

## **БОГОСЛОВИЕ И. ЭКХАРТА И ГР. ПАЛАМЫ: В ПОИСКАХ СООТВЕТСТВИЙ**

Доклад написан по результатам полемики с С.С. Хоружим и о. Диодором (Ларионовым), развернувшейся на сайте «Богослов.Ru» во 2-ой половине 2009 г. Poleмика представлена 6-ю текстами:

- 1) *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма (<http://www.bogoslov.ru/text/434530.html>; 27.07.2009).
- 2) *Монах Диодор (Ларионов).* О некоторых проблемах интерпретации наследия Григория Паламы [Рец. на: *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма] (<http://www.bogoslov.ru/text/443837.html>; 09.08.2009).
- 3) *Реутин М.Ю.* Ответ на рецензию монаха Диодора (Ларионова) «О некоторых проблемах интерпретации наследия Григория Паламы» (<http://www.bogoslov.ru/text/472026.html>; 26.09.2009).
- 4) *Монах Диодор (Ларионов).* Дальнейшие разъяснения о проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы (В связи с «Ответом» М.Ю. Реутина) (<http://www.bogoslov.ru/text/494125.html>; 29.10.2009).
- 5) *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама: продолжение дискуссии (<http://www.bogoslov.ru/text/529309.html>; 18.12.2009).
- 6) Блог *Института синергийной антропологии.* По поводу заседания № 13 (<http://synergia-isa.ru/blog/?p=137#more-137>)

### **ПЛАН ДОКЛАДА**

#### **I. Вводные замечания**

- Общие замечания по поводу сходства богословских доктрин И. Экхарта и Гр. Паламы (В.Н. Лосский, о. И. Мейендорф, архиеп. Василий (Кривошеин), В.Н. Топоров, Н.О. Гучинская). Новизна проблематики.
- Различие между общими местами (клише) христианской письменности и параллелями, которым посвящен доклад.

- Соотношение индивидуального (молитвенного, экстатического?) опыта и теоретических построений Экхарта и Паламы.

## II. «Энергии» и «духовные совершенства»

### 1. Риторика и лексика

Субстантивация глаголов, причастий, прилагательных в произведениях Экхарта и Паламы. («Прилагательные, активные причастия и глаголы не описывают ничего иного, кроме состояний, качеств и действий своего Субъекта, можно сказать, сам этот Субъект – в смысле его окачествованности и деятельности. В субстантивированном виде эти прилагательные, причастия и глаголы описывают, на первый взгляд, те же состояния, качества и действия. Однако теперь такие состояния, качества и действия абстрагированы и возведены в ранг какой-то реальности, чем они сами по себе вовсе не являются»). Номинальная / реальная субстантивация; несовместимость реальной субстантивации с креационным (библейским) дискурсом, на примере: Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных, кн. I, гл. 52–60.

### 2. Содержательное наполнение

Анализ понятий: «энергия» (Палама) и «образ» / «духовные совершенства» (Экхарт), стоящих за предварительно (в предыдущей части доклада) зафиксированным – на уровне риторики, лексики – феноменом субстантивации.

- не «сущность», не «акциденция»,
- «природный символ»,
- «отношение» (и недостаточность этого понятия),
- «не самоипостасный», «безыпостасный», «воипостасный».

Термины: «как бы случайно приложенное» (συμβεβηκός πώς; Палама) и «бытие в силе» (esse in virtute; Экхарт). – Методика «пути превосходства» (использование наличных (аристотелевских) категорий при дальнейшем отталкивании от них) для обозначения реальности «энергий» и «образа» / «духовных совершенств».

### 3. Общий очерк: различия и совпадения

Предмет рассмотрения – богословские доктрины И. Экхарта и Гр. Паламы в их целом.

#### А. Учение о Боге и Божестве.

*Различия*: Триипостасная Единица у Паламы, доипостасная Единица у Экхарта.

