



# ОДИССЕЙ

2006



2006 \* ОДИССЕЙ

Феодализм перед судом  
историков

«Устранение необоснованного  
многообразия»...

Майстер Экхарт  
и Григорий Палама

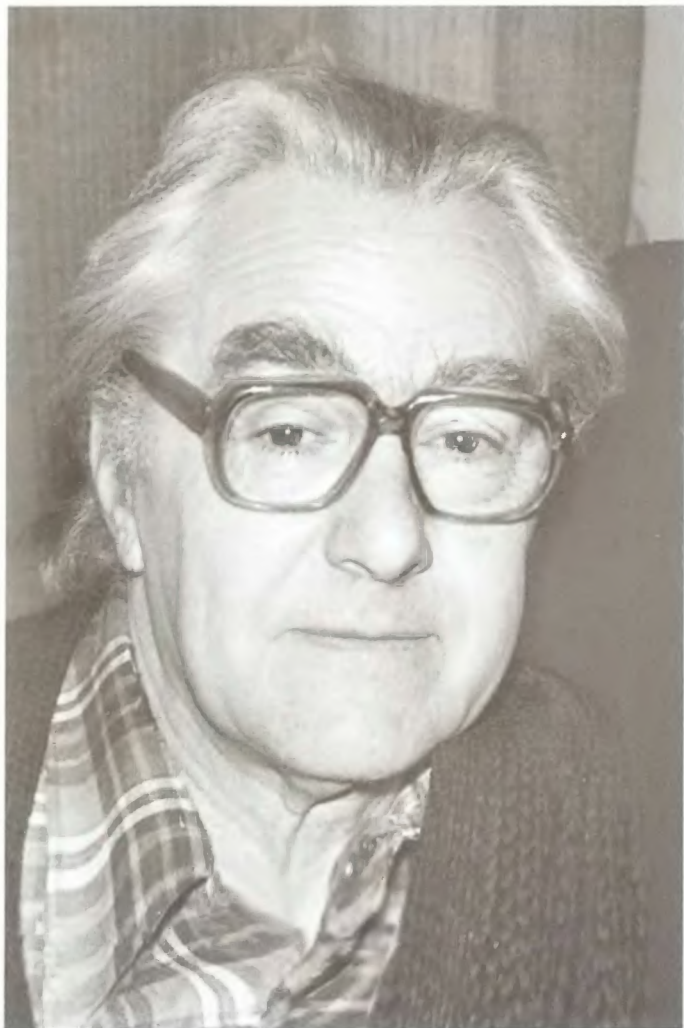
Семиотика «дедовщины»

Житие Святого Патрика: взгляд  
из VII века

Культ Фрейра в Швеции

НАУКА





Арон Яковлевич  
ГУРЕВИЧ  
(1924–2006)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



# ODYSSEUS

---

## Man in History

*Feudalism  
on Historians' Trial*

2006



MOSCOW NAUKA 2006

# ОДИССЕЙ

---

## Человек в истории

Феодализм  
*перед судом историков*

2006



МОСКВА НАУКА 2006

Издание основано в 1989 году

Главный редактор **А.Я. ГУРЕВИЧ**

Редакционная коллегия:

**М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,**  
**Г.В. БОНДАРЕНКО** (ответственный секретарь),  
**Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ** (зам. главного редактора),  
**В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА, А.В. ТОЛСТИКОВ,**  
**П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ**

Секретарь редакции **И.Г. ГАЛКОВА**

Редакционный совет:

**Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,**  
**Вяч. Вс. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТинский,**  
**В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН**

Рецензенты:

доктор исторических наук **С.Г. КАРПЮК,**  
кандидат исторических наук **А.С. КЛЕМЕШОВ**

**Одиссей** : человек в истории / Ин-т всеобщ. истории. – М. : Наука, 1989. –

**2006** : Феодализм перед судом историков [гл. ред. А.Я. Гуревич]. – 2006. – 493 с. – ISBN 5-02-034005-7.

Главная тема выпуска – концепция феодализма с точки зрения современной исторической науки. Публикуются статьи по истории этого понятия и сравнительно-исторические исследования, в том числе А.Я. Гуревича “О средневековой крестьянской цивилизации”. В разделе “Культурная история социального” анализируются социальные аспекты нормирования языка в Германии; феномен насилия в российской армии рассматривается сквозь призму семиотического подхода. Внимание читателей привлекут статья о европейскости России и публикации “Жития святого Патрика” и “Пряди об Эгмунте Битом”.

Для историков, историков культуры, студентов, специалистов-гуманитариев и широкого круга читателей.

Темплан 2006-1-307

ISBN 5-02-034005-7 © Институт всеобщей истории РАН, 2006

© Коллектив авторов, 2006

© Российская академия наук и Издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1995 (год основания), 2006

© Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2006

# СОДЕРЖАНИЕ

## ФЕОДАЛИЗМ ПЕРЕД СУДОМ ИСТОРИКОВ

<i>П.Ю. Уваров</i> В ПОИСКАХ ФЕОДАЛИЗМА .....	5
<i>А.Я. Гуревич</i> ФЕОДАЛИЗМ ПЕРЕД СУДОМ ИСТОРИКОВ, ИЛИ О СРЕДНЕВЕКОВОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ .....	11
<i>И.В. Дубровский</i> КАК Я ПОНИМАЮ ФЕОДАЛИЗМ .....	50
<i>Л.А. Пименова</i> ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О “ФЕОДАЛЬНОМ” В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ФРАНЦИИ XVIII в. ....	63
<i>А. Герро</i> ФЬЕФ, ФЕОДАЛЬНОСТЬ, ФЕОДАЛИЗМ. СОЦИАЛЬНЫЙ ЗАКАЗ И ИСТОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ .....	77
<i>Н.А. Селунская</i> “СЕНЬОРИЯ, ОБЩИНА И ВАССАЛИТЕТ ПРОСТОЛЮДИНОВ”, ИЛИ “ПРЕЗУМПЦИЯ НЕВИНОВНОСТИ РЕЙНОЛЬДС” .....	114
<i>П.В. Лукин</i> ПРАЗДНИК, ПИР И ВЕЧЕ: К ВОПРОСУ ОБ АРХАИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ ОБЩЕСТВЕННОГО СТРОЯ ВОСТОЧНЫХ И ЗАПАДНЫХ СЛАВЯН.....	134
<i>П.С. Стефанович</i> БОЯРСКАЯ СЛУЖБА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ .....	151
<i>В.Я. Петрухин</i> ФЕОДАЛИЗМ ПЕРЕД СУДОМ РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ .....	161
<i>П.Ю. Уваров</i> ФЕОДАЛИЗМ В XXI ВЕКЕ .....	171
<i>А.Я. Гуревич</i> POST SCRIPTUM: PEASANT SOCIETY И ПРОФЕССОР КРИС УИКХЕМ	184

**КУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО***И.Е. Суриков*

ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ РЕФОРМЫ ДРАКОНТА И СОЛОНА: РЕЛИГИЯ, ПРАВО И ФОРМИРОВАНИЕ АФИНСКОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ОБЩИНЫ .....	201
--	-----

*К.А. Левинсон*

“УСТРАНЕНИЕ НЕОБОСНОВАННОГО МНОГООБРАЗИЯ”: НОРМИРОВАНИЕ ПИСЬМЕННОСТИ В ГЕРМАНИИ XIX В. И ЕГО ОБЩЕСТВЕННЫЙ КОНТЕКСТ .....	221
--	-----

*К.Л. Банников*

“ПОТОМУ ЧТО АБСУРДНО”: СЕМИОТИКА НАСИЛИЯ В МЕТАМОРФОЗАХ СОЦИОГЕНЕЗА .....	261
---	-----

*А.Г. Левинсон*

ГОСЗАКАЗ НА ДЕДОВЩИНУ: КРАТКОЕ ЗАМЕЧАНИЕ .....	279
--	-----

**СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ***М.Ю. Реутин*

МАЙСТЕР ЭХХАРТ – ГРИГОРИЙ ПАЛАМА (К СОПОСТАВЛЕНИЮ НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ И ВИЗАНТИЙСКОГО ИСИХАЗМА).....	285
---	-----

*С.И. Лучицкая*

ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ ИЗОБРАЖЕНИЙ В ЭПОХУ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ .....	319
--	-----

**ПУБЛИКАЦИИ***Г.В. Бондаренко*

МУРЬХУ МОККУ МАХТЕНИ: ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ДРЕВНЕЙ ИРЛАНДИИ И РОЖДЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ СВЯТОСТИ .....	351
--	-----

*Мурьху мокку Махтени*

ЖИТИЕ СВЯТОГО ПАТРИКА (перевод Г.В. Бондаренко и С.В. Шкунаева, комментарии Г.В. Бондаренко) .....	363
--	-----

*Е.А. Гуревич*

КУЛЬТ ФРЕЙРА В ШВЕЦИИ. “ПРЯДЬ ОБ ЭГМУНДЕ БИТОМ ИГУННАРЕ ПОПОЛАМ” (перевод, комментарии и статья Е.А. Гуревич) .....	390
---	-----



## ИСТОРИЯ РОССИИ: QUO VADIS?

*Б.Н. Миронов*

ДИСКУРС О ЕВРОПЕЙСКОСТИ РОССИИ, ИЛИ КОНСТРУИРОВАНИЕ ЕВРОПЫ: ЕВРОПА С РОССИЕЙ ИЛИ БЕЗ?.....	420
--	-----

### РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

*Л.П. Лаптева*

У ИСТОКОВ ТРАГЕДИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

<i>М.А. Робинсон. Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 – начало 30-х годов). М., 2004 .....</i>	444
---	-----

ЮБИЛЕИ.....	458
-------------	-----

К СТОЛЕТИЮ Леонида Ефимовича ПИНСКОГО .....	458
---	-----

ПАМЯТИ УШЕДШИХ.....	469
---------------------	-----

Михаил Леонович ГАСПАРОВ (1935–2005).....	469
---	-----

Владимир Николаевич ТОПОРОВ (1928–2005) .....	471
---	-----

Елеазар Моисеевич МЕЛЕТИНСКИЙ (1918–2005).....	478
--	-----

Арон Яковлевич ГУРЕВИЧ (1924–2006) .....	480
--	-----

SUMMARIES .....	481
-----------------	-----

ИСТОЧНИКИ ИЛЛЮСТРАЦИЙ.....	487
----------------------------	-----

# CONTENTS

## FEUDALISM ON HISTORIANS' TRIAL

<i>P.Yu. Uvarov</i> IN SEARCH OF FEUDALISM.....	5
<i>A.Ya. Gurevich</i> FEUDALISM ON HISTORIANS' TRIAL, OR MEDIAEVAL PEASANT CIVILISATION REVISITED.....	11
<i>I.V. Dubrovsky</i> MY PERCEPTION OF FEUDALISM .....	50
<i>L.A. Pimenova</i> THE DELIBERATIONS ON THE "FEUDAL" IN THE 18TH CENTURY PRE-REVOLUTIONARY FRANCE .....	63
<i>A. Guerreau</i> FIEF, FEUDALITY, FEUDALISM. SOCIAL ORDER AND HISTORICAL THOUGHT .....	77
<i>N.A. Selunskaya</i> "SIGNORIA, COMMUNES AND VASSALAGE OF THE BASE-BORN PEOPLE", OR "ASSUMPTION OF S. REYNOLDS' INNOCENCE" .....	114
<i>P.V. Lukin</i> FESTIVAL, FEAST AND VECH: ON SOME ARCHAIC FEATURES OF WESTERN AND EASTERN SLAVS' SOCIAL ORDER .....	134
<i>P.S. Stephanovich</i> THE BOYARS' SERVICE IN MEDIAEVAL RUS' .....	151
<i>V.Ya. Petrukhin</i> FEUDALISM ON TRIAL OF RUSSIAN HISTORIOGRAPHY .....	161
<i>P.Yu. Uvarov</i> FEUDALISM IN THE 21ST CENTURY .....	171
<i>A.Ya. Gurevich</i> POST SCRIPTUM: "PEASANT SOCIETY" AND PROFESSOR CHRIS WICKHAM .....	184

## CULTURAL HISTORY OF THE SOCIAL

<i>I.E. Surikov</i> THE LEGISLATIVE REFORMS OF DRAKON AND SOLON: RELIGION, LAW AND THE FORMATION OF ATHENIAN CITIZEN COMMUNITY .....	201
--	-----

*K.A. Levinson*

“THE REMOVAL OF THE UNFOUNDED VARIETY”: LANGUAGE NORM  
SETTING IN THE 19TH CENTURY GERMANY AND ITS SOCIO  
CULTURAL CONTEXT ..... 221

*K.L. Bannikov*

*QUIA ABSURDUM*: THE SEMIOTICS OF VIOLENCE IN THE  
METAMORPHOSES OF SOCIOGENESIS ..... 261

*A.G. Levinson*

THE STATE ORDER FOR *DEDOVSCHINA*. A BRIEF REMARK ..... 279

### COMPARATIVE HISTORY

*M.Yu. Reutin*

MEISTER ECKHART AND GREGORY PALAMAS. ON THE SIMILARITY  
BETWEEN THE THEOLOGICAL TEACHINGS OF GERMAN MYSTICISM  
AND BYZANTINE HESYCHASM ..... 285

