молчании и в исключении всего внешнего», она предстает как «некая жизнь»: *vita quaedam*, полнота деятельного бытия, которое, не производя никаких действий *ad extra* [вовне], действует в себе самом, в «кипании» (*bullitio*), предшествующем «излиянию» (*ebullitio*) за пределы самого себя⁸². Это жизненное истечение, где Образ, в собственном и в изначальном значении этого слова, есть Сын, по природе тождественный Отцу, возможно только в «умном естестве», допускающем полное возвращение к самому себе: «Тождественное остается тождественным

⁷⁹ См. рассуждения об образе в *Exp. in Io.*, LW III, pp. 19–21, nn. 23–27; *Serm. lat. Cuius est imago haec*, C., f. 161^{ra}, l. 29, – 161^{rb}, l. 41 (цитируется в следующих примечаниях).

* У Лосского указано: Ин 14, 10.

⁸⁰ *Op. serm.*, C., f. 161^{ra}, ll. 44–49: ...y-mago cum illo cuius est non ponit in numerum, nec sunt due substantie, sed est unum in altero: *et ego in patre et pater in me*. Rursus, iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi (... образ не полагается в один ряд с тем, образом чего он служит; и это не две субстанции, но одно в другом: *И Я в Отце, и Отец во Мне*. Опять же, праведный зависит от праведности формальной зависимостью, не как от внешнего, или от другого, внешнего себе, иного для себя, чуждого себе).

⁸¹ *Ibidem*, f. 161^{rb}, ll. 1–5: Nota quod y-mago proprie est emanatio simplex formalis, transfusiva totius essentie pure, nude, qualem considerat metaphysicus, circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt in consideratione nature phisice (Заметь, что образ в собственном смысле есть простое формальное истечение, переливание всецелой, чистой и обнаженной сущности, каковое рассматривает метафизик в отвлечении от производящей и целевой причин, под которые подпадают сущие в созерцании физической природы).

⁸² Продолжение того же текста, ll. 1–5: Est ergo y-mago emanatio ab intimis, in silentio et exclusione omnium forinseci, vita quaedam. Ac si y-magineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, nec dum cointellecta ebullitione (Следовательно, образ есть эманация изнутри, в молчании и в исключении всего внешнего: некая жизнь. Как если бы вещь возрастала в себе самой и кипела в себе самой, еще до того, как вместе с этим мыслится излияние). – Это одно из тех мест, где различие между *bullitio* и *ebullitio* у Мейстера Экхарта очевидно.

Самому себе»⁸³. Такова «первая ступень произведения к бытию»: произведения, которое представляет собой формальное истечение чистой природы, *a se ipso et de se ipso et in se ipso* [от себя, из себя и в себе], некое чисто интеллектуальное действие, без всякого содействия со стороны воли, без всякой цели⁸⁴. Это «формальное» истечение, или безначальное и бесцельное действие, есть «Жизнь», в собственном смысле подобающая «нетварному умному Живому»⁸⁵.

Можно было бы привести немало текстов Мейстера Экхарта, в которых *Vivere* [Жизнь], ускользающая от производящей и целевой причинности, предстает как первичное действие⁸⁶ явленного в Едином Бытия, как «нетварное и несотворимое» состояние всего того, что возвращается к себе в некоем формальном кипении, в своего рода возвратном и круговом движении. В нем все три термина – нерожденное, рожденное и исходящее от двух – соответствуют Трем божественным Лицам⁸⁷, в коих Сущность «переливается» Единым: *a se, de se et in se* [от себя, из себя и в себя]. Коль скоро *Vivum intellectuale* [умное Живое], со всеми подразумеваемыми в нем чертами тринитарного богословия, являет Мейстеру Экхарту тот аспект, в котором бытие составляет

⁸³ *Ibidem*, f. 161^{ra}, ll. 50–53: Septimo consequenter oportet quod in sola intellectuali natura sit ymago, ubi redit idem super se reditone completa et pariens cum parto sive prole est unum: idem in se altero et se alterum invenit in se altero (В-седьмых, следовательно, надлежит, чтобы образ пребывал в одной только умной природе, где тождественное возвращается к себе в полноте возвращения, и рождающее есть одно с рождаемым, или с потомством: одно и то же в себе другом, и находит себя другого в себе другом). – Ср. Алан Лилльский. *Reg. theol.*, I (in comm.): Sic de se gignit alterum se, id est Filium (Так из себя [Он] рождает другого себя, то есть Сына) (PL 210, col. 623); правило III (in comm.): ...vel in se alterum, id est in Filium, suum reflectit ardorem, id est Spiritum sanctum (... или в себя другого, то есть в Сына, обращает свой пыл, то есть Святого Духа) (*ib.*, col. 625). См. там же (col. 624) выражение «substantiam transfundit» («перелил субстанцию»), со ссылкой на Августина.