*Общее*:

1)

И. Экхарт	Гр. Палама
«Бог действует, Божество не действует: у Него нет необходимости действовать, в Нем нет никакого действия, и у Него никогда не было склонности к действию. Бог и Божест-	«Наименование <i>Божественность</i> больше подходит действию Божьему, чем божественной сущности... Наименование <i>Божественность</i> прилагается святыми к промыслу,

во различаются действием и бездействием».

он же есть действие Бога, к созерцательной силе и боготворящей благодати Божьей».

2) Использование Экхартом и Паламой (гл. 36, «150 глав», через Плануда) схемы *интеллектуальной динамики в Божестве*, разработанной в трактате «О Троице» бл. Августина.

3) Сходное решение проблемы «filioque»: исхождение Св. Духа от Отца «через» (διά, mediante) Сына.

4) Встречающиеся в трудах Экхарта (по-видимому, вполне приемлемые для православной традиции) определения Бога как триипостасной Единицы: «Различие происходит от единства, различие в Троице. Единство – это различие. И различие – это единство. Чем больше различия, тем больше единства, ведь это различие без различения».

**В. Смысловая (в противоположность сущностной / реальной) эманация у Экхарта и Паламы.** Роль схемы Иоанна Дамаскина («Точное изложение», кн. III, гл. 15) в построении концепций смысловой эманации. 3 позиции 1) «энергия» (ἐνέργεια): «деятельное и сущностное движение природы», 2) «то, что производит энергию» (ἐνεργητικόν): «природа, из которой энергия выходит», 3) «дело» энергии (ἐνέργημα). Экхарт, соответственно: «productio», «producens», «productum». Общее противопоставление 1-ой (позднеантичной) и 2-ой (позднесредневековой) «волн» неоплатонизма. *Общее:* теория эманации. *Различия:* реальная / смысловая эманации, наличие / отсутствие (отличного от христианского) мифопоэтического ряда, соответственно.

**С.** 2-х частное строение эманационных учений И. Экхарта и Гр. Паламы: в зависимости от качества субъектов (неразумные / разумные, наделенные свободным произволением), которым эманации («энергии», «формы», «духовные совершенства») адресованы.

**Д.** Критика (со стороны современников) эманационных учений Гр. Паламы и И. Экхарта, общие черты критики, *reductio ad absurdum*: если тварный мир есть результат божественных энергий (ἐνέργεια) / эманаций (emanatio), а энергии вечны, то и тварный мир должен быть вечен).

### **III. Проблема имени и языка**

#### **1. Лигвоэманационизм**

Экхартовская трансляция эманационной схемы из области онтологии в область учения о языке: концепция «разговора» (collocutio) Бога и мира, переосмысление в этом контексте креационной схемы Иоанна Дамаскина: «productio» (= locutio), «producens» (= loquens), «productum» (= verbum).

#### **2. Три уровня слова**

Экхарт (с опорой на Фому: «Об истине» гл. 4, ст. 1) и Палама (гл. 35 «150 глав») о «внутреннем слове» и трех этапах его овнешнения.

### **3. Имя Божье, тетраграмма**

«Молитва Иисусова» в женских доминиканских монастырях юга немецкоязычного региона (XIII–XIV вв.) «Имяславческие» мотивы в творчестве Экхарта, специфика его (построенного на эманационной схеме) толкования древнееврейского учения о тетраграмме.