*S.I. Luchitskaya*

CHRISTIAN-MUSLIM IMAGOLOGICAL POLEMICS IN THE TIME OF THE  
CRUSADES ..... 319

### PUBLICATIONS

*G.V. Bondarenko*

MUIRCHÚ MOCCU MACHTHENI: CONVERSION TO CHRISTIANITY IN  
EARLY IRELAND AND THE BIRTH OF NATIONAL SAINTHOOD ..... 351

*Muirchú moccu Machtheni*

THE LIFE OF SAINT PATRICK (*translated by G.V. Bondarenko, S.V. Shkunaev,*  
*notes by G.V. Bondarenko*) ..... 363

*Ye.A. Gurevich*

FREYR'S CULT IN SWEDEN. “THE STORY OF EGMUND THE BEATEN  
AND GUNNAR HALF-AND-HALF” (*translation and notes by Ye.A. Gurevich*) 390

### HISTORY OF RUSSIA: *QUO VADIS?*

*B.N. Mironov*

A DISCOURSE ON EUROPEAN FEATURES OF RUSSIA, OR THE  
CONSTRUCTION OF EUROPE: EUROPE WITH RUSSIA OR WITHOUT?.... 420

---

**BOOK REVIEWS**

*L.P. Lapteva*

AT THE SOURCES OF RUSSIAN HUMANITARIAN *INTELLEGEN-*  
*CIA'S* TRAGEDY

<i>M.A. Robinson. The Fortunes of Academic Elite: Russian Slavic Studies (1917 – early 1930-s). Moscow, 2004 .....</i>	444
ANNIVERSARIES .....	458
The 100th Anniversary of Leonid Efimovich PINSKY .....	458
IN MEMORIAM.....	469
Mikhail Leonovich GASPAROV (1935–2005).....	469
Vladimir Nikolaevich TOPOROV (1928–2005) .....	471
Yeleazar Moiseevich MELETINSKY (1918–2005).....	478
Aron Yakovlevich GUREVICH (1924–2006).....	480
SUMMARIES .....	481
SOURCES OF ILLUSTRATIONS.....	487

*М.Ю. Реутин*

## МАЙСТЕР ЭКХАРТ – ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

(К сопоставлению немецкой мистики  
и византийского исихазма)

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Сопоставление тех или иных идей и интуиций, принадлежащих двум мистическим школам первой половины XIV в., рейнской мистике и афонскому исихазму, имеет смысл только в том случае, если параллельно уясняется доктринальное родство и общее сходство самих этих школ. Действительно, средневековая христианская культура (условно взятая как единое целое) – это культура по преимуществу риторическая, избыливающая общими местами, которые непрерывно транслируются из столетия в столетие и циркулируют между ее восточной и западной частями. При таком положении дел подбор “общих мест”, усвоенных разными вероучительными направлениями, отнюдь не представляется сложным. Но из наличия таких “мест” (при том, что их может быть достаточно много) еще не следует вывод о родстве направлений. С другой стороны, если по мере подбора цитат устанавливается системное родство нескольких духовных традиций, и на уровне теории и на уровне практики, и если это родство подкрепляется общей генеалогией, то цитаты не могут отводиться, объявляться не имеющими силы только на том основании, что в них сформулированы всего лишь “общие места”. “Общие места” становятся индивидуальными в ходе их усвоения и насыщения личными модальностями. Они могут формировать общность мистического опыта и затем из этой общности возрождаться и спонтанно возникать, однако уже не в качестве топосов и клише, а в качестве индивидуальных свидетельств. Именно это мы имеем в случае Иоанна Экхарта (ок. 1260 – ок. 1328) и Григория Паламы (1296–1359)<sup>1</sup>, двух современников, возглавивших и философски обосновавших два по многом сходных визионерских течения.

Вопрос о сходстве богословских идей рейнского и афонского мистиков был впервые поставлен в докторской диссертации В. Лосского “Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта”. В ней автор указывал в частности: «Различие, которое могло бы

быть сопоставлено с различием между сущностью и энергией в византийском богословии, предусматривается и экхартовской теологией в ее целом. Бог-Божество, “Им же вся быша”, будучи представлен в творениях, является безусловной реальностью, отличной от Бога в Себе, непостижимого в Своей неопределенной сущности бытия. – Впрочем, в том и в другом случае речь идет об одном и том же Боге-бытии, тождественном Себе Самому»<sup>2</sup>. Напомним, что диссертация Лосского была лишь первым шагом в осуществлении обширного замысла сопоставления византийского и немецкого мистицизма XIV в. Этот замысел не был осуществлен. В. Лосскому вторит о. И. Мейендорф, признанный знаток исихазма и творчества Паламы. Размышляя в одной из своих работ о причинах неудачи Флорентийского собора 1438/1439 гг., где речь шла об объединении католической и православной церковью, И. Мейендорф говорит о слабой представленности на нем германской церкви (в которой к тому времени еще были живы традиции Экхарта, Сузо и Таулера) и добавляет, что в этом случае вопрос о нетварной благодати камнем преткновения бы не стал<sup>3</sup>. В недавнее время на эту же тему высказалась петербургская переводчица и исследовательница Н.О. Гучинская в предисловии к трактатам рейнского Мастера: “Духовное родство с Отцами Восточной Церкви, которое можно увидеть у Экхарта, свидетельствует о том, что *истоки* (курсив автора. – М.Р.) богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал и он сам”<sup>4</sup>.

Исследование о. И. Мейендорфа о Гр. Паламе пробудило интерес к исихазму в католическом мире. Демонстрируя благожелательное отношение к богословию Паламы (сменившее в 60-х годах его давнее, воспитанное о. М. Жюжи, неприятие), кардинал Ш. Жюрне и о. А. де Аллэ, однако, не обнаружили в западной теологии учений, чем-либо похожих на паламистское учение об энергиях<sup>5</sup>. Напротив, утверждалось различие мыслительных навыков исихазма (антиномичность) и схоластики (логический рационализм), а теории энергий противопоставлялась теория “чистого акта” (*actus purus*)<sup>6</sup>. При этом под “чистым актом” понималось совпадение сущности и бытия Бога, другим словами, совершенная актуальность Его наличия, когда за пределами тех или иных Его проявлений и действий не остается никакого потенциального, не выявленного остатка. Важный шаг в сравнительном изучении византийской и немецкой мистических школ сделал Э. фон Иванка (Грац). Не сопоставляя напрямую, он включил их в своей монографии “*Plato Christianus*”<sup>7</sup> в общий поток средневекового неоплатонизма. В настоящее время проблемами рецепции платоновской философии в латинской, греческой, арабской и еврейской культурах заняты ученики и последователи Р. Клибански и В. Байервальтеса<sup>8</sup>.

## 2. УЧЕНИЯ ЭКХАРТА И ПАЛАМЫ О ВНУТРЕННИХ АТРИБУТИВНЫХ АНАЛОГИЯХ И ЭНЕРГИЯХ

Перейдем к сути проблемы и рассмотрим в самых общих чертах онтологию Майстера Экхарта и Григория Паламы<sup>9</sup>.

Первый разделял прокловское (“Начала теологии”, § 98) и, если брать шире, неоплатоновское учение о том, что Бог находится как полностью *внутри* сотворенного Им мира, так и полностью *вне* его: вне – в качестве мыслящего себя Разума и источника излучаемых за Его пределы идей; внутри – в качестве самих этих идей, изведенных и присутствующих в мире “способом дробным и обессиленным”<sup>10</sup>, в виде форм сотворенных вещей. На рубеже XIII–XIV вв. это чреватое пантеизмом и потому требующее для своей обороны углубленной понятийной проработки переживание охватило обе части христианской ойкумены и породило в среде афонских исихастов и рейнских мистиков похожие друг на друга учения об энергиях и внутренних атрибутивных аналогиях (так именовались Божественные исхождения), за которыми стояла общая, во многом воспитанная филологией Аристотеля интуиция формы.

<i>Майстер Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>“...Бог есть повсюду. Бог присутствует во всяком творении силой, наличием и сущностью; в каждом вполне, полностью внутри и полностью вне. Вот почему Он не движется, не изменяется, не переходит, когда все погибает, наподобие того, как не погибает душа при отсечении руки. Ведь душа таким образом полностью пребывает в руке, что в то же время остается полностью вне ее” (“Толк. на Исход”. Гл. 20. П. 163; LW II. S. 143).</p>	<p>“Как бестелесный, Бог – нигде, но как Бог – повсюду... Все объедняя и охватывая, Он пребывает в Самом Себе, везде и над всем” (“Сто пятьдесят глав”. Гл. 60; P. 155).  “...Бог целиком находится в Себе и целиком живет в нас, сообщая нам не Свою природу, но Свою славу и сияние. Это божественный свет, – и он справедливо именуется святыми Божественностью, ведь он обоживает” (“Триады”. I. Ч. 3. П. 23; P. 159).</p>

В сочинении “Против Акиндина” (III. Гл. 10. П. 28) Палама писал о Боге, что Его “...сущность (οὐσία) есть по необходимости бытие (ἔν), но бытие не есть по необходимости сущность”<sup>11</sup>. Это высказывание как нельзя лучше обобщает практиковавшуюся Экхартом множественность взглядов на Бога, которая соответствует реальной множественности способов Его наличия и которую он закреплял термином “sub ratione”. Так Бог в Себе рассматривался им в качестве сущности и добытийного Разума, а Бог ad extra – в качестве Бытия (по отношению к тварным вещам), Блага (по отношению к воле

людей) и Истины (в отношении к их интеллекту). В том и в другом случае Бог, о Котором афонский исихаст мог говорить в аристотелевских категориях отношения и действия, а рейнский мистик – в категориях сущности и отношения, не исчерпывался сущностью ("Urgrund" у Экхарта) и становился как бы "больше" нее<sup>12</sup>. Таким образом немецким мистическим богословием был нанесен удар по учению о "чистом акте", доминировавшем в латинской схоластике.

За пределами тварного мира Бог существует как *deus adsconditus*, неведомый Бог. Будучи местом идей и мысля Себя<sup>13</sup>, Он созерцает наличные в Его разуме, не-сущие (ибо они принадлежат не бытию, а разуму) образцы: "экземпла" и "парадигмы". В пределах же тварного мира и вне Своего замкнутого на Себя интеллекта Бог присутствует в виде единосущной Ему *благодати* (*gnâde-gratia-χάρις*). «Но вот Бог глаголет, – читаем мы проп. 9 Майстера Экхарта, – "Никто не благ, токмо один Бог". Что есть благо? Благо то, что сообщает себя... Бог наиболее сообщительный. Ни одна вещь не сообщает себя из принадлежащего ей, ибо никакие творения не существуют сами по себе... Но Бог сообщает Свое, ведь то, что Он есть, Он есть из Себя Самого. И во всех дарах, которые Он подает, Он в первую очередь подает Себя Самого. Он подает Себя в качестве Бога, – таким, каков Он есть во всех Своих дарах, и насколько их способен принять тот, кто их с охотой принимает»<sup>14</sup>. На Рейне и на Афоне нетварная благодать описывалась как свет (*lieht-lux-fῶς*) по аналогии с сиянием Солнца. Благодать исходит из "переливающейся Причины" (Палама), вследствие "кипения и выплескивания" более чем совершенного, "плюсквамперфектного" Божества (Экхарт).

#### Майстер Экхарт

"...Благодать относится к Богу также, как сияние солнца относится к солнцу, и она с Ним едина и возводит душу в Божественную сущность, делая ее богоподобной [единоформенной Богу] и позволяя ей вкушать Божественного благородства" (Проп. 81; DW III. S. 400).

«В "Исходе" 3 о Боге написано: "Аз есмь тот, Кто есмь". – Обрати внимание на формальное подобие человека в благодати Богу и одновременно на отличие от Него, вроде образа и того, что "по образу". Стало быть: "Благодатью Божией есмь то, что есмь". Всякое действие Бога в творении есть благодать и только Божье деяние или даяние

#### Григорий Палама

"...Ведь солнцем называется как луч, так и источник луча. И из этого вовсе не следует, что существует два солнца. Так вот, есть один только Бог, если даже Богом именуется исходящая из Него боготворящая благодать" ("Триады". III. Ч. 3. П. 11; P. 715–717).