⁸⁴ *Ibidem*, f. 161^{rb}, ll. 10–16: est enim triplex gradus productionis in esse. Primus, de quo nunc dictum est, quo quid producit a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens, voluntate non cooperante, sed potius concomitante: eo siquidem bonum, quo sui diffusivum. Preterea, quomodo velle principiaret, fine nondum cointellecto? (В самом деле, есть три ступени произведения к бытию. Первая ступень, о которой теперь идет речь, – та, в которой нечто в формальном излипании производит чистую природу от себя, из себя и в себе, чему воля не содействует, но скорее сопутствует: производит, будучи благим постольку, поскольку изливает себя. Да и каким бы образом могла господствовать воля, коль скоро вместе с этим излипанием не мыслится цель?). – Вторая ступень произведения – *a se ipso* (от самого себя), но не *de se ipso* (из самого себя), следовательно, *de alio* (из иного) – соответствует целевой причине, то есть *factio* (деланию) (*ib.*, ll. 10–16). Третья ступень – произведение *a se ipso*, которое не есть ни *de se ipso*, ни *de alio*, но *de nihilo* (из ничего) – есть *creatio* (творение), которое подлежит производящей причинности (*ib.*, ll. 16–20).

⁸⁵ *Ibidem*, ll. 23–25: ymago proprie est tantum in vivo intellectuali increato, utpote circumscripto et non cointellecto efficiente et fine (Образ в собственном смысле есть только в живом и умном нетварном сущем, поскольку оно отсечено от производящей и целевой причин, а не мыслится вместе с ними). – Николай Кузанский дает схолию: Nota: solus Filius Dei est proprie ymago (Заметь: только Сын Божий есть образ в собственном смысле).

⁸⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 281: Vita ergo sive vivere est talis operatio, utpote non ab extra, sed ab intus et ab intimis procedens (Следовательно, жизнь, или жить, есть именно действие потому, что происходит не извне, а изнутри, из внутренней глубины). – Напротив, для Фомы Аквинского жизнь – не действие, а скорее модус бытия, который присущ субстанциям, способным приводить в движение самих себя. См.: I, q. 18, a. 2.

⁸⁷ *Ibidem*, III, pp. 348–349.

собственный предмет метафизики⁸⁸, не следует искать у тюрингского мистика четкого различения между естественным богословием и богооткровенными истинами. Та перспектива, в которой Экхарт предпочитает рассматривать бытие, претворит в метафизические утверждения тексты Писания, авторитетные богословские свидетельства *sancti et doctores nostri* [наших святых и учителей]; но эта же перспектива придаст характер тринитарного богословия умозрениям греческих, иудейских и арабских «философов». Так «языческие учителя» станут также свидетелями тайны христианской веры. Определение метафизики, данное Аристотелем, видевшем в ней науку о бытии, поскольку оно – бытие⁸⁹, должно было получить у Мейстера Экхарта богословский скрытый смысл. Он связывается для Экхарта с этим *inquantum* [поскольку], означающим «возврат бытия к самому себе», *sum qui sum*, круговое движение умной монады, рождающей монаду и «склоняющей» к самой себе свой пыл или свою любовь.

6. Предмет метафизики

В комментарии на книгу Премудрости Мейстер Экхарт дольше задерживается на понятии «бытия как такового», собственном предмете метафизики. Метафизик, как и математик, отмечает Экхарт, в своих определениях того, что есть сущее (*ens*), никогда не касается производящей и целевой причин. Дело в том, что вещь, взятая в ее чтойности (*quantum ad sui* “*quod quid est*”), не зависит ни от какой внешней причинности⁹⁰. Как говорит Авиценна, *Res illud quod est non habet ex alio* (То, чем является вещь, она имеет не от иного)⁹¹.

⁸⁸ См. выше, прим. 81–85.

⁸⁹ *Метафизика* Г, 1, 1003 а 21.

