

дениями с сократической моралью. Так, может вызывать удивление, например, тот факт, что честолюбие, восхваляемое Ксенофонтом в Кире Старшем и Младшем, в Агесилае или, скажем, в Исхомахе, приобретает статус положительной черты характера. Нужно, однако, помнить о специфической задаче, стоявшей перед автором “Киропедии” – создать образ идеального государственно-го деятеля. И в контексте общей картины устройства персидского царства и направленности персидского воспитания эта черта вполне обоснованна: Кир Старший (как и его одноименный потомок и Агесилай), будучи верховным воспитателем, должен разжигать дух соперничества в воспитуемых, заставляя их подражать ему и стараться отличиться перед ним, чтобы заслужить похвалу. Так он поможет своим подопечным непрестанно совершенствоваться и становиться доблестными воинами, в чем и заключается главная цель всего этого воспитания. Прочие бросающиеся в глаза противоречия между “Киропедией” и сократическими сочинениями Ксенофонта принадлежат к сфере этических воззрений, которые требуют отдельного рассмотрения. После реконструкции литературного образа Ксенофонта Сократа в целом и анализа сократических черт, которые могут быть найдены в несократических сочинениях Ксенофонта, станет возможным рассуждать и выдвигать предположения о природе этих черт.

ЕДИНСТВО, МНОЖЕСТВО, ТРОИЧНОСТЬ: НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЕТАФИЗИКИ В РЕЙНСКОМ РЕГИОНЕ В XIV–XV ВВ.

М.Л. Хорьков

I. ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ И УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ В XIV–XV ВВ.: ОБЩИЙ ОБЗОР

Для интеллектуальной истории Западной Европы XIV–XV вв. важнейшим событием следует, по-видимому, признать Великую Схизму (1378 – 1409 гг.). Начавшаяся как конфликт по поводу избрания очередного папы, она расколола не только страны и религиозные корпорации, но и мир европейских интеллектуалов.

События Великой Схизмы разворачивались следующим образом. 26 марта 1378 г. умер папа Григорий IX, незадолго до того перенесший свою резиденцию из Авиньона обратно в Рим. 8 апреля того же года собравшимся в Риме конклавом его преемником был избран кардинал Бартоломео Приньяно, вступивший в должность под именем папы Урбана VI. Но ко времени выборов еще не все кардиналы успели переехать в Рим; значительная их часть еще оставалась в Авиньоне и поэтому в избрании нового папы не участвовала. Поначалу авиньонские кардиналы признали выбор римского конклава, но затем, усмотрев в нем угрозу своим интересам, решением от 9 августа 1378 г. сочли избрание Урбана VI из-за отсутствия кворума нелегитимным. Поддержанные королем Франции, опасавшимся выхода римской курии из-под его опеки, 20 сентября 1378 г. в местечке Фонди они избрали папой кардинала Роберта Женевского, вошедшего в историю под именем Климента VII (1378–1394). Резиденцией Климента VII стал Авиньон.

В результате Европа разделилась на “урбанистов”, сторонников сидевшего в Риме Урбана VI, и “кLEMENTИСТОВ”, подчинявшихся авиньонскому папе Клименту VII. Риму остались верны императоры Священной Римской империи германской нации Карл IV и его сын Венцель, Северная и Центральная Италия, Англия, Венгрия, Польша, большая часть Германии и страны Скандинавии. Климента VII папой признавали Франция, Неаполитанское королевство, Савойя, христианские королевства Иберийского полуострова, Сицилия, Шотландия, ряд земель на Юге и Западе Германии. Расколотыми на две партии оказались религиозные ордена; например, часть провинций доминиканского и францисканского орденов поддержали Климента VII, а часть – Урбана VI.

Разделение не могло не отразиться и на внутренней жизни Парижского университета, в структуре которого “нации” студентов (на факультете искусств) и выходцы из духовных орденов (на теологическом факультете) вместе с разделением на четыре факультета играли заметную роль. Сначала Парижский университет объявил нейтралитет. Однако после 16 ноября 1378 г., когда французский король Карл V объявил о своей поддержке Климента VII, французские студенты и преподаватели, т.е. университетская “французская”, или “галльская” нация (*natio gallicana*), были вынуждены проявить лояльность и занять в споре двух пап сторону своего короля. Это привело к конфликту с другими университетскими “нациями”, прежде всего с так называемой английской и пикардийской (англичане, немцы, нидерландцы и выходцы с севера Франции), составлявшей большинство от общего