«Итак, человеческой природе Он дал славу Божества, природы же не дал. И поэтому одно дело природа Бога, а другое – ее слава, хотя они и неотделимы друг от друга. Но даже если слава отличается от Божественной природы, она все-таки не принадлежит вещам, сущим во времени, [будучи] по превосходству "не сущей", самой же Божественной



<i>Майстер Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>сть благодать» (Лат. проп. XXV/1; LW IV. S. 234–235).</p> <p>«Надобно взирать на то, все ли влияния благодати, которые ты воспринял, – все ли они Божественны и "отдают" ли они Божественным благородством, сообщительны ли они и распространяются ли по образу излучения, – как Бог излучается в Своей благостыне на все, что так или иначе может Его воспринять» (Проп. 81; DW III. S. 402).</p>	<p>природе присущей неведомым образом. Эту-то превосходящую все сущее славу Он дал не только соединенному с Ним по ипостаси составу, но и ученикам» ("Триады". II. Ч. 3. II. 15; P. 419).</p>

Являясь по существу эклектиком, Экхарт иногда противоречил себе и учил, как и подобает католику, о "тварности" благодати: "gnâde ist ein crêature" (Проп. 24; DW I. S. 419; Проп. 82; DW III. S. 429). Поэтому, чтобы остаться верным своей теории Божественной эманации, ему приходилось разводить благодать и свет Божий: "Благодать – это свет, распространяющийся надо всем и превышающий все, что Бог когда-либо сотворил или собирается сотворить. И все же свет благодати, как бы велик он ни был, мал в сравнении со светом Божественным"<sup>15</sup>.

И для рейнской мистики, и для афонского исихазма проблема благодати – это прежде всего проблема *символа* (bilde-*imago/species-σύμβολον*), символа не изобразительного, а "выразительного", т.е. внутренне причастного той реальности, которую он знаменует, и синоприродного ей: "Τὸ μὲν οὖν φυσικὸν αἰεὶ σύνεσσι τῆ φύσει λαοῦ ἴσῃ τὸ εἶναι ἔχει" ("Природный символ всегда сопутствует той природе, посредством которой имеет свое бытие")<sup>16</sup>. И если так, "разумно и здраво", а не как Варлаам, понять символ, то Палама, пожалуй, согласится на то, чтобы свету Преображения, воссиявшему на Фаворе, приписать символический смысл.

<i>Майстер Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>"Образ в подлинном смысле есть простое истечение в соответствии с формой, посредством которого сообщается целиком чистая обнаженная Сущность. Так созерцает Сущность метафизик, исключая содательную, а равно целевую причины, составляющие для физика основание для созерцания естеств. – Итак, образ есть истечение из сокровенного в молчании и исключении всего, относящегося к внешнему" (Лат. проп. XLIX/3; LW IV. S. 425–426).</p>	<p>"Итак [свет Преображения] не возник, не начался и не кончился, ибо природные символы всегда соприсущи природе, символами которой они выступают" ("Триады". III. Ч. 1. II. 19; P. 595).</p>

<i>Майстер Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>«Образ присутствует только в просветленном разумом естестве, где одно и то же возвращается в "совершенном обращении" к себе и где Порождающий по отношению к порожденному, или побегу, есть Он же Сам в Своем ином, обретая Себя в Своем ином как иное Себе» (Лат. проп. XLIX/2; LW IV. S. 425).</p> <p>"Когда из древа прорастает какая-нибудь ветвь, то она обладает именем и сущностью этого дерева. Что из него выходит, то в нем остается. И что в нем остается, то из него выходит: так ветвь становится образом древа" (Проп. 16 а; DW I. S. 259).</p>	<p>"Так как символ природным образом получает бытие от того, символом чего выступает, мы говорим, что он становится символом себя самого. – Ведь и воспламеняющая сила огня, выставляя вперед в качестве своего символа доступное чувству тепло, делается... символом себя самой, всегда имея с собой это тепло, и тем не менее оставаясь единой и не претерпевая ни малейшего разделения с собою, пользуясь же теплом естественным способом в качестве символа всякий раз, когда находится способное к восприятию. Так и свет готового взойти солнца выставляя символом сияние зари, становится символом себя самого" ("Триады". III. Ч. 1. П. 20; P. 595).</p>

Будучи продолжением учения о благодати, теория символа представляет собой основу мистагогической этики и философии отрешенности рейнского Мастера. «Образ как таковой не является сущим, ведь чем больше присматриваешься к веществу, из какого он сделан, тем больше он отвлекает от постижения предмета, чьим он является образом»<sup>17</sup>. Следовательно: «Ты должен быть из Него, и должен быть для Него, и должен быть не из себя самого, и должен быть не для себя самого, и не должен никому принадлежать»<sup>18</sup>. Для Экхарта и Паламы целью аскезы является уподобление человека первой материи, дощечке для письма, не имеющими своего образа и готовыми означиться любыми напечатлениями Бога. Человеку надлежит стать бескачественным субстратом того знака, которому предстоит в нем обнаружиться.

Знаковая составляющая исихазма, его семиотическая суть – вот то, что обратило на себя внимание русских религиозных философов первой половины XX в. Мысль о. П. Флоренского («Мысль и язык», «Иконостас»), А.Ф. Лосева («Философия имени»), о. С. Булгакова («Философия имени») и впоследствии о. А. Шмемана («Евхаристия») была в значительной мере обусловлена связанным с исихазмом движением имяславия, которое развернулось на Афоне в 10-е годы XX в., имея своим основным документом сочинение схим. Илариона «На горах Кавказа». Изучая в своих трактатах постепенное разворачивание трансцендентной сущности в слова и тварные вещи, А. Лосев писал: «Методологически надо различать энергию сущности и самую

сущность. Энергия действует в ином и по этому действию познается. Сущность же действует... косвенно, сама оставаясь незатронутой”<sup>19</sup>.

Но разворачивание сущности описывал и Г. Сузо, констанцский доминиканец, ученик и ближайший сподвижник Майстера Экхарта. В Апологии своего учителя, названной “Книжица Истины” (1328–1330 гг.), Г. Сузо указывал, что “форма дает сущность обособленно и отдельно, как от Божественной сущности, так и от всего прочего, подобно тому, как природная форма камня дарует ему обладание своей личной сущностью. И это сущность не Бога, ибо камень – не Бог, и Бог – не камень, хотя он и остальные творения благодаря Ему являются тем, что они суть”<sup>20</sup>. Напряженно переживая присутствие “неведомого Бога” в тварном мире Своей благодатью или, говоря словами Сузо, разворачивание сущности “от Бога до камня”, афонский исихазм и рейнская мистика были озабочены тем, чтобы не соскользнуть в еретический пантеизм. Утверждая зависимость каждой вещи от Бога, нужно было одновременно утверждать и их принципиальное онтологическое различие. В этом контексте в византийском и немецком богословии независимо друг от друга и вполне закономерно возникли *соотносимые пары терминов*: “отличаться” (διαφέρεi, *distinguere*) и “отделяться” (διαστῆται, *discrepare*) у Паламы<sup>21</sup>, “различение” (*underscheidenheit*) и “разделение” (*unterscheidung*) у Сузо. “Разделение есть нечто иное, чем различение. Как известно, тело и душа нераздельны, ведь одно пребывает в другом, и ни один член не может быть жив, будучи отделен. Но душа отлична от тела, ведь ни душа не является телом, ни тело душою”<sup>22</sup>. Играя терминами “различение” и “разделение”, византийские и немецкие мистики описывали не сплошное, но прерывистое разворачивание самой по себе незатронутой сущности. Размышляя над ее действиями в иноприродной по отношению к ней тварной среде, мыслители *de facto* пришли к постановке более общего вопроса о тонких и непрямолнейных влияниях, оказываемых вещью на познающего ее наблюдателя при том, что материал, из которого изготовлена данная вещь и с помощью которого она, казалось бы, только и может влиять (например, посредством прямого контакта) остается не задействован ни в малейшей мере. Такой перенос из сферы экстатической мистики в область практической гносеологии Экхарт осуществлял вполне осознанно. Сама собой напрашивается мысль, что обе мистические школы сложились вокруг *феномена информации*. И уже первые наблюдения над словарем экхартовских схоластических сочинений (*forma, formaliter, uniformiter, formare, reformare, conformare, informare* и т.д.) не оставляют здесь ни малейших сомнений.

Надо сказать, что в этом вопросе позднесредневековая европейская мистика вышла далеко за пределы аристотелевской философии. Проблеме информации, конечно же, было уделено некото-

рое внимание и в сочинениях Стагирита. Так, в трактате “О душе” он писал, что чувство “способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота”<sup>23</sup>. Приведенный пример очень важен, ибо в нем очерчены границы мышления Аристотеля. Влияние, как утверждается в труде “О возникновении и уничтожении”, может осуществляться только при непосредственном соприкосновении вещей: “...ни действовать, ни претерпевать в собственном смысле не способны те вещи, которые не могут соприкасаться друг с другом”<sup>24</sup>. Отсюда становится понятен тот интерес, который античный философ проявлял к теории пор и к передаточным возможностям внешней среды (воздуха и воды). С этой же точки зрения он критиковал платоновское учение об идеях, в частности отрицая возможность связи между эйдосом и отдельной вещью и утверждая, что для соотнесения эйдоса и вещи не подходит ни одно из значений предлога “из”<sup>25</sup>. Неоплатонизм, т.е. усовершенствованный вариант учения Платона, возник при попытке учесть и преодолеть критику Аристотеля. В экхартовском изводе он уже оперировал тремя видами символизации: “соименной”, описывающей аристотелевский эффект соприкасания однородных вещей, “одноименной”, обосновывающей невозможность взаимодействия не касающихся разнородных предметов, и “аналогической”, отражающей все же возможные тонкие, бесконтактные влияния этих предметов (*читай* Бога на тварь через благодать)<sup>26</sup>.

Итак, и византийская, и немецкая мистика были сосредоточены на проблемах “домостроительства Божьего”, на проявлениях самой по себе неявленной сущности во вне, в тварной среде. Но проявление – это процесс. Процесс же нельзя описать, не связывая друг с другом противоречивым, а точнее, *диалектическим* образом дискретные по своей природе значения слов и понятия. Отсюда – еще одна общая черта мышления Экхарта и Паламы, их учеников и последователей. В этой связи крупнейший знаток исихазма Г.А. Острогорский писал: “Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях логически друг друга исключаящих и уничтожающих, мысля теологически единым то, что логически является множественным, и, наоборот, мысля теологически множественным то, что логически едино”. И далее, уже о Паламе: “Он становится на путь антиномического мышления, являясь верным продолжателем философских традиций греческой догматики. Его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления”<sup>27</sup>. Но и глава рейнской мистической школы был диалектиком par excellence. Диалектика пронизывает все мышление рейнского мистика, составляя ткань его мысли, суть его афоризмов: «Надобно

нать, – читаем мы в “Толковании на Исход”, – что нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. А с другой стороны, ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. И далее: ничто не является столь неподобным и вместе с тем подобным чему-либо другому, как неподобны и в то же время подобны Бог и любое творение»<sup>28</sup>. Какое бы понятие ни исследовал Экхарт, оно разворачивается в иерархию пар соподчиненных понятий; при этом каждая единая и противоречивая двоица тезиса и антитезы порождает сложное, не сводимое к ним и удерживающее их представление, которое в свою очередь также сочленяется с противоположным ему с тем, чтобы влиться в синтез на новой ступени. Таким образом доминиканский теолог получает понятия, каждое из которых представляет собой сложное равновесие нескольких противоположностей.

Но что же, собственно говоря, заставило Экхарта и, по утверждениям Острогорского, Паламу сдвинуть философские понятия со своих устойчивых, приписанных им абстрактной, школьной мыслью мест и вывести их из тождества самим себе? Скрытый за научными представлениями и выговаривающийся в них опыт, в частности и прежде всего опыт *unio mystica*. Спонтанное протекание, разворачивание опыта разрушает ограниченность изолированных и четко очерченных понятий и их речевых символов – слов – и не может описываться иначе, как только в диалектических сочленениях. В ходе подобного описания научные концепции, по своей природе статичные и дискретные, по необходимости “наезжают” друг на друга и “ломают друг друга края”, иначе говоря подвергаются частичному взаимному отрицанию во имя порождения динамического и более адекватного изображаемому опыту синтеза. Так сам понятийный строй сочинений Экхарта и Паламы, его диалектика, свидетельствует о скрытом за ним и в нем же открывающемся опыте экстатического единения с Богом.

Однако ни Экхарт, ни Палама, ни их ученики отнюдь не были стихийными диалектиками. Они не просто диалектически мыслили явление в мире трансцендентного Бога, но размышляли и над самой диалектикой, культивировали ее в качестве метода.

#### Генрих Сузо

“Если две *contraria*, т.е. две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, то с ним, без сомнения, невозможно рассуждать о подобных вещах” (“Книжица Истины”. Гл. 6; S. 32).

#### Григорий Палама

“...Толкующий высказывание так, что обе его части остаются верны, а не так, что одна менее, а другая более предпочтительна, такой человек благочестив. Использующий же одну часть так или иначе против другой неблагочестив или даже нечестив по отношению к каждому из названных положений” (“Феофан”; PG. 150, 917).

	<p style="text-align: center;"><i>Григорий Палама</i></p> <p>"Итак, нам следует принимать оба утверждения и устанавливать их себе как правила благочестия. А тех, кто противопоставляет одно [утверждение] другому, или считает их подобными друг другу, надлежит отвергать как нечестивых и безумных" ("Феофан"; PL 150, 932).</p>
--	---

"Противопоставляющих одно [утверждение] другому... надлежит отвергать", так как они еретики, искажающие живую антиномичность догматов, добытую в мистическом опыте богообщения, в угоду своим логически безупречным и непротиворечивым, но потому же и ложным, убогим понятиям. Догматы противоречивы, настаивает Палама в диалоге "Феофан", как противоречивы и библейские откровения: "Бога не видел никто никогда" (Ин. 1: 18), но "чистые сердцем Бога узрят" (Мф. 5: 8). На эту тему, между прочим, писал о. П. Флоренский в своем "Столпе и утверждении Истины".