⁹⁰ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 338–339: *Secundo notandum est, quod res omnis, quantum ad sui “quod quid est”, non habet causam efficientem, nec finalem. Argumentum huius, quod metaphysicus considerans ens inquantum ens, similiter nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet aut diffinit per has causas. Hinc est quod Philosophus dicit, quod in mathematicis non est bonum, eo quod bonum est et finis idem* (Во-вторых, надлежит заметить, что никакая вещь в том, что касается ее «сути бытия», не имеет ни производящей, ни целевой причины. Это подтверждается тем, что ни метафизик, рассматривающий сущее как таковое, ни, сходным образом, математик ничего не доказывает, ничему не учит и ничто не определяет через эти причины. Вот почему Философ говорит, что в математике нет блага: ведь благо и цель – одно). – Ср. *Аристотель*. *Метафизика*, В, 2, 996 а, 22–35: благо и целевая причинность чужды математике. См. тексты Аристотеля и св. Фомы, сгруппированные о. Тери в примечаниях (*ib.*, pp. 339 ss.). В отношении метафизики у Аристотеля и в комментариях св. Фомы найти подтверждение труднее. Единственный текст Аквината, который цитируется у о. Тери, касается логики: *Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei, etc.* (Логик же рассматривает способ предикации, а не существование вещи, и т. д.) (In *Metaph.* VII, lect. XVII, цит. *ibid.*, p. 340, прим.). Тем не менее, можно указать на I, q. 82, а. 3, где св. Фома ссылается на Аристотеля (*Метаф.*, VI, 4, 1027b), говоря, что истинное и ложное пребывают в интеллекте, тогда как благо и зло суть в вещах. Мейстер Экхарт обращается к тому же месту из Аристотеля в «Парижском вопросе»: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (Тождественны ли в Боге бытие и мышление), LW V, p. 43, n. 7: *Bonum et malum sunt in rebus, et verum et falsum in anima* (Благо и зло суть в вещах, а истинное и ложное – в душе).

⁹¹ *Ibidem*, p. 340. Ср. *Lic. Parabol Gen.*, f. 27^{vb}, ll. 31–33, где приводится та же ссылка на Авиценну (см. этот же текст, цитируемый более пространно, на с. 207–208). – Авиценна, см. выше, прим. 10.

Таким образом, метафизик исследует сущностный аспект сущих, независимо от факта их существования, которым они обязаны действию некоторой производящей причины. Существует человек или нет, определение *homo est animal* [человек есть живое существо] остается истинным, потому что глагол *esse* выполняет здесь исключительно роль копулы, связки между субъектом и предикатом. Он являет связь терминов, но не предсказывает существования субъекту⁹². Иначе обстоит дело, когда интерес обращается на существование вещей, на их *ipsum esse* [само бытие], которое происходит от некоей внешней производящей причины и в то же время есть цель, по слову книги Премудрости: *Creavit enim Deus, ut essent omnia* (1, 14)*.

Несмотря на такое сведение метафизики к исследованию сущностного аспекта сущих, отвечающего их формальным дефинициям, до сих пор создавалось впечатление, что мысль Мейстера Экхарта следует здесь путем, предложенным св. Фомой Аквинским: путем реального различения между сущностью и существованием в тварных сущих. Тот факт, что тюрингский доминиканец хочет поставить метафизика в такую позицию по отношению к сущему, которая подобала бы скорее математику или логику, можно было бы объяснить, строго говоря, как оригинальный способ употребления терминов, «с риском оторваться от общепринятого языка», по выражению о. Тери⁹³. В самом деле, для Мейстера Экхарта, как и для св. Фомы, одна только формальная причинность не объясняет собственного существования тварной субстанции, если только эта субстанция не принимает некоего влияния со стороны божественной производящей причинности. Будучи «высшей внутри субстанции в собственном формальном порядке», форма «не имеет формальной причины своего бытия в качестве формы». То, что добавляется к форме, дабы тварная субстанция сделалась актуально существующей, «будет, стало быть, уже бытием не формального, а, если можно так сказать, экзистенциального порядка: *habet tamen causam influentem ei esse* [имеет, однако, причину, вливающую в нее бытие]»⁹⁴. Если таков смысл томистской дистрикции, она предполагает первенство экзистенциального порядка перед сущностным в тварных сущих. *Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* [Поэтому само бытие есть актуальность всех вещей, и даже самих форм]⁹⁵. Мейстер Экхарт часто повторяет эту томистскую формулировку⁹⁶. Тем не менее мы вправе спросить себя, означает ли *ipsum esse* для немецкого доминиканца то же самое, что для великого богослова его Ордена⁹⁷.

⁹² *Ibidem*, pp. 340–341. Ср. *Tabula prologorum* in *Op. tripart.*, LW I, pp. 131–132, n. 3.

* Синод. пер.: «ибо Он создал все для бытия». – *Прим. перев.*

⁹³ *Ibidem*, p. 344, прим.

⁹⁴ E. Gilson. *L'être et l'essence* (Vrin 1948), p. 101.

⁹⁵ I, q. 4, a. 1, ad 3.

⁹⁶ Например, в *Prol. gen.* in *Op. tripart.*, LW I, p. 153, n. 8 (ср. *ibid.*, p. 37), и в OL II, p. 9, ll. 1–2. *Actes du proces de Cologne*, ed. Thery, in *Archives...*, I, pp. 171 и 193.