(«Возникает вопрос: почему я столь подробно остановился на связанных с языком интуициях Экхарта, совсем не упоминая при этом о Гр. Паламе. – Я не упоминал Паламу, однако имел в виду его в первую очередь! Настаивая на непричастности богословия Паламы к «имяславию» нач. XX в., о. Диодор (Ларионов) приводит в свою пользу 2 аргумента: 1) в текстах Паламы «имяславческих» пассажей нет вовсе; 2) Палама de facto разделял «аристотелевскую концепцию условного происхождения имен без какой-либо отсылки к теории естественных имен Платона». Тем не менее, традиция упорно связывает «имяславию» с паламитским богословием энергий. Я также связываю Гр. Паламу с «имяславием». Но связываю, учитывая вполне резонные доводы о. Диодора, следующим образом. Палама разработал теорию смысловой эманации в области учения о бытии, а также в области богопознания. Он, однако, сам не транслировал свои построения в сферу учения о языке; это сделали несколько сот лет спустя его продолжатели и делатели «Молитвы Иисусовой». Был необходим некоторый «лингвистический поворот», вообще говоря, имевший место в русской мысли и философии начала XX в. В типологически сходном с паламитским богословием Экхарта «linguistic turn» был осуществлен. В результате переноса принципов эманации из онтологии в учение о языке развился «лингвоэманионизм», который как раз и представляет собой – рассуждая типологически – промежуточное звено между паламитизмом и «имяславием». В «имяславии» тварное «произведение» и «результат» энергии стали пониматься как звуковая, графическая оболочка слова, сама же нетварная энергия начала интерпретироваться как лексическое значение этого слова... Теория смысловой эманации в паламитском ли, или экхартовском её варианте содержит в себе всё необходимое для построения концепций имяславческого толка. Считаю несостоятельным сокрушительное, на первый взгляд, возражение, что к моменту зарождения «имяславия» в 1910 г. труды Паламы в России почти не были известны и что, следовательно, уже по этой причине «имяславию» не может быть творческим развитием богословия энергий. Была, однако, келейная традиция умного делания, вобравшая в себя, в меру необходимости, теоретические разработки афонского исихаста XIV в. Она нашла осмысление в «имяславии». (В позднесредневековой Германии активно обсуждалась восходившая к аристотелевскому трактату «О душе» (кн. III, гл. 5) теория «активного интеллекта», но развивать её вовсе не означало развивать концепции главных авторов этой традиции: Дитриха Фрайбергского и Бертольда Моосбургского, хотя и их, конечно, но косвенно, скорей же, оплодотворенную ими традицию). Что касается И. Экхарта, то его некоторые, связанные с теонимами, выкладки чрезвычайно близки концепциям русского «имяславия». Так о. Иоанн Кронштадский и о. Павел Флоренский утверждали: «Имя Божье есть Сам Бог, но Бог не есть Его имя», но и Экхарт учил: «Бог присутствует в образе гораздо более благородным способом, нежели

образ в Боге». Что же такое есть образ? Не что иное, как имя Божье: «В нас должно быть начертано имя Божье. Мы должны носить в себе образ Божий, и его свет нам должен светить».)

(Из <http://www.bogoslov.ru/text/472026.html>; в доклад не вошло: «В заключение этого раздела я хотел бы обратить внимание на то, что феномен почитания имени Божьего и наделение его магическими функциями встречался в истории средневековой Европы несколько раз. И всякий раз он был непосредственно связан с той или иной исторической формой эманационизма – архаической, ритуально-магической (старонемецкая традиция почитания имени «Иисус»), неоплатоновской: дионисиевской (Майстер Экхарт), каббалистической (А. Абулафия), паламитской (русское имяславие XX в., аргументы ниже). Изучение корней имяславия окажется продуктивным, если отказаться от центризма российской традиции и перейти к типологическим сопоставлениям. В такой перспективе совершенно бессмысленно говорить, как это делает С.С. Хоружий применительно к имяславию, об “уклонении к иудейской религиозности – ‘жидовствующей’ архаизации христианства”... Какое уклонение в почитании имени Божьего было у немецких доминиканок? О какой “ ‘жидовствующей’ архаизации” можно говорить применительно к Экхарту, если он интерпретировал древнее учение о тетраграмме в духе христианского неоплатонизма, тем самым модернизировав его?»).

#### **IV. Антропология, учение об экстазе**

##### **1. Общие посылки**

*Общность основной (4-х частной) конфигурации*; учение о «приобщении» Богу (μέθεξις у Паламы, Χρηστος 1994 В, 109; participatio» у Экхарта, LW III, S. 13).