Сам Палама выказал себя диалектиком, когда снял оппозицию Бога и тварного мира, введя в нее третий член, благодать, совокупность энергий, отличных от Божественной природы, но не отделенных от нее. И тогда, вместо оппозиции возникла *триада*: непричастная причина – причастное – причащающееся. Вслед за Отцами восточной Церкви Палама описывал эти энергии ("исхождения", "силы", если вспомнить терминологию Ареопагита) следующим образом:

<p style="text-align: center;"><i>Григорий Палама</i></p> <p>«Мы... видим Божественные силы приобретаемыми и все никогда не начавшимися, но не по действию, а по существованию, хотя и не самостоятельными, – приобретаемыми... в качестве преждесуществующих в Боге; приобретаемое, согласно божественному Максиму, никогда не начало быть, и "небытие не старше его", но вечно существует от вечно сущего Бога, вечно находясь без отделения вокруг Него и совечно с Ним бытийствуя в Нем» ("Триады". III. Ч. 2. П. 20; Р. 679).</p> <p>"Максим назвал последнее [обожение] не только воипостасным, но и нерожденным и не только нетварным, но и неограниченным и сверхвременным, так что улучившие</p>	<p style="text-align: center;"><i>Майстер Экхарт</i></p> <p>«Поначалу надобно знать, что мудрец и мудрость, правдолюбец и истина, праведник и праведность, блаженный и благостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся: благостыня не сотворена, не создана и не рождена, однако же она рождающая и порождает блаженного. А блаженный, коль он вправду блажен, не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын благостыни. Сама себя и все, что она есть, благостыня порождает в блаженном, сущность, знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного. А блаженный берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр благостыни и лишь из</p>
---	---

<i>Григорий Палама</i>	<i>Майстер Экхарт</i>
<p>его делаются в нем нетварными, безначальными и безграничными, хотя возникли со стороны своей природы из ничего" ("Триады". III. Ч. 1. П. 31; Р. 617).</p> <p>[С ссылкой на Дионисия, "О Божественных именах". Гл. XI. П. 6]:  "Сущетворная сила" Бога [творит] "сущности",  "Жизнетворная сила" [творит] "живущее как живое чувственно, осмысленно или умно",  "Умудряющая" сила [творит] "умудряемое",  "Обоживающая" сила – "обоживаемое..." ("Триады". III. Ч. 2. П. 23; Р. 683).</p>	<p>нее. Блаженный и благостыня суть не что иное, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, присущее благостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность, единая жизнь. Все, что имеет блаженный, он получает от благостыни и в благостыне. Тут он есть, существует и жительствоует. Тут осознает он себя самого и все, что он сознает, и любит все, что он любит; и творит с благостыней [и] в благостыне, а благостыня с ним и в нем, все их дела сообразно тому, как написано и как Сын говорит: "Отец, во Мне пребывающий и живущий..."» ("Книга Божественного утешения". Гл. 1; DW V. S. 9).</p>

В обоих отрывках благодать предстает как совокупность универсалий. Рассматривая универсалии как сущие "при" Боге и "около" Бога, богословы наполняли их сходным содержанием: мудрость, истина, святость, праведность, благостыня (Экхарт), мудрость, свобода, праведность, святость (Палама), и описывали по четырем параметрам. Согласно их мнению, 1) универсалии существуют до своих субъектов-носителей; 2) существуют и после них, и, когда те исчезают, они остаются; 3) универсалии не получают от субъектов, а наоборот сообщают им свое бытие; 4) субъекты существуют "постольку – поскольку", лишь в ту меру, в какую способны вневременным образом приобщаться универсалиям, благодати.

### 3. НЕОПЛАТОНИЗМ ЭКХАРТА И ПАЛАМЫ, ПРОБЛЕМЫ БОГОПОЗНАНИЯ И БОГОСЛОВСКОГО ДИСКУРСА

Эмпирических связей между рейнской мистикой и афонским исихазмом, по всей вероятности, не было, а потому с особой остротой встает вопрос об их общих истоках. Говоря в целом, обе мистические школы представляли собой восточно- и западноевропейскую ветви средневекового *неоплатонизма*. В отечественной литературе вопрос о неоплатонизме Григория Паламы ставился неоднократно. Еще Ф. Успенский в издании "Синодика в неделю православия" пи-

сал, что “Изучение всей полемики между Варлаамом и Паламой... может говорить за то, что неоплатонизма придерживались противники Варлаама”<sup>29</sup>. Ф. Успенскому вторит А.Ф. Лосев<sup>30</sup>, а в наши дни И.П. Медведев<sup>31</sup>. Если в России предположения о неоплатонизме Паламы звучат несколько “еретично”, то в западной науке, не подавленной мнением ортодоксии, они высказывались уже давно, тем же о. А. де Аллэ, Э. фон Иванкой, К. Байумкером и Д. Райншем (Берлин), указывавшим, что “с точки зрения метафизики можно все же в общем и целом с полным правом говорить о неоплатоновской традиции, [прослеживаемой] у Паламы”<sup>32</sup>. Эту точку зрения оспаривал о. И. Мейендорф, напоминая о взаимном несоответствии христианской и неоплатоновской апофазы. Согласно последней, Божественная трансцендентность является следствием ограниченности тварного разума, тогда как согласно первой, трансцендентность является качеством самого Бога. Мейендорф настаивал также на “библейском монизме” идеолога исихазма, который тот осознанно противопоставлял “платоновскому дуализму”<sup>33</sup>. Со вторым, основным, аргументом следует решительно не согласиться, ведь дуализм преодолелся уже в рамках позднеантичных и средневековых неоплатоновских течений. Следуя в их русле, Палама ставил своей целью сублимировать эманационную теорию, “воцерковить” ее, по-своему интерпретируя присущий ей пантеизм.

Но именно эта же задача стояла и перед Майстером Экхартом в его противостоянии женскому мистицизму. Выдвигая свое учение о внутренней атрибутивной аналогии, несущим подобии сущностно неподобных Бога и тварного мира (за которым стояла интуиция формы и информации)<sup>34</sup>, он пытался втиснуть мистику своих подопечных в рамки церковной доктрины. Что касается экхартовского неоплатонизма, то он ни у кого сомнений не вызывает. Между прочим указываются и основные источники его неоплатоновской теологии (К. Ру), а именно: “Книга XXIV философов”, “Вождь нерешительных” (в рус. пер. “Путеводитель растерянных”) Моше бен Маймона<sup>35</sup> и “Книга о причинах”, являющаяся сжатым конспектом “Основ теологии” Прокла. С последней Экхарт был, кажется, тоже знаком по переводу, выполненному в конце XIII в. Вильгельмом фон Морбеке. Среди прочих неоплатоновских текстов, оказавших влияние на немецкого мистика, следует упомянуть «Комментарий на “Сон Сципиона”» Макробия, трактаты Бозция (“Утешение философией”, “О Троице”), Августина, а также арабские и еврейские толкования на аристотелевские сочинения: Авиценны (Ибн Сины), Аверроэса (Ибн Рушда) и Авенцеброля (Ибн Габироля). Как видим, эти источники представляют две – позднеантичную и позднесредневековую – волны западноевропейского неоплатонизма.



Майстер Экхарт был, как утверждается и Н. Гучинской, чрезвычайно сильно ориентирован на богословие восточной Церкви. Состоя в 1302–1303 и 1311–1313 гг. штатным лектором при теологическом факультете Парижского университета, он имел в своем распоряжении созданный в его скриптории в 50-е годы XIII в. “*Corpus Dionysiacum*”, куда входили не только дионисиевские тексты, но также комментарии и парафразы на них. Рейнскому мистiku были известны и старейшие толкования на Дионисия, составленные Иоанном Скифопольским и Максимом Исповедником. В основе экхартовских выкладок лежало учение Ареопагита о Божественных “выступлениях”. Но “выступление” (*πρόβδος*) стоит в трактатах последнего в общем ряду с такими синонимами, как “энергия” (*ἐνέργεια*), “сила” (*δύναμις*) и “аналогия” (*ἀναλογία*)<sup>36</sup>. Все эти термины описывают один и тот же процесс: явление в имманентной среде трансцендентного Бога, однако, описывают с разных сторон: “сверху”, от Бога (“энергия”, “сила”) и “снизу”, от вещи (“аналогия”). Впоследствии эти термины были разобраны западной и восточной традициями, перешли к Экхарту и Паламе. Перед ними стояла задача таким образом истолковать Дионисия – развивая уже заложенные в его трактатах, но методологически недостаточно проработанные идеи – чтобы утвердить не сплошной, а, как сказано выше, прерывистый характер упомянутых “выступлений” в область тварного мира. И если у Ареопагита их неявное и с трудом постижимое качество иллюстрировалось с помощью голоса, то у Экхарта – посредством воздействий магнита.

*Дионисий Ареопагит*

"Причина... всему персонально причастует, – подобно тому как голос, будучи одним и тем же, многими ушами воспринимается как один" ("О Божественных именах". Гл. 5. П. 10; С. 218–219).

*Майстер Экхарт*

"Форма всякой составной сущности (вещи. – *М.Р.*) возвышается над материей и как бы отстоит от нее, ведь она оказывает некое действие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо" ("Толк. на Евангелие от Иоанна". Гл. 14. П. 554; LW III. S. 483).

Предлагая свои в целом похожие друг на друга учения о Божественных “выступлениях”, богословы исходили из разных, в некотором смысле противоположных культурно-исторических ситуаций. Если Палама учением о нетварной благодати так или иначе откликнулся на дуализм мессалиан-богомиллов, то Экхарт противопоставил учение о нетварной же благодати пантеизму “братьев и сестер свободного духа”, радикальных бегардов и бегинок. Однако тот и другой с разных сторон пришли к одному результату, ведь ответ дуализму и пан-

теизму может быть только один – теория формы, неважно скрывается ли интуиция формы под именем “энергии” или “аналогии”.

Кроме Дионисия Ареопагита, к часто упоминаемым и цитируемым у Экхарта авторам принадлежат Иоанн Дамаскин и Иоанн Златоуст. Экхарт знал “Шестоднев” Василия Великого. Используя выражение архим. Киприана (Керна), автора “Антропологии св. Григория Паламы”, можно сказать, что многие “духовные предки”<sup>37</sup> византийского исихаста были отдаленными предками и Майстера Экхарта. – Помимо указанных сочинений, важную роль в становлении экхартовского богословия сыграли трактаты Оригена и платоновский “Тимей” в переводе Халкидия (первая половина IV в.). Заметим: одной из насущных задач в сравнительном изучении византийского исихазма и немецкой мистики является разработка темы “аристотелизм Паламы”, которая, как показал комментарий Р.Е. Синкевича на “Сто пятьдесят глав”, требует к себе самого пристального внимания, однако неизменно игнорируется (как впрочем и неоплатонизм Паламы) представителями православной науки об исихазме. Прежде всего тщательному анализу должны быть подвергнуты такие термины Стагирита, как “способность” (δύναμις) и “деятельность” (ἐνέργεια)<sup>38</sup>.

Если придерживаться предложенного Г.М. Прохоровым трехчленного членения эволюционной истории исихазма, то нужно признать, что экхартовское учение о внутренней атрибутивной аналогии соответствует ее второму этапу “философско-богословского выражения и обоснования”<sup>39</sup>. Оказав мощное органическое влияние на христианство немецкоязычного региона (в частности на Николая Кузанского), учение рейнского мистика не имело сколько-нибудь ощутимых политических последствий и не представляло собой теоретического обобщения какой-либо психосоматической практики, которую можно было бы сопоставить с деланием “умной молитвы” в монастырях и скитах Афона. И хотя 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), об опрощении, внутреннем единении, хранении ума и отсечения помыслов (проп. 5а, 19, 33, 34, 69, 72, 81, 86; Pf. I, II), его идеи не обобщены в цельное аскетическое учение. Однако само их наличие недвусмысленно свидетельствует о восточных симпатиях рейнского Мастера. В культуре восточного христианства его интересовала не только линия Дионисия и его греческих толкователей, но и *традиция практической аскезы*. Недаром в проп. СІХ, СХ (Pf.) он упоминает имена и приводит примеры из житий Антония, Макария, Арсения, Нестора, цитирует слова св. Исаака о молитве и плаче (используя сведения, почерпнутые из “Жизни пустынных отцов” Руфина, из “Жизнеописания отцов” и сочинения “О знаменитых мужах” Иеронима). Осуществляя духовное окормление женских общин и мона-

стырей, Майстер Экхарт во многом опирался на ту древнюю аскетическую традицию, к которой тоже, хотя и в несколько расширенном значении, приложимо название “исихазм” (термин “ἡσυχία” возник в IV в.) и которую на рубеже XIII–XIV вв. методически развили Никифор Уединенник, Псевдо-Симеон, Григорий Синаит и Каллист Ангеликуд. С их сочинениями немецкий мистик уже не был знаком. Не знал он и “молитвы Иисусовой” и вообще глубоко сомневался в целесообразности и возможности непрерывного молитвенного делания. По этому вопросу его мнение (“Речи наставления”, гл. 6; Лат. проп. XXIV) весьма напоминало мнение Варлаама, в интерпретации Паламы (“Триады”. II. Ч. 1. П. 30).