⁹⁷ См. в этой связи совершенно справедливые замечания Muller-Thym'a (*The University of Being...*, pp. 82–83). Мы не думаем, однако, что проводимое автором сближение между Мейстером Экхартом и Альбертом Великим удачно. Согласно Маллеру-Тиму, Бог у Мейстера Экхарта есть не только *esse absolutum* [абсолютное бытие], но и *esse formaliter inhaerens* [бытие, формально пребывающее в ином], подобно тому, как душа в доктрине Альберта представляет собой субсистенцию как таковую и, в то же время, форму тела,

Как мы уже отмечали выше⁹⁸, когда Мейстер Экхарт различает сущность и *esse* в тварных сущих, он не выявляет одновременно их экзистенциального единства, а скорее разделяет их, словно водонепроницаемой перегородкой. К этому следует добавить другое наблюдение относительно природы *esse ab alio* [бытия от иного]. Не создается впечатления, что это «внутреннее» и «тайное» присутствие *esse*, которое Экхарт обнаруживает в творениях – и главным образом в тайных глубинах человека, – в точности соответствует тому, что св. Фома называл «актом существования» тварной сущности. Чаще всего речь идет о внутреннем присутствии Первой причины или ее действия, присутствии «более внутреннем», чем тварная сущность, притом что тварь, как таковая, всегда внеположна Богу. Таким образом, *ipsum esse*, которым творение обладает *ab alio*, предстает как «внутреннее», скрытое в глубинах, трансцендентных тварной сущности – постольку, поскольку Бог рассматривается как внешняя причина, трансцендентная твари. Быть «более внутренним», чем сущность, есть еще один способ остаться внешним для тварного сущего как такового. Эта интериоризованная трансцендентность означает нечто такое, при чем остается возможным противопоставление между внешним и внутренним, следствием и причиной, тварной потенциальностью и божественной актуальностью. Такая трансцендентность может иметь смысл только в перспективе присущей творениям двойственности, только в акустике *casus ab Uno* [отпадения от Единого], к которому Мейстер Экхарт относит стих Псалма 61: *Semel locutus est Deus, duo haec audivi* [Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это]⁹⁹. Интериоризация *esse ab alio* придает некоторую двусмысленность понятиям экстериорности и интериорности, этим противоположным терминам, оправданным только с ущербной точки зрения тварных сущих. Эта «внутренняя чуждость» *ipsum esse* позволяет также разглядеть абсолютную интериорность, уже перестающую быть «внутренней», поскольку она не противостоит тварной экстериорности: в «бесконечной умной сфере» центр божественного действия находится везде, а тварная окружность – нигде¹⁰⁰. Такова божественная точка зрения, перспектива, исключаящая двойственность. Чтобы мы могли обнаружить эту перспективу и усвоить ее себе, она побуждает нас познавать внешние следствия в интериорности причины, а не искать, наоборот, знания внешней причины в ее следствиях. Кроме того, коль скоро *effectus (extra-factus)*

которое она одушевляет, проникая в него. Тот параллелизм, который американский критик хочет установить между учением о бытии у Экхарта и учением о душе у Альберта, вынуждает его различать у Экхарта, в его концепции отношения между Богом – *Ipsum Esse* и творениями, две разные функции: «прикосновение» абсолютного Бытия и формальное «проникновение». Такое различие, опирающееся на единственное место у Экхарта (*Prol. in Op. prop.*, LW I, p. 44, n. 13), кажется нам несколько натянутым. Как мы увидим в дальнейшем, говоря об аналогии, актуальность *Esse* как Формы Бога не может быть уподоблена в доктрине Мейстера Экхарта формальной причинности: Бог тюрингского мистика не является формальной причиной творений в том же самом смысле, в каком душа является формой тела у кельнского Доктора. Но, несмотря на эту ошибку в исходном пункте, интерпретация Маллера-Тима имеет то достоинство, что она высвечивает не-томистский характер учения о бытии, которое развивал тюрингский мистик.

⁹⁸ См. выше, БТ № 38, с. 175.

⁹⁹ См. выше, БТ № 38, с. 194–199.

¹⁰⁰ См. выше, гл. 2, прим. 119.