числа студентов нефранцузского происхождения и пытавшейся сохранить свой нейтралитет даже после того, как французы объявили о лояльности авиньонскому папе. Но эти попытки продолжались недолго и закончились поражением. 20 мая 1379 г. французский король в ультимативной форме потребовал от университета встать на его сторону; в случае отказа несогласные должны были покинуть территорию Французского королевства. 22 мая 1379 г. юридический и медицинский факультеты объявили о своей лояльности королю Франции и тем самым примкнули к партии Климента VII. Сложнее была ситуация на факультете искусств, разделенном на “нации”. Лояльные французскому королю “галльская нация” (*natio gallicana*) и “норманнская нация” (*natio normanica*, т.е. выходцы из Нормандии) незамедлительно встали на сторону авиньонской партии, тогда как “англичане” и “пикардийцы” продолжали сохранять нейтралитет. Представители теологического факультета не смогли сразу занять однозначной позиции и взяли несколько дней для раздумья. Наконец, 24 мая 1379 г. на совместном заседании представителей четырех факультетов было решено, что все факультеты, включая и теологический, станут поддерживать Климента VII. В результате “англичане” и “пикардийцы” на факультете искусств и магистры, бакалавры и студенты нефранцузского происхождения на теологическом факультете превратились в нелояльных лиц. Их ситуация усложнилась после того, как 16 сентября 1380 г. Карл V скончался и регентом при его сыне Карле VI Безумном (1380–1422) стал брат покойного короля Людовик (Луи), герцог Анжуйский. Согласно его распоряжению, преподаватели и студенты, продолжавшие придерживаться нейтралитета, были приравнены к “урбанистам”. Первых лишили доходов от полагающейся им ренты и запретили преподавать, многие из них были арестованы; у вторых запретили принимать к защите диссертации, а уже защитившимся отказали в присуждении ученых степеней.

В итоге Парижский университет, чью славу в XIII в. составляли немцы Альберт Великий, Дитрих Фрайбергский и Майстер Экхарт, итальянцы Бонавентура и Фома Аквинский, вынуждены были покинуть в 1380–1383 гг. преподаватели и студенты нефранцузского происхождения, поддержавшие не авиньонского, но римского главу католической Церкви. Общение различных групп интеллектуалов после этого ослабло, если не прекратилось совершенно. Впрочем, в 1383 г. “английская нация” под давлением авиньонского папы формально прекратила свой нейтралитет и заявила о своей лояльности, однако имена немецких и нидерландских преподавателей и студентов с тех пор в ее списках

стали встречаться все реже. Для них новыми центрами образования и науки становятся университеты Праги, Вены, Гейдельберга, Эрфурта, Кёльна и Лувена. Можно сказать, что в какой-то степени описанный процесс положил начало формированию национальных интеллектуальных традиций. Писали, правда, все еще по-латыни, но это была уже не та латынь, что в эпоху Высокой схоластики. Да и тематические акценты стали другими.

Если попытаться классифицировать различные философские течения и разнообразные концепции, на которые были так богаты XIV–XV вв., то одним из возможных критериев такой классификации будет, по-видимому, отношение к наследию Аристотеля. Полностью переведенный на латинский язык и еще в XIII в. положенный в основу преподавания философии в средневековых европейских университетах, Аристотель и в XIV и даже в XV в. все еще оставался в центре всех философских дискуссий. А их возникало немало. Связано это было не только с ростом числа университетов и увеличением количества преподавателей и студентов, но и с тем, что наследие Аристотеля, принятое и переработанное, уже перестало восприниматься однозначно позитивно или однозначно негативно, как это часто имело место в XIII в., но начало рассматриваться как глубоко внутри себя проблематичное. А нарастание проблем при отсутствии не столько ясной перспективы их разрешения, сколько при невозможности ответить на вопрос, откуда и почему постоянно возникают новые проблемы, хотя старые не решаются, способствовало усилению ощущения исчерпанности аристотелевской мысли, тем более остро переживавшегося, что альтернативы Аристотелю в это время не было, и отказ от Аристотеля был для большинства мыслителей невозможен. Положение усугублялось и потому, что, продолжая оставаться системой, наследие Аристотеля распалось в глазах мыслителей на множество частных проблем, зачастую не имевших к Аристотелю никакого отношения. В XIV–XV вв. часто спорили *посредством* Аристотеля, но отнюдь не об Аристотеле. Именно поэтому вопрос о том, что делать с наследием Аристотеля, и приобрел такую остроту.

Сразу наметились несколько основных тенденций отношения к Аристотелю. Одни стремились вернуться к “аутентичному” Аристотелю, очищенному от наслоений других философских учений. В рамках этого пуристского отношения вновь усилился интерес к Аверроэсу как комментатору Стагирита. Кое-где, как, например, в Падуанском университете на севере Италии, складывается устойчивая аверроистская школа, продолжившая свое существование и в XVI в. Другая, гораздо более многочисленная и неодно-

родная группа, к которой можно отнести сторонников томизма и альбертизма, прежде всего представителей так называемой немецкой доминиканской школы XIV в. (Дитриха Фрайбергского, Майстера Экхарта, Бертольда из Моосбурга и др.)¹ и в XV в. Геймерика де Кампо, стремилась дополнить философию Аристотеля, в которой акцент делался на метафизику, неоплатонически окрашенными философскими построениями, заимствованными либо из сочинений Авиценны и “Книги причин”, либо из текстов Дионисия Аропагита. Третья, также довольно многочисленная группа, характеризующаяся обычно как номинализм в духе *via moderna*, была настроена к Аристотелю если не скептически, то критически. Особенно несостоятельной представителям этой группы казалась метафизика Аристотеля, тогда как логические сочинения Стагирита продолжали вызывать интерес. Позитивным содержанием разрабатываемых в рамках третьей группы теорий было, как правило, повышенное внимание к Августину, которому все чаще отдавалось предпочтение перед Аристотелем. В этом смысле большинство представителей этой группы можно в той или иной степени рассматривать как августинистов. В XV в. они доминировали в Гейдельбергском и Эрфуртском университетах. К четвертой группе можно условно отнести тех редких мыслителей, которые стремились идти самостоятельным путем, не столько порывая с Аристотелем или резко критикуя его, сколько существенно и даже равнодушно дистанцируясь от него. Такими, например, были бенедиктинский мистик Иоанн из Кастля² и Николай Кузанский.