Не будучи, в отличие от паламистского учения об энергиях, теоретическим обоснованием какой-либо молитвенной практики, экхартовское учение об аналогиях все же обобщало опыт обращения со словами молитвы<sup>40</sup>. С одной стороны, размышления Экхарта о природе молитвенного слова логически следовали из положений теории формы. А с другой – такие размышления были исходным стимулом и отправным моментом в создании самой этой теории. И то, что Экхарт говорил об обращенном к Богу слове, весьма напоминало суждения на эту тему Григория Паламы, отличаясь от них разве что большей внятностью:

<i>Майстер Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
"Слова молитвы имеют своим предметом Бога и поэтому обретают от Него свою видовую определенность... Они по необходимости несут запечатленным в себе нечто Божественное" (Лат. проп. XLVII/2; LW IV. S. 404).	"Передача Духа осуществляется не только с молитвой в душе – молитвой, которая совершает таинственным образом единение молящегося с неоскудеваемым источником одного великого дара..." ("Триады". II. Ч. 2. П. 13; P. 347).

Выстраивая свою *метафизику имени*, рейнский Мастер исходил из некоторых положений аристотелевской философии. Последняя могла предложить для создания этой метафизики несколько мыслительных ходов. Первый состоял в том, чтобы “буквы” (*читай* звуки, Аристотель не отличал те от других) считать “материальной, а значение слова – “формальной причиной”<sup>41</sup>. Но доминиканский схоласт предпочел другое аристотелевское построение: “Так как все изменяющееся изменяется из чего-нибудь во что-нибудь, то изменяющееся, когда оно впервые испытало изменение, должно быть уже в том, во что изменилось. Ибо изменяющееся выходит из того, из чего оно изменилось...”<sup>42</sup> Эту мысль Экхарт истолковал следующим образом. Всякое действие, в том числе речевое, направленное на достижение какой-либо цели и на получение так или иначе оформленной вещи,

заранее, уже в своем протекании определено, реально окачествовано самой этой целью и самой этой вещью. Другими словами, такое определение осуществляется в ретроспекции и обращенности из будущего к настоящему, от искомого результата (“целевой причины”) к подготавливающим его и в настоящий момент производимым усилиям. Заключая в себе нечто от своего деятеля (интенсивность, материал и инструментарий), действие, в том числе речевое, организуется в своем существе вовсе не им, но информацией об итоговом результате. Именно на этих посылках основывался Экхарт, размышляя о природе молитвенного слова. Будучи, на первый взгляд, всего лишь последовательностью звуков, артикулируемых человеком, такое слово обращено в качестве своей цели к Богу, а потому определено и окачествовано Им и, стало быть, не исчерпывается звуковой оболочкой, но содержит в себе нечто от Бога. Экхарт был *имяславцем* и *имяславцем* в большей мере, чем Палама, чье богословское учение потребовало в дальнейшем значительных усилий, чтобы перевести его в область теории языка. Экхарт сам осуществил такой переход, закрепив лингвистические интуиции афонского исихаста в четкой системе терминов и понятий. К тому же он проявлял интерес к еврейской мистике “имени Божьего”, привлекая для своих построений тетраграмму  $\text{יהוה}$  и производные от нее “имена из 2, 12 и 42 букв”. Тетраграмма стала для Экхарта символом в подлинном смысле этого слова. “Изолированное”, т.е. не произведенное от других корней (ведь и в области онтологии философ методично искоренял представления о “содетальной причине”), с таинственной огласовкой и неизвестным значением, имя “jod-he-waw-he” оставалось за пределами тварному миру, хотя и обреталось внутри него<sup>43</sup>. Как и Христос, оно “в мире было... и мир его не познал” (ср. Ин. 1: 10).

Не имея возможности останавливаться на других пунктах сопоставления, мы вынуждены лишь упомянуть о сходстве идей Паламы о мистическом познании сущего в его “причинах”, “основаниях” и “первообразах” с тем, что у Экхарта, как и во всей августирианской традиции, именовалось “утренним знанием”. В сравнении с этим знанием и опытом *unio mystica* в целом, считают оба мыслителя, отчасти обесценивается отрицательное, апофатическое, богословие. Оно уступает свое первенство положительному, катафатическому, дискурсу о трансцендентном.

<i>Майстер Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>“...Утверждение, так как оно относится к бытию, соответствует Богу и Божественному как таковому. Отрицание же не соответствует, но посторонне Ему. Коротко говоря, причиной сему служит то, что</p>	<p>[Апофатическое восхождение] “освобождает представление [о Боге] от всего прочего, но само по себе не может принести единения с за пределами” (“Триады”. I. Ч. 3. П. 21; Р. 153).</p>

*Майстер Экхарт*

утверждение предполагает бытие и включает его. Ведь копула *есть* является посредником всех утверждений либо угадывается в них. А всякое отрицание и только оно содержит в себе небытие" ("Голк. на Исход". П. 77; LW II. S. 80).

*Григорий Палама*

"В соответствии с отрицательным богословием ум размышляет о несвойственном Богу и действует различающим образом..." ("Триады". П. Ч. 3. П. 35; Р. 457).

Экхартовское *отрицательное богословие* питалось двумя источниками: апофазой Дионисия и Маймонида. В этом рейнский Мастер выступал верным последователем Альберта Великого, у которого указанное совмещение наметилось в толкованиях на "Cognus Dionysiacum". У Моше бен Маймона апофаза уже рассматривается как чистый эвристический метод, оторванный от непосредственной связи с трансцендентным и приложимый для описания различных объектов. Приняв в качестве научного метода, Экхарт отверг апофазу в приложении к Богу, ведь "Бог есть чистое и полное Бытие"<sup>44</sup>. Но и Палама отказался говорить об этом несомненном для всякого экзистика, хотя и неопишемом, бытии в терминах отрицательного богословия. То, как мистики переживали трансцендентное бытие, видно из их толкований на библейское "Аз есмь тот, Кто есмь", Исх. 3: 14.

Апофаза не соответствует мистическому опыту и поэтому должна быть преодолена, как должна быть преодолена и катафаза, и высшем синтезе нового, утвердительно-отрицательного дискурса о "неведомом Боге". Если афонский исихаст не заходил дальше программных заявлений по этому вопросу, то его старший современник с Рейна вплотную приступил к развитию *антиномической* речевой практики, собирая то лучшее, что было создано в рамках схоластической традиции.

*Григорий Палама*

"Как вмещение и видение Божественных вещей иное и высшее, в сравнении с утвердительным богословием, так вмещение отрицания в духовном видении из-за превосходства видимого иное и высшее, в сравнении с богословием отрицательным" ("Триады". П. Ч. 3. П. 26; Р. 439).

«[Дионисий] одно и то же имеет и мраком и светом, и видением и невидением, и знанием и незнанием. Почему же это и тьма и свет?

*Майстер Экхарт*

*Бог есть* "не становление, но только момент настоящего", "становление кроме становления", "обновление помимо новизны". Он "способ без способа, бытие без бытия", "начало без начала", "исхождение без изменения" и "цель без цели"... *Свойства Бога*: "мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти", "един без единства", "тройствен без троичности", "велик без количества", "благ без качества". *Его*

Григорий Палама	Майстер Экхарт
<p>"Из-за переизбытка", – он говорит, – "истечения света", так что он – свет в собственном смысле, но по переизбытку – тьма» ("Триады". П. Ч. 3. П. 51; Р. 491).</p>	<p><i>аффекты</i>: "гневаются без смятения", "страдает без страдания", "ревнует без ярости", "жалеет без скорби". "Чем больше Бог на нас гневается, тем больше Он нас жалеет и нам сострадает..." (Проп. 50, 71, 9; "Толк. на Исход". П. 36; лат. проп. XI/2; XII/2; XVIII).</p>

К экхартовской катафазе второго уровня относятся не только приведенные выше антиномические ("сокровенная тьма незримого света"), но и суперлативные ("сверхсущий, сверхдостохвальный"), рефлексивные ("свет-сам-по-себе"), тавтологические ("чистота всяческой чистоты"), удвоенные негативные<sup>45</sup> высказывания, взятые в качестве "чистейшего утверждения", а также противоречивые определения того, что Палама именовал "триипостасной Единицей": "Различие исходит от единства, различие в Троице. Единство – это различие, и различие – это единство. Чем больше различия, тем больше единства, ведь это различие без различения"<sup>46</sup>. Составляя в своей совокупности утвердительно-отрицательную речевую практику, все эти риторические фигуры и авторские неологизмы освобождают слово средневерхненемецкого языка от присущего ему значения, дабы сформулировать положительное, но невыразимое обычным словом содержание.

#### 4. АНТРОПОЛОГИЯ ЭКХАРТА И ПАЛАМЫ, УЧЕНИЕ ОБ ЭКСТАЗЕ

В заключение мы обратимся к учению об экстазе в том его виде, в каком оно было развито у Экхарта и Паламы. Прежде всего остановимся на внешних фактах.

Для Экхарта каноном экстаза было *восхищение ап. Павла* до "третьего неба" (2 Кор. 12: 2–4). В немецкой мистике ему отведено примерно то же место, какое в богословии исихастов отводилось *Преображению Христа на Фаворе* (Мф. 17: 1–13). Восхищение Павла состоялось, по Экхарту, на кромке трансцендентного и имманентного, так что, познавая высшими силами "вечные вещи", своими низшими силами, которые были связаны с телом, он находился во времени. И если бы, как сказано в проп. 23, Павла кто-нибудь "коснулся иглой", то он бы непременно почувствовал. Пребывая телом во времени, апостол "сердцевинной" души обретался вне времени и там вневременным образом, т.е. не опосредованно через

сотворенных во времени ангелов, а непосредственно, созерцал Бога. Это-то и есть “третье небо” ап. Павла, когда в него, отрешенно от телесности (“первое небо”) и всякой образности представлений (“небо второе”), вливается Бог<sup>47</sup>. Нечто подобное утверждал и Палама, анализируя в “Триадах” (Ш. Ч. 1. П. 36) исступление ап. Петра в Пятидесятницу: он в полной мере сохранил память, чувства (зрение, слух) и интеллектуальные способности. Что же касается Павла, то, по Паламе, “в экстазе он забывает даже о молитии Богу”. Но и, согласно Экхарту, “отрешенная чистота вовсе не может молиться”<sup>48</sup>.

Вообще говоря, существовала огромная *разница* между “старым” экстазом и “новым”, культивировавшимся в период второй волны неоплатонизма в западноевропейской культуре начиная с XIII в. Недаром и П. Динцельбахер завершает вереницу персонажей своей монографии “Видение и визионерская литература в средние века”<sup>49</sup> непосредственно перед Экхартом, включая в нее, правда, экхартовского ученика Г. Сузо, до знакомства с Экхартом в Кёльне аскета и экстатика старого толка. “Старый” экстаз, практиковавшийся простонародными мистами, монахинями, оседлыми и бродячими бегинками, не выходил за пределы пусть и несколько деформированных представлений о пространстве и времени. Ему были присущи визуальные, акустические, тактильные ощущения, дробная пластика образов, равно как сюжетность и функциональность (предупреждение, исцеление, поучение, укрепление, наказание). В нем же закладывался алгоритм прочтения пластических символов, аллегорий. Будучи по существу коммуникативным, “старый” экстаз сводился к установлению связи с кем-нибудь из умерших, угодников, Христом, Богородицей и существовал в качестве видения (*visio*), когда в экстатическом транс мистом покидаются пределы дальнего мира, или явления (*arraigtió*), когда миста, при том, что он остается в пределах наличной реальности, воспринимает ее, посещают пришельцы горних миров.

Традиционный экстаз Экхарт ничтоже сумняшеся называл “ложью”. В проп. LXXVI/1 (Pf.) он уверял свою паству, что люди “бывают весьма сильно обмануты” видениями (*visiõnen*), “когда в духе своем они зримым образом созерцают предметы”, “картины человечества Господа нашего Иисуса Христа” и “слышат в духе обращенные к ним словеса”<sup>50</sup>. Не поднимая спорного вопроса о мистической одаренности и о личном мистическом опыте Экхарта, мы тем не менее вынуждены признать, что в тюрингский, парижский, особенно же страбургский и кельнский периоды своего творчества – в качестве ли приора, куратора подконтрольных доминиканцам женских общин, университетского лектора либо заезжего проповедника – он общался с монахами и бегинками, нередко переживавшими экстати-

ческие состояния. Поэтому в немецкоязычных проповедях и трактатах, которые были доступны широким слоям монашествующих и простонародных мистов, рейнский Мастер уделял экстазу столь большое внимание<sup>51</sup>. При этом он безошибочно распознавал и осуждал разного рода “восхищения”, “теплоту чувств”, лжеэкстатические и истерические мѳроки, получившие впоследствии в православной аскетике наименование “прелести”. Знал он и наработанный, “холодный” экстаз, когда в экстатические переживания самим человеком переносятся расхожие представления и обращенные к нему общественные ожидания. Такой этикетный экстаз, экстаз как социальную роль, мистик описал и оценил по достоинству в ранних “Речах наставления”.