[«сделанный вовне», т. е. следствие] по определению является для Мейстера Экхарта¹⁰¹ «внешним», проникнуть внутрь следствия означало бы достигнуть такого уровня, на котором оно не будет ни следствием, ни тварным. Познать творение изнутри означает познать его интеллектуально, в его «изначальной, или сущностной, причине»; познавать на том уровне, где следствие есть «слово», а причина – «начало»¹⁰², «чистый интеллект», для которого *esse* – не что иное, как *intelligere*¹⁰³. Стало быть, сущностная причина, или начало, вещей есть то «умное Живое», которое мы встретили выше: *vivum aliquod est et vita* [оно есть некое живое и жизнь]; ибо то, что пребывает в жизни, равно есть «жизнь»¹⁰⁴. Пока не достигнут этот уровень познания сущего, оно познается исключительно как подверженное действию внешних причин, то есть таким, каким его исследует физик. Сущностная причина, дающая истинное знание того, что есть, единственная подлинно внутренняя и «формальная» причина, остается все еще непознанной. Это *principium esentiale* [сущностное начало] пребывает *latens et absconditum* [потаенным и сокрытым], недоступным для всего того, что чуждо ему по природе¹⁰⁵. В этих условиях «сущее как таковое», познаваемое только «в молчании всякой внешней причины»¹⁰⁶, вряд ли достижимо одними естественными средствами метафизического умозрения. Если Бог остается непознанным в Самом Себе, в качестве сущностной причины, то подлинная сущность, или чтойность, вещей в «жизни» божественного Ума также поневоле ускользает от нас.

Если ограничиться перспективой двойственности познания Бога и твари, то Первопричина по необходимости предстает как внешняя действующая причина, сообщающая *ipsum esse*, а сущности вещей – как их «вмещающая способность» стать *entia* [сущими]¹⁰⁷. На этом уровне познания бытия, не вполне удовлетворяющем тюрингского мистика, Экхарт приходит к согласию со св. Фомой и, подобно Фоме, превозносит «интимный», внутренний характер *ipsum esse* в своем первом комментарии на книгу Бытия: *Omnia citra Deum habent esse aliunde quidem et ab alio, et tamen nichil tam intimum, nichil tam primum et proprium, quam ipsum esse* [Все, помимо Бога, имеет бытие некоторым образом со стороны, от иного, и в то же

¹⁰¹ См. выше, БТ № 38, с. 188–189.

¹⁰² *Exp. in Io.*, LW III, p. 37, n. 45.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 32, n. 38.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 117, n. 139.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 163, n. 195.

¹⁰⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 371–373. – Текст св. Фомы (*Super III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 4^m), который приводит здесь о. Тери в связи с *ebullitio*, не имеет прямой связи с этим понятием у Мейстера Экхарта (см. выше, прим. 73). У св. Фомы термины *ebullire* [изливаться] и *liquefacere* [расплавляться] относятся к экстатической любви (ed. Mandonnet-Moos, III, pp. 857–858). Отметим, однако, что этот аспект – любовный пыл – не чужд возвращению Монады к самой себе.

¹⁰⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238 (этот текст цитируется ниже, в прим. 109). Цитаты из св. Августина, присутствующие у Экхарта, см. в *De moribus ecclesiae*, II, 2 (PL 32, col. 1346) и в *Conf.*, XII, с. 17, n. 26 (ed. Belles-Lettres, II, pp. 346–347). – Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 85, n. 99: *Nam et ipsa potestas recipiendi eum ab illo est, sicut Augustinus de materia prima dicit quod ipsa sua capacitas a Deo est, Confessionum I, XII* (Но и сама возможность принять Его [Бога] – от Бога, подобно тому как Августин говорит о первоматерии, что сама ее потенциальность – от Бога, Исповедь I, XII).

время не имеет ничего настолько внутреннего, ничего настолько первичного и собственного, как само бытие]¹⁰⁸. И тем не менее эти выражения, заимствованные у Фомы Аквинского, означают не более чем относительное первенство *esse* над сущностным порядком в тварных сущих. В *entia* нет ничего, что предшествовало бы действию производящей причины, потому что тварные вещи, в их восприимчивости к *esse*, в их «вмещающей способности», тоже полученной ими от Бога, еще не являются сущими (*nondum sunt entia*). По словам Августина¹⁰⁹, именно от *esse* их сущность принимает наименование *essentia*. Создается впечатление, что первенство *ipsum esse* перед сущностью означает здесь превосходство Первопричины и ее актуальности над тварным следствием и его потенциальностью. Стало быть, здесь важно именно это *citra Deum* [помимо Бога]: *esse*, полученное вне Бога, утверждает вещи в их состоянии сотворенности, в их «экзистенции»¹¹⁰; и на этом уровне («экзистенциальном», если угодно) вещи, «произведенные и выведенные вовне действующей причиной»¹¹¹, не имеют ничего более «внутреннего», чем *esse ab alio* [бытие от иного]¹¹². Однако истинная природа Первопричины заключается

¹⁰⁸ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 49, n. 2, и p. 53, n. 14 (цитируется выше, p. 45, прим. 12).