Экхарт: Бог (Deus: bonus, iustus etc.) – праведность нерожденная (iustitia ingenita) – рожденная праведность (iustitia genita) – праведник (iustus). («Толкование на Евангелие от Иоанна», п. 14–22; LW III, S. 13, 4–19, 2.)

– «Праведность нерожденная» и «рожденная праведность» суть единое «духовное совершенство» (праведность), рассмотренное применительно к Богу и применительно к человеку и являющееся (в терминах «Книги о причинах», терминах экхартовской теории образа) Богом «в Своем ином» (in se altero) и «иным способом» (sub alio modo) божественного бытия. Отношения между однородными Богом, нерожденной и рожденной праведностью являются соименными (univoca).

– «Праведник» представлен двояким способом: как «тёмный» праведник «сам в себе» (in se ipso) и как пребывающий в «тёмном» праведнике праведник «как таковой» (ut sic). Находясь в недрах «тёмного» (тварного) праведника «самого в себе», (нетварный) праведник «как таковой» тождествен праведности рожденной, нерожденной, в конечном счете, Богу. «Вся драма христианской жизни, по Экхарту, заключается в том, чтобы пробиться от себя «самого в себе»: «темного», преходящего, тварного, к иноприродному себе – к себе же «как таковому»,

светлому, вечному и несотворенному, к своей «synteresis», «искорке», к рожденной праведности (iustitia genita), к Богу.» Отношения между праведником «самом в себе» и праведником «как таковом» толкуются Экхартом как «аналогические» (несущностное тождество сущностно нетождественного; analogia). Комбинация univoca и analogia позволяют преодолеть расстояние между разнородными (aequivoca) и разобщенными Богом и человеком.

Палама: Бог (θεός) – энергии (ἐνέργεια) – благочестивец (θεοσεβής) («О божественных энергиях и их причастии», гл. 37; Χρήστου 1994 В, 122–123). + разделение позиции «благочестивец»: 1) рожденный от Бога и 2) то, что должно причаститься, однако, взятое «само по себе» (καθ' ἑαυτό; Χρήστου 1994 В, 149, 24–28) до причастия.

<b>И. Экхарт</b>	<b>Гр. Палама</b>
<p>«Соломон говорит: “Праведника не печалит ничто, что бы с ним ни случилось”. Он не говорит ни “праведного человека”, ни “праведного ангела”, ни то, ни другое; – он говорит “праведника”. Все, что праведнику принадлежит, исключая то, что образует его праведность, в силу чего он становится праведен, – это чадо, имеющее отца на земле, и творение. [Оно] тварно и создано, ведь и его отец является тварью, созданной и сотворенной. Но праведное само по себе, – оно имеет Отца не созданного и нетварного, Бог и Праведность суть одно, и только Праведность есть его Отец, а посему скорбь и горе могут войти в него так же мало, как в Бога...»</p>	<p>«Поскольку же всякое рождение (πάσα γέννησις) обыкновенно делает рожденное (τὸ γεννώμενον) тождественным (ταὐτὸν) родившему (τῷ γεννῶντι)», постольку рожденные Богом: богочестивцы и боги, получают название не «от природных временных свойств» (ἐκ τῶν φυσικῶν χρονικῶν ἰδιωμάτων), но «блаженных божественных признаков» (ἐκ τῶν θείων καὶ μακαρίων γνωρισμάτων), коими преображен их вид и для описания коих недостаточны ни время, ни природа, ни слово, ни ум и ничто другое из существующего, как недостаточны они для описания Бога.</p>