В согласии с Экхартом рассуждал и Палама. Но тут необходимо иметь в виду следующее. Если рейнская мистика сложилась в противостоянии женскому мистицизму с его ложным экстатическим опытом, то учение Паламы формулировалось в спорах с универсальным ученым и ренессансным гуманистом западного образца Варлаамом Калабрийским. Отсюда – различие доктринальных акцентов при сходном, в сущности говоря, содержании. Палама пишет о ложном мистическом опыте походя, в основном имея в виду новоначальных делателей “умной молитвы”. Приводя слова св. Марка Пустытника: “чистое сердце предоставляет Богу неотягченный вещественными образами ум...”, он напоминает Варлааму о подлинных молитвенных навыках: не обращаться к телу, окружающим его предметам, не действовать чувством и воображением, не рассматривать рассудочно и умозрительно устройство сущего и проч. (“Триады”. I. Ч. 3. П. 41; II. Ч. 2. П. 15).

Новый, воспитанный неоплатонизмом экстаз характеризовался отсутствием всех упомянутых Динцельбахером черт. Само деление на видение и явление теряло в нем всяческий смысл, ибо пространственные представления оставались в нем не востребованными... В нем не было ничего, кроме символики света и простых пронизанных светом стереометрических форм. Впрочем, и фигуративные образы упоминались лишь с тем, чтобы подвергнуться деконструкции, как это делалось в любимой и часто цитируемой Экхартом “Книге XXIV философов”: “Бог есть беспредельный шар, коего центр находится всюду, а поверхность нигде”<sup>52</sup>. Но ведь нечто похожее мы видим и у Паламы, созерцающего “пресветлый свет” (ἀρχιφωτον φῶς), лишенный какой бы то ни было пластической закрепленности. По всей вероятности, строй неоплатоновской мысли не только оформлял на выходе мистические созерцания, но и, в обратном движении, внедрялся в экстаз и воспитывал его.

А теперь от внешних наблюдений перейдем к существу вопроса.



В булле Иоанна XXII “На ниве Господней” от 27.III.1329 г., в которой проклинались 28 изречений Майстера Экхарта, под № 10 стоит следующая цитата из проп. 6: “Мы вполне преобразуемся в Бога и преосуществляемся в Него; тем же образом, как в таинстве хлеб преосуществляется в Тело Христово. Я так преосуществляюсь в Него, что Он объединяет меня со Своим бытием, а не уподобляет ему; клянусь живым Богом, это воистину так, тут нет никакого различия”<sup>53</sup>. Этот пункт дважды обсуждался в рамках кельнского процесса в 1325–1326 гг., и оба раза Экхарт так или иначе отказывался от приведенных в нем слов, говоря: “верно, ...если верно понять”, “...является ошибкой”, и далее: “Ведь святой или благой человек, кем бы он ни был и как бы тесно он ни был связан с Богом, не становится все-таки Самим Богом и Самим Христом, или Первородным, и другие через него не спасаются”<sup>54</sup>. (Заметим: проповеди предъявлялись их автору в анонимных записях. Поскольку же они записывались в полуеретической среде, излагаемые в них мысли зачастую искажались и получали пантеистический окрас. Это давало Экхарту право отказываться от многих из проповедей и цитат.) О проповедуемом на Рейне *не-сущностном единстве* человека и Бога в экстазе византийские исихасты учили посредством термина “свет воипостасный” (φῶς ἐνυπόστατος), который, согласно Паламе, так назван не потому, что имеет свою ипостась, а потому, что посылается “в ипостась иного”. “Таково в собственном смысле воипостасное, созерцаемое и не само по себе и не в сущности, но в ипостаси”<sup>55</sup>. В связи со сказанным встает вопрос: если в пределах обеих мистических школ, афонской и рейнской, единство в экстазе оценивалось не как сущностное, то как вообще оно оценивалось?

Говоря об экстатическом единении человека и Бога, рейнский Мастер имел в виду их единство не по существу, но в *совместном действии*. Здесь он основывался опять-таки на Аристотеле, говорившем, что “Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково”<sup>56</sup>. Не позволяя причислить Экхарта к числу пантеистов, этот оттенок мысли (и характерный признак опыта?) сближал его с доминиканцем Дитрихом Фрайбергским (ок. 1250 – ок. 1310). Согласно Дитриху, человеческий разум не исходит, наподобие прочих вещей, из Божественного интеллекта в качестве одной из его частных идей или форм. Разум создан “по образу” и, стало быть, подобен неограниченной сущности Божьего интеллекта в его целокупности. При этом разум в той мере исходит из сущности Бога, в какой он Ее созерцает, “...проистекая из Нее и стяжая свою сущность тем, что постигает оную высшую Сущность”, – пишет Дитрих в трактате “О блаженном созерцании”. Отсюда у Экхарта: “Когда Бог взирает на тварь, Он сообщает ей ее бытие. Когда же тварь взирает на Бога, она стяжает свое бы-

тие. Душа имеет разумное, познающее бытие, а посему где Бог, там и душа, где душа, там и Бог<sup>57</sup>. И более образно:

Майстер Экхарт	Григорий Палама
"Глаз, которым я вижу Бога, – это тот самый глаз, которым Бог видит меня; мой глаз и глаз Божий суть один глаз и одно зрение и одно познание и одна любовь" (Проп. 12; DW I. S. 201).	"Насколько... их познает Бог, настолько же они познают Бога..." ("Триады". Ш. Ч. 3. П. 12; Р. 719).

Заострение аристотелевских посылок привело к антиаристотелевским выводам: *действие* разума, созерцание, *обосновывает* его *сущность*. В рамках аристотелевско-томистской онтологии это не имело ровно никакого смысла, ведь действие, принадлежа к числу акциденций, т.е. к разряду случайно приложенного, не может определять чьей бы то ни было сущности. Но вот у Дитриха, как и Экхарта, разум в своем созерцании Бога уподобляется Богу и сам становится светом в силу того, что созерцает Божественный свет... "Из сказанного выясняется ответ на давний и сложный вопрос", как любил повторять доминиканский теолог, тварен человеческий разум ("вершина", "синтерисис", "искорка", "основание души") или нетварен. Тварен, если его понять как субстрат, и нетварен, если под ним разуметь некую силу, интенцию, устремленную к Богу активность<sup>58</sup>. На этой основе Экхартом и Паламой, как независимо друг от друга свидетельствуют К. Флаш и И. Мейендорф, был опрокинут порядок иерархий, который составлял у Дионисия «необходимое и всеобщее посредство передачи Божественного "исхождения"»<sup>59</sup>.

Разум объединяется в акте экстатического созерцания с идеальными интеллигибельными объектами и отождествляется с ними. Его новой онтологической основой становятся умопостигаемые объекты, тогда как старой онтологической основой было телесное и эмоциональное бытие. Человек есть бог и человек есть ничто. Если *так* понять экстатическое единство, то в экхартовских утверждениях, вроде: "Смиренному человеку высокого рода недостаточно быть единокровным Сыном, Которого Отец родил в вечности; он хочет быть и Отцом и... родить Того, Кем я предвечно рожден"<sup>60</sup>, нельзя обнаружить решительно ничего еретического. Экхартовское учение о пребывании души в объектах ее интеллекции соответствует теории познания у Августина ("О Троице", кн. IX, гл. 12) и теории активного разума Моше бен Маймона ("Вождь нерешительных", кн. I, гл. 68).

Далеко простирающиеся, хотя и не терминологические, соответствия идеям Дитриха и Экхарта мы обнаружим в практике и теории воспитанного неоплатонизмом византийского исихазма:

*Майстер Экхарт*

«Что знаешь, только то и можешь любить"... В этой связи заметить, что я не могу тем или иным образом помнить о Боге и не будет истинным то, что я помню о Боге, если Бог не присутствует в моей памяти. Точно так же обстоит дело с разумом и волей. Воистину, можно ли сказать, что я помышляю о Боге, постигаю или люблю Его, если Его нет в мышлении, разуме, воле или любви?» (Лат. проп. L; LW IV. S. 429–430).

"И от переизбытка свет, обретающийся в основании души, изливается в тело, и оно вполне проливается" (Проп. II; Pf. S. 12).

[Человек препровождается] "от сияния к сиянию и сиянием в сияние" (Проп. 23; DW I. S. 398).

*Григорий Палама*

"Бога никто не видел и 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?" ("Триады". II. Ч. 3. П. 31; P. 449).

"Свет видится в свете, и видящее пребывает в подобном же свете... Оно само целиком становится светом и уподобляется видимому, верней, несмешанно объединяется с ним, будучи светом и видя свет посредством света. – Взглянет ли на себя, узрит свет, на то ли, что видит, и там тоже свет, на то ли, чрез что видит, все тот же свет... [Видящий] стал светом и видит свет, отличный от всего тварного" ("Триады". II. Ч. 3. П. 36; P. 459–461).

Из тезиса о деятельном единстве (синергии) человека и Бога в экстазе следует вывод, что человек в общении с Ним не исчезает в качестве самостоятельной ипостаси. Эта мысль, правда, зачастую искажалась в околоэкхартовских, склонных к пантеизму кругах, в которых составлялись списки трактатов и проповедей рейнского мистика: "Душа... лишается своего имени, Бог ее поглощает, и она в ничто обращается, как солнце поглощает зарю, так что та исчезает"<sup>61</sup>. Образом единства в совместном действии стал для рейнского мистика феномен зрения, в его августиновской интерпретации. В латинской проп. L он писал: "Нельзя было бы утверждать, что я вижу человека либо [какой-то] цвет, если бы образ цвета или даже самый цвет, но в ином бытии, или скорей то же бытие, но иным способом, не присутствовало в глазу"<sup>62</sup>. Так и Бог в ином бытии,... вернее в том же бытии, но другим способом присутствует в воспринимающей Его человеческой личности, не смешиваясь с нею по существу.

В рассматриваемом вопросе Майстер Экхарт и Григорий Палама выступали приверженцами и сторонниками дионисиевского уче-

ния о “вечном круге”. Согласно этому учению Бог посредством человека “Сам Себя с Собою сводит и к Себе движет”. В толковании на дионисиевы трактаты учение о круге развивает и Максим Исповедник: “Вечный круг исходит из Добра, ниспосылается из Него на воспринимаемое умом и чувствами и вновь к Нему возвращается, не останавливаясь и не прекращаясь”<sup>63</sup>. Дионисию и Максиму вторит Экхарт в проп. 1: “Бог познается Богом в душе”, и проп. LXXVI/1 (Pf.): “Душа не действует, не познает и не любит, в ней действует и познает Сам Себя Бог”<sup>64</sup>.

По Экхарту и Паламе, в экстатическое богообщение вступает не только разум или душа человека, но он *весь в своем телесном единстве*. Правда, его психосоматический состав должен быть преобразован благодатью, которая изливается в душу, а через душу – и в тело. (Устойчивый православный мотив световидности плоти, знаковый по воспоминаниям Мотовилова об экстазе св. Серафима Саровского.) Тезис о возможности зрительного восприятия благодатного света вызвал протест со стороны противников Гр. Паламы, и прежде всего Варлаама Калабрийского.

#### Майстер Экхарт

“[Благодать] изливается даже в само тело и притом в таком избытии, что оно в качестве тела подчиняется душе, как воздух свету, – без того, чтобы при этом возникло какое-то сопротивление, что и открывается в дарах, каковые суть прозрачность и бесстрашие, утонченность и подвижность. И тогда жизнь становится совершенной, а подчинение материала – окончательным” (Лат. проповедь XII/2; LW IV. S. 136).

“Некий языческий учитель утверждает, что природа на сверхприродное неспособна. Посему Бог не может быть познан никакою природой. Если Он и может быть познан, то сие должно случиться в сверхъестественном свете” (Проп. LVII. Pf. S. 182).

#### Григорий Палама

«...Беспредельный свет, посредством которого, – после того, как иссякла [или сдержана, ἀπολαύω] всякая познавательная сила, – святым в силе Духа открывается зримым образом Бог как Бог, объединенный с богами и видимый ими. Через причастие Лучшему превратившись в нечто лучшее и, по пророческому слову, “обновившись в силе”, они приостанавливают всякое действие души и тела, так что посредством них является и ими созерцается только свет, ведь избытием славы побеждается всякое природное ощущение, “дабы Бог был все во всем”, по Апостолу (“Триады”. II. Ч. 3. П. 31; P. 451).

“...Не по-нашему созерцают рожденные в Боге, обожившиеся и 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” (“Триады”. III. Ч. 3. П. 10; P. 713).