¹⁰⁹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: Unde, secundum Augustinum, ipsa rerum substantia nomen ipsum essentiae trahit ab esse, sed ipsa rerum capacitas, qua nondum sunt entia, a Deo est, sicut de prima materia dicit Augustinus, Confessionum I, VIII (=XII), secundum illud Ro. 4: "vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt". Et Dionysius, De divinis nominibus, dicit bonum de se extendere "ad existentia et non existentia"; bonum autem, utpote finis et prima causarum omnium, Deus est, et ipse solus (Поэтому, согласно Августину, сама субстанция вещей получает от бытия [esse] само свое имя – сущность [essentia]. Но сама потенциальность вещей, в которой они еще не суть сущие, – от Бога, подобно тому, что Августин говорит о первой материи в Исповеди I, VIII (=XII), согласно Рим. 4: «...называющим несуществующее, как существующее» [Рим. 4, 17]. И Дионисий, в «О Божественных именах», говорит, что благо распространяется из себя «на существующее и несуществующее». Благо же есть Бог, как цель и первопричина всего, и только Он). – *De div. nom.*, V, 1: PG 3, col. 816.

¹¹⁰ *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 29^{ra}. ll. 11–13: ... ut principium foris in natura rerum existentiae. Hoc enim ipsum nomen "existentia", quasi "extrastantia", indicat (... как начало внеположности в природе существующих вещей. Ибо само это имя, «существование» [existentia], означает как бы «стояние вне» [extrastantia]).

¹¹¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342.

¹¹² Об этом же Мейстер Экхарт говорит в *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: ... nihil tam prope enti, nihil intimum quam esse. Deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis. Omne quod non est ipsum esse, foris stat, alienum est et distinctum ab essentia uniuscuiusque. Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius (...Ничто так не близко сущему, ничто столь внутренним образом не присуще ему, как бытие. Но Бог есть бытие, и от Него непосредственно происходят все вещи. Поэтому Он один проникает в сущности вещей. Все, что не есть само бытие, внеположно сущности всякого сущего, чуждо ей и отлично от нее. Бытие же для всякого сущего есть нечто более внутреннее, чем сама его сущность). – Можно было бы привести параллельное место из св. Фомы (*Sup. II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 3^m): ... in ipsam (substantiam) non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus Creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam (... в саму (субстанцию) проникает лишь Тот, Кто дает бытие, то есть Бог Творец, который внутри сотворяет сущность; прочие же совершенства придаются сущности). – Это экзистенциальное действие названо (там же) virtus [силоу] в esse [бытии], quia esse est per creationem a Deo (ибо бытие существует через творение, совершенное Богом). – Говоря, что один только Бог проникает в сущности, Фома Аквинский акцентирует действие творения. Мейстер Экхарт настаивает прежде всего на непосредственности отношения Бога к тварным

не в ее производящей или целевой причинности, но в причинности формальной, или сущностной. И это в равной мере можно отнести к *Ipsum esse* у Мейстера Экхарта: прежде чем быть творящей Причиной всего, что «существует» вне ее, оно есть формальное и «сущностное» начало всего, что живет, пребывая само по себе, помимо внешней причины. В своей абсолютной интериорности, «в своей сущностной, изначальной причине, вещь не имеет существования»¹¹³; или, вернее, не имеет другого *esse*, кроме *vivere* [жизни] и *intelligere* [мышления]¹¹⁴. Именно на этом уровне вещи должны сделаться предметом метафизического умозрения.

Многие парадоксальные заявления Мейстера Экхарта, особенно в его немецких проповедях, *primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa* [на первый взгляд, чудовищные, сомнительные или ложные]¹¹⁵, получают объяснение, если отделить учение о «бытии как таковом», разработанное тюрингским мистиком, от первой философии Аристотеля и от естественной теологии св. Фомы. Мейстер Экхарт никогда не производил такого отделения, требующего критического отношения к «Философу» и его комментаторам. Более того, в своем стремлении повсюду находить выражение единственной Истины он сделался нечувствительным к различиям между учениями и пользовался текстами аристотелевской традиции, часто придавая им смысл, противоположный доктринальным позициям их авторов. Так, мы не должны удивляться при виде того, как Мейстер Экхарт опирается на авторитет «Комментатора», когда утверждает, что чтойность, или «идея» [«raison»] вещей, есть их сущностная Причина, то есть Первопричина в радикальном смысле слова, полагающая вещи вне всякой производящей и целевой причинности; и когда он отождествляет эту Причину с тем «Началом», в котором Бог сотворил мир. Идея вещей, будучи «началом», не только не может зависеть от какой-либо внешней причины, но, взятая сама по себе, исключает действие *ad extra* [вовне] и затрагивает лишь внутреннюю сущность вещей (*essenciam solam rerum intra respicit*)¹¹⁶. Стало быть, «идея» творений и есть их сущностная причина, та «чтойность чувственной вещи», которую античные философы, по словам Аверроэса¹¹⁷, «всегда стремились познать. Ибо,

сущностям: Он есть *Ipsum Esse*, и от Него субстанции получают само наименование *essentia* [сущности] (см. продолжение приведенного места в прим. 109). *Ipsum esse* немецкого доминиканца есть скорее «сущностность», чем «существование».