– «Таким образом, “богочестивец” Гр. Паламы имеет, в качестве тварного человека, “природные и временные свойства” (ἐκ τῶν φυσικῶν χρονικῶν ἰδιωμάτων). В качестве же причастника энергий Творца, “богочестивец” одновременно обладает “блаженными и божественными признаками” (ἐκ τῶν θείων καὶ μακαρίων γνωρισμάτων). Этим он весьма напоминает экхартовского праведника, определяемого то как «праведник в себе», то как «праведник как таковой». Несовпадение этих позиций позволяет Гр. Паламе настаивать, несмотря на используемые им термины порождения (γεγεννημένοι, γεννήσαντος), на нетварности мудрости (σοφία) и тварности ее «результата» (ἀποτέλεσμα), «мудрого создания» (δημιούργημα σοφόν; Χρήστου 1994 В, 125). (Ср. классическую пару Экхарта: «der wîse und wîsheit» DW V, 9–10.)»

– Паламитская позиция 3 / 1 (богочестивец, рожденный от Бога: «... божественный Максим называл последнее [обожение] не только воипостасным, но и нерожденным и не только нетварным, но и неограниченным и надвременным, так что улучившие его делаются в нем нетварными, безначальными и безграничными, хотя и возникли, со стороны своей природы, из ничего» [Meuendorff 1959, 617].) тождественна экхартовской позиции «праведник как таковой», обозначенной в лат. трактатах как «*synteresis*», а в немецких проповедях как «искорка» (*vüinkelîn*), хотя сам этот образ у Гр. паламы отсутствует.

*Различия в основной (4-х частной) конфигурации:* экхартовский праведник «как таковой» может ассоциироваться не только с «праведностью рожденной», но и другими узлами соименной вертикали: «Божество» (проп. 52) – «нерожденная праведность» (проп. 6) – «рожденная праведность», например:

«И умоляю я Бога: да сделает Он меня свободным от “Бога”! Ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога как начало творений. Ведь в той самой сущности Божьей, где Бог – над бытием и выше различий, там был я собою, там я хотел себя самого и осознавал сам себя как Творца себя, *этого* человека. Поэтому я – причина себя по моему бытию, которое вечно, но не по моему становлению, которое временно. И поэтому же я не рожден и по образу моей нерожденности никогда не смогу умереть. По образу моей нерожденности, я был вечно, есмь ныне и вечно пребуду. Чем же являюсь я по рождению, тому надлежит умереть и обратиться в ничто, ибо это подвержено смерти, почему со временем это и гибнет. При моем рождении появились все вещи, и я был причиною себя самого и всех вещей. И если бы я пожелал, то не было бы ни меня, ни вещей. Не будь же меня, не было бы и “Бога”. Что Бог является “Богом”, тому причиною я... Не будь меня, Бог не был бы “Богом”. Хотя знать это не нужно» (проп. 52; DW II, S. 502, 6–504, 3).

## **2. Критерии экстатического опыта**

*Холизм, энергийность, персонализм* (термины С.С. Хоружего) в теории экстаза у Паламы и у Экхарта. Логически вытекают из рассмотренной выше общей конфигурации.

### *Активность претерпевания Бога у Экхарта*

«Важнейшим и до сих пор едва ли учтенным мировую науку признаком (критерием) подлинного мистического опыта, как он понимался, культивировался рейнскими мастерами с Экхартом во главе, является *активность*, порой доходящая до благочестивой экспансии по отношению к Богу и озадачивающая тем более, что она неизменно позиционируется как податливость, готовность к претерпеванию и предельная пассивность. В приведенном отрывке из трактата «О человеке высокого рода» есть такие слова: “... душа в чистоте взирает на Бога. Здесь берет она всю свою суть и свою жизнь и творит все, что она есть...”. (Ср. проп. 10: “Когда Бог взирает на тварь, Он сообщает ей ее бытие, а когда тварь взирает на Бога, она стяжает свое бытие. Душа имеет разумное познающее бытие; посему, где Бог, там и душа, где душа, там и Бог”) Здесь существует своего рода пропорция “поскольку / постольку” (*inquantum / intantum, als / als*). Ибо поскольку взирает, по-