Приведем отрывок из трактата-проповеди “О человеке высоко-го рода”, в котором рейнский мистик подробно изображает экстатическое состояние. “Когда человек, душа, дух взирает на Бога, то он понимает и мыслит себя познающим, т.е. он осознает, что видит и созерцает Бога. И иным людям сдается, и это может показаться похожим на правду, что цвет и ядро блаженства заключается в осознании, – когда дух сознает, что он постигает Бога. Ведь, если бы я испытал все блаженство и об этом не ведал, то какой же прок был бы мне от того, и что это было бы за блаженство? Но я уверенно утверждаю: это не верно. Если и верно сие, – что душа без этого все-таки не была бы блаженна, – то блаженство сокрыто все же не в этом. Ибо первое, в чем блаженство сокрыто, это то, что душа в чистоте взирает на Бога. Здесь берет она всю свою суть и свою жизнь и творит все, что она есть, из основания Бога и не ведает о знании, о любви и ни о чем вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Бога; она не сознает, что здесь сущность и Бог. Но если бы она знала и понимала, что она Бога видит, созерцает и любит, то это, в соответствии с естественным порядком вещей, было бы удалением, а [затем] возвращением в исходное...”.

В этом отрывке собраны вместе рассматриваемые нами мотивы. Во-первых, настойчиво звучит мысль о деятельном (личностном), а не сущностном (пантеистическом), единении с Богом. “Взирая на Бога”, душа “не осознает, что здесь сущность и Бог”. Она не в силах, как настаивает Экхарт в другом месте, описать Его посредством объективирующих местоимений. В то же время, сохранившись в качестве ипостаси, душа способна к рефлексии. Она может “мыслить себя познающей”, т.е. осознавать “что видит и созерцает Бога”. Говоря иначе, уже во-вторых, “в соответствии с естественным порядком вещей”, это есть “удаление и [затем] возвращение в исходное...”. Сопоставляя экстатическое единство и отстраненное осознание единства, теолог сравнивает эти состояния с белизной как таковой и белым по своему окрасу предметом: “Белое гораздо ничтожней и гораздо более внешне, чем белизна [сама по себе]. Весьма различны стена и фундамент, на котором стена зиждется”<sup>65</sup>. Но как бы ничтожна ни была рефлексия в сравнении с созерцанием “горних вещей”, она важна уже потому, что именно в ней начинается речь, дискурс о трансцендентном во всем многообразии составляющих его речевых практик.

И, наконец третье, самое главное: посредством неточной цитаты из Дитриха Фрайбергского утверждается *активный характер* претерпевания Божественной благодати: “...душа в чистоте взирает на Бога. Отсюда берет она всю свою суть и свою жизнь”. Здесь существует своего рода пропорция “поскольку-постольку”, “inquantum-intantum” у Экхарта, “καθὸσον-κατὰ τοσοῦτον” у Паламы, ведь

поскольку взирает, постольку и получает, а если не взирает, то ничего не получит. Инициатором выступает сам человек, потому что его сущность, как сказано, вопреки Аристотелю, обосновывается акциденцией и произвольным деянием. В этом вопросе рейнская мистика уже явным образом выступала за узкие границы теории познания в сферу конструирования мировоззрения и моделирования поведения. Она утверждала волевое и трудовое отношение к судьбе и жизни, указывая на исходную человеческую инициативу (впрочем, никак не мотивированную, но осознанную и принятую в качестве аксиомы), которая заложена в основе сложной техники интеллекции умопостигаемых объектов.

Отнюдь не случайным выглядит тот факт, что в пику монахиням и бегинкам, а равно и вопреки современному мнению, рейнский Мастер рассматривал экстаз вовсе не как самоценное состояние и вершину духовного совершенства, но скорее как школу и подготовку к социальному служению человека. Об этом он рассуждал в частности в проп. 2 и 86, толкуя Лук. 10: 38–42: “Пришел Иисус в одно селение”. В первой из них Экхарт ставит имя “жена” выше имени “дева”, ибо, в отличие от девы, жена способна не только к восприятию Бога, но и принесению плода. Сочетая два имени, проповедник создал образ чистой и плодovitой “девы-жены”. То, чему он учил, находится в вопиющем противоречии с мнением Л.П. Карсавина, высказанном им в “Основах средневековой религиозности в XII–XIII веках”: “Мистику всякая деятельность психологически чужда, он живет от экстаза к экстазу... Он невольно смотрит на нее как на подготовительную ступень к экстазу или как на средство для его достижения”<sup>66</sup>.

Но действительное положение дел совершенно иное. В основе экстаза лежит деятельное обращение, сам экстаз заключается в деятельном претерпевании, последствия экстаза состоят в деятельном изведении обретенной внутренней формы во вне, в область социума. Что касается исихазма, то в творчестве и практике последователя Паламы, мирянина Николая Кавасилы он также вышел из кельи аскета в область общественной жизни. Цели мирской исихии были сформулированы в трактате Кавасилы “О жизни во Христе” (рус. пер. “Семь слов о жизни во Христе”). Настаивая, как и Экхарт, на необходимости хранения помыслов в жизни в миру, Николай, однако, в отличие от Экхарта не рассматривает социальную деятельность человека как экстраполяцию, внешнее выявление его опыта богообщения. Вся суть жизни в миру состоит в том, чтобы уберечься от мира, пройти мимо него, внутренне не заметив его. К тому же выводу подводит анонимный автор “Откровенных рассказов странника духовному отцу своему”, памятника исихазма XIX в. и своего рода манифеста российского странничества. “Откровенные расска-

ны” напрочь лишены экхартовской диалектики венаходимости индивида по отношению к социуму, “множеству”, как любил называть его Экхарт, и одновременной причастности к нему, – диалектики, в которой нашла отражение прокловская антиномия причастности/непричастности Бога по отношению к дольнему миру. Если предвозрожденческая рейнская мистика заложила основы буржуазной этики, то на почве православного исихазма не было развито философии социального действия.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги сказанному, мы можем свидетельствовать о наличии многочисленных общих черт в богословии идеологов двух мистических школ XIV в., Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Антиномия присутствия – отсутствия Бога в сотворенном мире, учение о благодати (внутренних атрибутивных аналогиях, энергиях), символе (с привлечением терминов “различение” и “разделение”) и экстазе, низкая оценка отрицательного богословия и переход к построению нового богословского дискурса, наконец, диалектическая манера мышления, – все это недвусмысленно указывает на *объективную близость* немецкой и византийской мистики. Общность же источников, и прежде всего та роль, какую играл в творчестве Экхарта и Паламы ареопагитический корпус<sup>67</sup>, позволяет трактовать указанную близость как генеалогическое родство двух, западного и восточного, неоплатоновских течений.

Повторяя слова М. Блока, говорят о “ложности” сравнений, направленных на поиск общих черт: они якобы стирают уникальную неповторимость каждого из сопоставляемых феноменов. При этом, однако, совершенно забывают о методологической стороне вопроса. Указание на сходство явлений помещает их в новую парадигму мышления, размещает на новом *эпистемологическом фоне*, каковым является каждое из этих явлений по отношению друг к другу. Если многие вопросы теории энергий решаются в пределах теории аналогий другим образом и в других терминах, то само наличие альтернативных решений, позволяя взглянуть со стороны на хорошо знакомые построения, углубляет уровень анализа и сдвигает его в иной горизонт. Лишь в этом случае возможно обновление знания, ревизия устоявшихся представлений, их перевод из разряда общих мест-аксиом в разряд проблем и требующих постоянного доказывания теорем.

Но такой подход возможен только при наличии *различий*. В противном случае речь будет идти о совпадении, тождестве эпистемологического фона и рассматриваемых на его поле явлений, что

сведет на нет саму возможность сравнения. Основное принятое в данной работе отличие богословских взглядов Экхарта и Паламы состоит в том, что интуиции афонского исихаста рейнский мистик неизменно обдумывает, прописывает, используя фигуры аристотелевской философии, которые он зачастую перестраивает, стремясь адекватно отобразить свой опыт богообщения. В качестве примера можно привести соответствующую православному имяславию экхартовскую метафизику имени. Богословские взгляды Экхарта и Паламы сочетают в различных пропорциях библейский креационизм и неоплатоновский эманационизм. Теории информации могли разрабатываться лишь в рамках последнего, поскольку в пределах волюнтаристских представлений о Боге-личности, Который “сотворил, когда пожелал”, между “горним” миром и “дольним”, трансцендентным и имманентным расположена совокупность произвольных Божественных действий, по которым, в отличие от Божественных “исхождений”-эманаций, невозможно судить о Творце. Этот род агностицизма, связанного с апофазой и одноименной символизацией (омонимией определений и имен Бога) демонстрирует Моше бен Маймон. Кроме того, эманационное учение в развитой форме, как оно представлено у Экхарта (и между прочим у Дионисия), закономерным образом ведет к подавлению христологии. К ней рейнский мистик, в отличие от главы исихастов, проявлял исключительно малый интерес. (Его ученик Генрих Сузо вообще большую часть жизни молился Истине-Премудрости Божьей. Он создал андрогинный образ, наделив его чертами Прекрасной Дамы и пользуясь обращением “Господь”<sup>68</sup>.) Наконец, Экхарт был не только учителем экстаза, мистагогом, но и натурфилософом. Его учение о благодати делится на две области. В первой из них исследуются “выступления” Бога в среду предметного мира, во второй – в человеческое естество. Ведь Бог, согласно рейнскому Мастеру, общается с человеком не как с тварной вещью. “Бог присутствует во всех вещах. Но поскольку Бог Божествен и поскольку Бог наделен разумом, Бог нигде не пребывает в столь подлинном смысле как в душе и ангеле, и если хочешь, в глубочайшей глубине души и в высшей вершине души”<sup>69</sup>. Связь между Богом и миром вещей устанавливалась Экхартом посредством форм (аналогий, раздел 2–3), а между Богом и человеком – посредством соименной символизации, отражающей соотношение однородных предметов (раздел 4). В последнем случае рейнский мистик привлекал терминологию *порождения*, из которой сам собой следовал вывод о единственности Бога и человека, что и ставилось ему в вину инквизицией. Что касается прочих различий, то о них едва ли имеет смысл говорить<sup>70</sup>, поскольку они не задействованы в данной работе и не оттеняют взглядов Григория Паламы.



Настоящая статья представляет не более чем промежуточные результаты и скорее напоминает развернутый план еще не реализованного проекта. Последний, таким образом, включает в себя в качестве составного звена постороннюю критику и уточнения. Вероятно, следует изменить и манеру письма, по некоторым отзывам, “изотерическую” и “герметичную”. В этой связи, правда, следует заметить, что писать можно просто, можно – сложно, а можно – просто о сложном. В последнем случае текст, будучи простым по своему существу, “по совпадению”, как говорил Аристотель, превходящим образом становится сложным. Это уже зависит от темы, каковой в нашем случае является отнюдь не “культура безмолвствующего большинства”, но культура образованной, говорящей и напряженно мыслящей элиты, и мыслящей, надо заметить, совершенно иным образом нежели мы. Сделать текст и в *таком* смысле простым означает подменить тему исследования. – Это последнее было предпринято нами исходя из теологии Экхарта; богословие Паламы оставалось для нас своего рода “Nebenfach”. Мы уверены в том, что каковы бы ни были его предварительные результаты, оно послужит основой кристаллизации нового знания...

<sup>1</sup> *Иоанн Экхарт*, немецкий доминиканец, глава рейнской мистической школы. Приор в Эрфурте, викарий Тюрингии (1294–1300), лектор (1293–1294), профессор (1302–1303, 1311–1313) богословия при Парижском университете, доминиканском Studium generale (1323–1326) в Кёльне, провинциал Саксонии (1303–1311), генеральный викарий Богемии (1307), куратор женских доминиканских монастырей в Страсбурге и в его окрестностях (1313–1322). Осн. соч.: Комментарии на книги Ветхого и Нового завета (“Opus tripartitum”), нем. трактаты: “Речи наставления”, “Книга Божественного утешения”, “О человеке высокого рода”, “Об отрешенности”, 56 лат. эскизов к проп. и ок. 140 нем. проп. В булле Иоанна XXII “На ниве Господней” от 27.III.1329 г. были прокляты 28 пунктов экхартовской теологии.

*Григорий Палама*, идеолог византийского исихазма. Воспитанник Императорского Университета, монах на Афоне (1316 с перерыв. до 1345/1346), и в Верии, участник соборов 1341, 1347 и 1351 гг., архиеп. Фессалоникийский (1350–1359). Осн. соч.: “Триады в защиту священнобезмолвствующих”, диалог “Феофан”, “Сто пятьдесят глав естественных, богословских, этических и практических”, “Против Акиндина”, “Святогорский томос”, послания Варлааму и Акиндину, “Беседы” на 53 воскр. года и др. Канонизирован в 1368 г.

<sup>2</sup> *Lossky V.N.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. P. 344.

<sup>3</sup> *Мейендорф И.Ф.* Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник. М., 1991. Т. 52. С. 84–101.