¹¹³ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342: *res in sua causa essentiali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua, nec in intellectu* (в своей сущностной, изначальной причине вещь не имеет бытия, и сходным образом не имеет его ни в своем устройении, ни в интеллекте).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 345.

¹¹⁵ *Prol. Gen. in Op. trip.*, LW I, p. 152, n. 7 и OL II, p. 7, ll. 20–21.

¹¹⁶ *Exp. in Gen.*, I ed., LW I, p. 49, n. 4 и C, f. 6^b, ll. 7–10. Мейстер Экхарт добавляет (*ibidem*, pp. 49–50 и C, ll. 10–14): *Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nichil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem. Hoc est igitur (C: autem) principium, ratio scilicet ydealis, in quo Deus creavit, nichil extra respiciens* (Поэтому метафизик, рассматривая сущность вещей, ничего не доказывает через внешние причины, то есть причину производящую и целевую. Следовательно (C: однако) это – то есть идеальная сущность – и есть начало, в котором Бог совершил творение, не оглядываясь ни на что внешнее).

¹¹⁷ Мейстер Экхарт имеет в виду отрывок из Комментария 5, гл. 1, кн. VII «Метафизики» (Аристотель, Z, 2, 1028 b 8–26), где Аверроэс говорит следующее (ed. Venetiis

познав ее, они познали бы Первопричину всех вещей»¹¹⁸. Но Комментатор не говорит, что эта Первопричина – Бог, как это обычно понимают; он называет Первопричиной саму чтойность вещей, их «идею», обозначенную дефиницией¹¹⁹. Истинно первая Причина – не «Бог», соотносимый с

1552, f. 73^{vb}, ll. 13–26): Cum declaravit quod quiditates substantiarum sunt priores aliis entibus, et causa eorum, incoepit quaerere quae sunt quiditates substantiarum sensibilium, et dixit quod Antiqui semper perscrutati sunt de hoc, et quod quoad suum tempus nihil demonstrative fuit dictum de hoc, et dixit: “Et etiam illud, quod semper”, etc., id est, et cum declaratum sit quod substantia est prior aliis accidentibus, quaerendum est de substantia illud, quod semper fuit quaesitum usque ad hoc tempus, in quo nullus dixit aliquid demonstrative, et est quid est illud, quod est quiditas huius substantiae. Et augmentavit hanc quaestionem, quoniam, cum fuerit scitum illud, quod est quiditas ipsius substantiae, tunc erit scita prima causa omnium entium. Et, quia ista quaestio semper fuit desyderata ab omnibus naturaliter, et est valde difficilis, incoepit notificare opiniones Antiquorum in ea (Заявив, что чтойности субстанций предшествуют другим сущим и являются их причиной, он [Аристотель] начинает спрашивать о том, каковы чтойности чувственных субстанций, и говорит, что древние всегда исследовали этот вопрос, но вплоть до его времени об этом не было сказано ничего доказательного. Он говорит: “И вопрос, который издревле ставился [1028 b 3]”, и т. д. Иначе говоря, хотя и провозглашено, что субстанция предшествует прочим акциденциям, относительно нее надлежит поставить тот вопрос, который издревле и поныне ставится и по которому никто не сказал ничего доказательного. А именно: что такое чтойность этой субстанции? Причем [Аристотель] ставит этот вопрос шире: ведь если бы мы узнали, что такое чтойность самой субстанции, мы узнали бы и первопричину всех сущих. А поскольку этот вопрос всегда естественным образом привлекал всех и весьма труден, он начинает приводить мнения древних относительно него).

¹¹⁸ *Exp. in Gen.*, I ed., LW I, p. 49, n. 3, и C, f. 6^{ra}, l. 48 – 6^{rb}, l. 1: Uniuscuiusque enim rei univeraliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ydeas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi. Hinc est etiam (C: et tertio), quod Commentator 7 Metaphisice dicit: (C: quod) quidditas rei sensibilis semper fuit considerata ab antiquis sciri (C: sciri ab antiquis), eo quod ipsa scita scirent causam primam (C: sciretur causa prima) omnium (Вообще, начало и корень всякой вещи – это сущность самой вещи. Вот почему Платон полагал идеи, или сущности, вещей началом всего – как в бытии, так и в познании. Поэтому же (C: и в-третьих) Комментатор в комментарии на книгу 7 «Метафизики» говорит: (C: что) древние всегда стремились познать чтойность чувственной вещи. Ибо, познав ее, они познали бы первопричину (C: была бы познана первопричина) всех вещей). Ср. *Lic. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 19–23: Quidditas enim rerum, que et ratio est, radix et causa prima est omnium que de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod Commentator, super 7. Metaphisice, dicit quod, scita quidditate rerum sensibilium, scitur causa prima omnium. Ipsa enim est causa prima (В самом деле, чтойность вещей, она же сущность, представляет собой корень и первопричину всего, что утверждается или отрицается в отношении любой вещи. Потому Комментатор в комментарии на книгу 7 «Метафизики» говорит, что, познав чтойность чувственных вещей, мы познаем и первопричину всего. Ибо чтойность и есть первопричина). Ср. *Exp in Io.*, LW III, p. 26, n. 32.