столько и получает, а если не взирает, то ничего не получит. Инициатором выступает сам человек, верней, если прибегнуть к терминологии “Толкования на Евангелие от Иоанна”, тварный праведник “в себе” по отношению к нетварному праведнику “как таковому”. По мнению признанных знатоков схоластики позднего Средневековья К. Флаша и Б. Мойзиша, экхартовскую концепцию активной пассивности следует возводить к теории активного интеллекта доминиканца Дитриха Фрайбергского (сер. 13 в. – 1318/1320), утверждавшего в труде “О блаженном созерцании”, что разум в той мере исходит из сущности Божьей, в какой её созерцает, “проистекая из нее и стяжая свою сущность тем, что постигает сию высшую сущность”. Если учение об экстазе основывалось на аристотелевских посылках: “Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково”, то заострение этих посылок привело к анти-аристотелевским выводам: действие разума, обосновывает его сущность. В пределах аристотелевско-томистской онтологии это не имело ровно никакого смысла, ведь действие, принадлежа к числу акциденций, разряду случайно приложенного, не может определять чьей-либо 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. – В этом вопросе рейнская мистика уже явно выступала за узкие границы теории познания в сферу конструирования мировоззрения, моделирования поведения. Она утверждала волевое и трудовое отношение к судьбе и к жизни, указывая на исходную человеческую инициативу (никак, впрочем, не мотивированную, но принятую в качестве аксиомы), которая заложена в основе сложной техники экстаза.

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 как школу и подготовку к общественному служению человека. Об этом он говорил в частности в проповедях 2, 86, толкуя Лук. 10, 38–42: “Пришел Иисус в одно селение”. В первой из них Экхарт ставит имя “жена” выше имени “дева”, ибо, отличие от девы, жена способна не только к восприятию Бога, но и принесению плода. Сочетая два имени, проповедник создал образ чистой и плодovитой 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 либо как на средство для его достижения”. Но действительное положение дел совершенно иное: в основе экстаза лежит деятельное обращение. Сам экстаз протекает в деятельном претерпевании. Последствия экстаза состоят в деятельном изведении обретенной внутренней формы во вне в область социума... Такое изведение, повторюсь, называется Экхартом “*хабитус*”. Хабитус представляет собой совокупность всех добродетелей – не заданных человеку в виде заповедей и внешних императивов, но выявляющихся в спонтанном обнаружении. Праведник становится похожим на камень, непреднамеренно стремящийся долу, или огонь, греющийся, произвольно устремленный горе. В спонтанном обнаружении добродетелей прославляется Бог.



Возможно, что для активности, в которой явственно ощутим привкус буржуазной этики, мы не найдем параллели в богословии Гр. Паламы.

## **V. Заключительные замечания**

Связь: И. Экхарт – «Corpus Dionysiacum», Гр. Палама – «Corpus Dionysiacum».

Список основных латинских и немецких терминов Экхарта, синонимичных «πρόοδος» Дионисия Ареопагита, Гр. Паламы и указывающих на божественную эманацию: Expositio Libri Exodi. P. 36: «processus», LW II, S. 43, 4; Expositio Libri Sapientiae. P. 283: «[formalis] productio, [formalis] emanatio», LW II, S. 615, 12–616, 2; Liber Parabolarum Genesis. P. 150: «irradiatio» (LW I, 620, 9–621, 2). Predigt 50 (Pf.): «ûzganc», S. 167, 14; Daz buoch der... trœstunge. Cap. 2: «ûzvluz», DW V, S. 41, 11; Predigt 7: «ûzbruch», DW I, S. 121, 5.

В отличие от Паламы, Экхарт был знаком с до-дионисиевской традицией: «Парменид» Платона (до конца гипотезы 1), «Толкование на Парменид» (до конца гипотезы 1), «Первоосновы теологии» Прокла, конспект «Первооснов» «Книга о причинах».

– Знакомство Экхарта с древней монашеской традицией, связанной с термином «ήσυχία» IV в.; культ Арсения Великого у Г. Сузо.