- <sup>4</sup> Гучинская Н.О. Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. Н.О. Гучинской. СПб., 2001. С. 28.
- <sup>5</sup> Jugie M. Palamas Grégoire // Dictionnaire de Théologie Catholique. P., 1932. T. 11/2. P. 1735–1776; Jugie M. Palamite (controverse) // Ibid. P. 1777–1818; *Journet Ch.* Palamisme et thomisme: A propos d'un livre récent // *Revue Thomiste*. P., 1960. T. 60. P. 429–452; Halleux A. de. Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // *Revue théologique de Louvain*. Louvain, 1973. T. 4. P. 409–442.
- <sup>6</sup> Halleux A. de. Palamisme et Scolastique. P. 420.
- <sup>7</sup> Ivanka E. von. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.
- <sup>8</sup> Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969.
- <sup>9</sup> Цитаты приводятся по изд.: **Экхарт**: 1) *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke: 10 Bd. Stuttgart, 1936–1997. (DW; LW); 2) *Meister Eckhart* / Hrsg. Fr. Pfeiffer. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857. (Pf.); 3) *Meister Eckhart*. Werke: 2 Bd. / Hrsg. N. Largier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verl., 1993; **Палама**: 1) *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes: 2 vol. / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959; 2) *Saint Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. R.E. Sinkewicz (C.S.B). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988; 3) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Εκδίδ. Π.Κ. Χρήστου. Τόμος Γ'. Θεσσαλονίκη, 1970. (Χρ.) // PG. 150–151.
- <sup>10</sup> *Майстер Экхарт*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1. П. 180 (LW III. S. 149, 7–8). Взято из: Книга о причинах. § 9 (Die pseudo-aristotelische Schrift "Über das reine Gute", bekannt unter dem Namen "Liber de causis" / Hrsg. O. Bardenhewer. Freiburg; Breisgau, 1882. S. 173–174).
- <sup>11</sup> *Григорий Палама*. Против Акиндина. III. Гл. 10. П. 28 (Χρ. Γ', P. 184, 31–32).
- <sup>12</sup> *Григорий Палама*. Сто пятьдесят глав. Гл. 134: "τὸ πρὸς τί τε καὶ τὸ ποιεῖν" (P. 238, 4–5). *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход. Гл. 15. П. 62: "substantia et relatio" с отсылкой к Августину, Бозцию и др. (LW II. S. 67, 5); *Генрих Сузо*. Книжица Истины. Гл. 3: "wesen und die widertragenden eigenshafte" (*Heinrich Seuse*. Das Buch der Wahrheit / Hrsg. L. Sturlese, R. Blumrich. Hamburg, 1993. S. 12, 42–43).
- <sup>13</sup> Бог как мыслящий Сам Себя чистый Разум описывался в ранней (1302–1303) парижской диспутации Экхарта "Тожественны ли в Боге бытие и сознание?" (LW V. S. 37–48; пер.: *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. М., 2004. С. 56–66). При этом им использовались аристотелевские выкладки, связанные с перводвигателем. Ср.: *Аристотель*. Метафизика. XII. Гл. 7: "Ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же" (*Аристотель*. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 310).
- <sup>14</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь 9 (DW I. S. 149, 1–12).
- <sup>15</sup> Там же. Проповедь 70 (DW III. S. 196, 3–5).
- <sup>16</sup> *Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. III. Ч. 1. П. 14 (P. 585, 17–18).

- <sup>17</sup> *Майстер Экхарт*. Тожественны ли в Боге бытие и сознание? П. 4 (LW V. S. 43, 14–44, 2); *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. С. 60.
- <sup>18</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь 16 b (DW I. S. 271, 1–3).
- <sup>19</sup> *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1990. С. 108.
- <sup>20</sup> *Генрих Сузо*. Книжица Истины. Гл. 4 (S. 14, 17–22); *Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Пер., вступ. ст. и коммент. М.Ю. Реутина. М., СПб., 2001. С. 325.
- <sup>21</sup> *Григорий Палама*. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней равно как и о причастности. (PG 150, 940 C)
- <sup>22</sup> *Генрих Сузо*. Книжица Истины. Гл. 7 (S. 60, 80–85). Об отрешенности. С. 340.
- <sup>23</sup> *Аристотель*. О душе. II. Гл. 12. (*Аристотель*. Соч. Т. 1. С. 421).
- <sup>24</sup> *Аристотель*. О возникновении и уничтожении. I. Гл. 6 (*Аристотель*. Соч. М., 1981. Т. 3. С. 402).
- <sup>25</sup> *Аристотель*. Метафизика. I. Гл. 9; XIII. Гл. 5 (*Аристотель*. Соч. Т. 1. С. 88, С. 330).
- <sup>26</sup> См. очерк “соименной”, “одноименной” и “аналогической” символизации у Фомы Аквинского и Майстера Экхарта в: *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. С. 5–17.
- <sup>27</sup> *Острогорский Г.* Афонские исихасты и их противники. К истории поздневизантийской культуры // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. С. 367–368.
- <sup>28</sup> *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход. Гл. 20. П. 112 (LW II. S. 110, 3–6).
- <sup>29</sup> Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями / Изд. подг. Ф.И. Успенским. Одесса, 1893. С. 70. Ср. мнение И.Ф. Мейендорфа: “Отношение св. Григория Паламы к античной философии вообще и в частности его переписка с Варлаамом на эту тему показывают, насколько неверно считать его христианским наследником неоплатоников”. См.: *Протопресв. Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 186.
- <sup>30</sup> *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 892.
- <sup>31</sup> *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 68.
- <sup>32</sup> *Reinsch D.* Die Briefe des Matthaïos von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. В., 1974. S. 24.
- <sup>33</sup> *Протопресв. Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 326.
- <sup>34</sup> См. очерк учений о форме и внутренней атрибутивной аналогии в творчестве Экхарта в: *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. С. 17–39.
- <sup>35</sup> С легкой руки М.А. Шнейдера заглавие маймонидовского трактата מורה הנבוכים стало переводиться как “Путеводитель растерянных” (повторено в рус. переводе: *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М., 2003). Этот перевод заменил старый “Путеводитель блуждающих” (*Бек С., Бранн М.* Еврейская история. Одесса, 1897. Т. 2. С. 99). Следует сказать, что в средневековой и ренессансной Европе заглавие

- основного сочинения Маймонида переводилось иначе: “*Dux neutrorum*” (сер. XIII в., пер. с евр. авторизованного перевода Ибн Тиббона, переиздан под названием “*Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*” в Париже в 1520 г.) и “*Doctor perplexorum*” (И. Буксторф, Базель, 1629), что более соответствует причастию מורה (Hiph.) от гл. ירר. Современные французский (“*Le guide des égarés*” / С. Мунк. Париж, 1856–1866), немецкий (“*Führer der Unschlüssigen*” / А. Вайс. Лейпциг, 1923–1924) и английский (“*The guide of the perplexed*” / Ш. Пинес. Чикаго; Лондон, 1963) переводы находятся ближе к латинской версии, хотя и имеют в качестве *второго* лексическое значение “путеводитель”. Для латинской версии XIII в. можно предложить перевод “Вождь нерешительных”.
- 36 *Lossky V.* La notion des “Analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite // *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* / Ed. É. Gilson, G. Théry O.P. Paris, 1931. Vol. 5. P. 279–309. Здесь же (Р. 308) дается подробная характеристика (в 10 пунктах) понятия “аналогия” у Дионисия.
- 37 *Архим. Киприан Керн.* Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // *Богословская мысль: Труды православного богословского института в Париже.* Париж, 1942. Вып. IV. С. 102–131.
- 38 См.: *Вениаминов В.* Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих.* М., 1995. С. 375.
- 39 *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // *Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: Ст. СПб., 2000. С. 44–95.* Автором выделяются “келейный этап” (первые десятилетия XIV в.), “теоретический этап” (1341–1347) и этап “закрепления” доктрины в церковной жизни и политике (с 1347).
- 40 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* / Hrsg. W. Haug, W. Schneider-Lastin. Tübingen, 2000. S. 283–316.
- 41 *Аристотель.* Физика. II. Гл. 3 (*Аристотель.* Соч. Т. 3. С. 88).
- 42 Там же. VI. Гл. 5. (*Аристотель.* Соч. Т. 3. С. 189).
- 43 См. об этом: *Майстер Экхарт.* Толкование на Исход. Гл. 20. П. 143–184 (LW II. S. 130–158).
- 44 *Майстер Экхарт.* Толкование на книгу Премудрости. Гл. 7. П. 140 (LW II. S. 478, 7).
- 45 *Майстер Экхарт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1. П. 207: “У Бога по причине того, что Он является бытием, не может отсутствовать или не хватать бытия. Ибо бытие противостоит отсутствию и недостатке. Посему Бог не есть какая-то часть мироздания, но есть нечто, пребывающее вне, или скорей, раньше и выше него. Вот почему Богу не присуще никакое лишение или отрицание, но Ему, и только Ему, подобает отрицание отрицания, каковое есть ядро и вершина чистейшего утверждения” (LW III. S. 175, 2–7).

- <sup>46</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь 10 (DW I. S. 173, 2–5). В одном из ближайших номеров журнала “Новое литературное обозрение” (НЛО) должна появиться наша статья «“Sermo mysticus” Майстера Экхарта», где подробно будет рассмотрена теория и практика антиномического (утвердительно-отрицательного) богословского дискурса.
- <sup>47</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь 23 (DW I. S. 403, 1–405, 10).
- <sup>48</sup> *Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолствующих. I. Ч. 3. П. 21 (P. 155, 18–19); *Майстер Экхарт*. Об отрешенности. С. 217 (DW V. S. 426, 7).
- <sup>49</sup> *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981; Wörterbuch der Mystik / Hrsg. P. Dinzelbacher. Stuttgart, 1989; *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- <sup>50</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь LXXVI/1 (Pf. S. 240, 20–25).
- <sup>51</sup> О соотношении женского мистицизма и мистики Экхарта см.: *Langer O.* Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit. München; Zürich, 1987.
- <sup>52</sup> Книга XXIV философов. § 2 (Liber viginti quattuor philosophorum. Corpus Christianorum. Torino, 1997. Т. 143 А. Р. 7, 1–2); также § 18: “Бог – это шар, имеющий столько поверхностей, сколько в нем имеется точек” (P. 25, 1–2); Об отрешенности. С. 114, С. 366 (сн. № 433–436).
- <sup>53</sup> Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters / Hrsg. P.H. Denifle, Fr. Ehrle S.I. B., 1886. Bd. 2. S. 638. Об отрешенности. С. 315.
- <sup>54</sup> Инквизиционный процесс против Майстера Экхарта. I. П. 132 (LW V. S. 296, 11); II. П. 99 (LW V. S. 341, 24–25); Об отрешенности. С. 256, С. 289.
- <sup>55</sup> *Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолствующих. III. Ч. 1. П. 9 (P. 573, 24–26).
- <sup>56</sup> *Аристотель*. О душе. III. Гл. 2 (*Аристотель*. Соч. Т. 1. С. 426).
- <sup>57</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь 10 (DW I. S. 173, 6–9).
- <sup>58</sup> *Flasch K.* Einleitung // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: 4 Bd. Hamburg, 1977. Bd. 1. S. XX–XXI. См.: *Хорьков М.Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003. С. 179.
- <sup>59</sup> *Протопресв. Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 258–259. *Flasch K.* Einleitung. S. XX.
- <sup>60</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь 14 (DW I. S. 239, 4–7). Это высказывание многократно предъявлялось мистику кельнскими инквизиторами, ср. п. 21 буллы “На ниве Господней”: Об отрешенности. С. 236, 285, С. 316, 397 (сн. № 1096).
- <sup>61</sup> *Майстер Экхарт*. Об отрешенности (DW V. S. 428, 1–3). С. 218.
- <sup>62</sup> *Майстер Экхарт*. Лат. проповедь L (LW IV. S. 430, 1–4).
- <sup>63</sup> *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. Гл. 4, § 14 (*Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии / Пер., вступ. ст. и коммент. Г.М. Прохорова. СПб., 1994. С. 129).
- <sup>64</sup> *Майстер Экхарт*. Проповедь 1 (DW I. S. 18, 8); проповедь LXXVI/1 (Pf. S. 243, 4–6).
- <sup>65</sup> *Майстер Экхарт*. О человеке высокого рода (DW V. S. 116, 21–117, 4; 117, 10–12); Об отрешенности. С. 207.

- <sup>66</sup> Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997. С. 256.
- <sup>67</sup> Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 219–252.
- <sup>68</sup> Сохранились принадлежащие Г. Сузо графические изображения образов, созерцаемых им во время экстазов; см.: *Seuse H. Deutsche Schriften / Hrsg. K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907.*
- <sup>69</sup> *Майстер Экхарт.* Проповедь 30 (DW II. S. 94, 9–95, 3).
- <sup>70</sup> В отличие от Паламы, Экхарт, возможно, иногда скатывался в ересь, считая праведника полноправным участником тринитарного процесса: “...без праведного человека Бог не знал бы что делать” (Тезис 13 буллы “На ниве Господней”. Об отрешенности. С. 315). Подобные высказывания обычно изучаются в связи с ересью швабского местечка Риз (1270–1273), документированной Альбертом Великим.