¹¹⁹ *Ibidem*, LW I, loc. cit., и C, f. 6^{rb}, ll. 1–7: Vocat autem Commentator (add. C: primam) causam non ipsum Deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, que ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat. Nec enim ratio est rei (C: rerum) quod quid est et omnium rerum (C: rei) proprietatum propter quid (add. C: est). Est enim diffinitio et demonstratio sola ratione (C: positione) differens, ut ait Philosophus (Комментатор же называет (C добавляет: первой) причиной не Самого Бога, как полагают многие заблуждающиеся, но называет первопричиной саму чтойность вещей, то есть их сущность, которую обозначает определение. В самом деле, сущность вещи (C: вещей) есть то, что выступает как чтойность, а по отношению к свойствам всех вещей – (C: вещи) (C: есть) причина. Ибо определение и доказательство различаются только структурой (C: положением), как говорит Философ). – *Вторая аналитика*, I, 8, 75 b; II, 10, 94 a.

«творениями» в той мере, в какой Он есть их внешняя производящая и целевая Причина, а то внутреннее начало, в котором сотворил Бог небо и землю. *Hoc est igitur principium, ratio scilicet ydealis, in quo Deus creavit, nichil extra respiciens* [Следовательно, это – то есть идеальная сущность – и есть начало, в котором Бог совершил творение, не оглядываясь ни на что внешнее]¹²⁰.

У Аристотеля и его арабского комментатора¹²¹ чтойность была первой причиной с точки зрения логики: постольку, поскольку дефиниция всегда относится к субстанции и отвечает на вопрос *quid est* [что это?]. Но прежде всего она была первой причиной с точки зрения физики – как форма, отвечающая на вопрос *quare* или *propter quid*: почему это соединение материальных элементов есть та или иная вещь (дом или человек)? В противоположность Платону, расчленявшему в познании конкретные субстанции, Аристотель хотел довести до конца логический анализ чтойности как идеи в физическом поиске чтойности как субстанциальной формы¹²². Найдя у Аверроэса это понятие чтойности – формальной причины чувственной вещи, – Мейстер Экхарт последовал в противоположном направлении: он предоставил «физику» исследовать конкретные формы в индивидуальных субстанциях, а «метафизика» хотел видеть занятым исключительно абстрактными «чтойностями», или идеями, субсистирующими по ту сторону всякой причинности, в самих себе – или, вернее, в божественном *Intelligere* [Мышлении], с которым они тождественны. Формальной причиной в собственном смысле, единственной подлинно «внутренней» причиной является для Экхарта та «Жизнь», в которой вечно совершается образование «идеи», или «Слова» в Уме: *Intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est* [<Слово> образуется в мышлении, без мышления нет ничего]¹²³. Так через посредство аристотелевских текстов немецкий богослов, влекомый тайной абсолютно самотождественного Бытия, вновь приходит к платоновской диалектике: к тому «истиннейшему познанию», предметом которого выступает «бытие, подлинное и вечно тождественное по своей природе»¹²⁴. Этой трансфизической науке, которая стремится достигнуть бытия *non ab alio* [не от иного] в его вечных «идеях», и принадлежит в собственном смысле название метафизики.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 50, n. 4. Ср. P. 49, n. 3.

¹²¹ Речь идет о τὸ τί ἦν εἶναι = *quod quid erat esse* («том, чем было бытие», сути бытия), о которой говорит Аристотель. См.: *Метафизика* Z, 4, 1029 b – 6, 1032 a, и, применительно к этому месту, комментарии 10–21 Аверроэса (ed. Venetiis 1552, ff. 75^{vb} – 81^{ra}).

¹²² *Метафизика* Z, 7, 1041 a–b, и Аверроэс, комментарии 59–60. См. по этому вопросу: L. Robin. La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote (Paris 1908), pp. 50–68. См. также примечания Трико в новом издании его «Метафизики Аристотеля» (*J. Tricot. Metaphysique d'Aristote. Vrin 1952*), t. I, pp. 446 ss.

¹²³ *Exp. in Io.*, LW III, p. 33, n. 38.

¹²⁴ Филеб, 57e – 58a.