Конституирование этих групп было определено самой природой позднесредневековой философии. По преимуществу это была университетская философия, представлявшая в своей основе систему преподавания (комментирования) текстов Аристотеля и

¹ Подробнее см., например: *Löhr G.* Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jh. Köln: Pick, 1948; *Sturlese L.* Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts // Die Kölner Universität im Mittelalter / Hrsg. v. A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia 20). Berlin; New York: de Gruyter, 1989. S. 192–211; *Imbach.* Die deutsche Dominikanerschule // Grundfragen christlicher Mystik / Hrsg. v. M. Schmidt. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1987. S. 157–172; *Largier N.* Die “deutsche Dominikanerschule”. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts // Geistesleben im 13. Jahrhundert / Hrsg. v. A. Zimmermann und A. Speer (Miscellanea Mediaevalia 27). Berlin; New York: de Gruyter, 2000. S. 202–213.

² Подробнее об этом см.: *Sudbrack Josef S.J.* Die Geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. T. I: Darstellung; T. II: Texte und Untersuchungen (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 27, 1–2). Münster (Westfalen): Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966–1967.

рассмотрения связанных с этими текстами вопросов (*quaestiones*). Зависимость изучавшихся тем от текстов Аристотеля, общая для всех мыслителей с XIII по XV в., создавала охватывавшую временной промежуток в три столетия атмосферу интеллектуальной преемственности, пронизывавшую средневековую университетскую среду. В самом деле, с формальной точки зрения вопросы, поднимавшиеся философами в XIV и XV в., отнюдь не были новыми; новым было лишь решение. Возможность для такой новизны предоставляли комментарии, всякий раз предлагавшие толкование Аристотеля в новом, зачастую обусловленном текущими проблемами, ключе. Таким образом, каждый мыслитель не просто мог, но и был обязан давать свою собственную интерпретацию Аристотеля. В результате к XV в. в рамках отмеченных тенденций отчетливо давала о себе знать другая характерная черта философии позднего средневековья – ее вариативность. Именно она позволяла формулировать в рамках традиционных жанров новые проблемы и предлагать новые методы их решения, которые порой уводили далеко не только от Аристотеля, но и от старых университетских форм письма и мышления. В итоге в XV в. стало появляться все большее число мыслителей, независимых не только от Аристотеля, но и от университета, и при этом они не просто получали признание, но и пользовались значительным влиянием и даже определяли интеллектуальный климат эпохи. К их числу, несомненно, относятся итальянские гуманисты и Николай Кузанский. Однако и их творчество также в значительной степени тематически определялось теми процессами, которые происходили в позднесредневековых университетах.

В начале XIV в. в Рейнском регионе, где пока еще отсутствовали крупные университетские центры, и где интеллектуальный климат в значительной степени определяли орденские высшие и средние школы (*studia generalia*), преподаватели которых были, как правило, выпускниками Парижского университета, сформировался ряд течений, характеризовавшихся различным отношением к трем великим богословам XIII в.: Фоме Аквинскому, Альберту Великому и Бонавентуре. В случае первых двух имен речь, разумеется, идет, прежде всего об орденах доминиканцев, тогда как третье имя должно было иметь преимущественное значение для немецких францисканцев³. И так как доктрины Фомы и Аль-

³ О значении Бонавентуры для немецких францисканцев и специфике рецепции его сочинений в Германии см.: *Ruh K. Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und Scholastik*. Bern: Franke Verlag, 1956; *Idem. Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter*. Bd. I. München: C.H. Beck, 1965; Bd. II. München und Zürich: Artemis Verlag, 1985.

берта принято ассоциировать с влиянием Аристотеля, а Бонавентуру – вслед за Э. Жильсоном⁴ – считать сторонником августинизма, то в итоге получается простая и незамысловатая бинарная схема: “перипатетизм” доминиканцев против “августинизма” францисканцев. В ее рамках допустимо выделить лишь еще одну вторичную пару противоположностей в перипатетизме: томизм и альбертизм. Но не следует упускать из виду, что францисканские богословы Дунс Скот и Уильям Оккам, да и учившийся и преподававший в Париже в 1350-х годах Бонавентура, были также воспитаны на философии Аристотеля и его комментаторов, а в текстах доминиканцев Фомы Аквинского и особенно Майстера Экхарта цитат из Августина и заимствованных из его сочинений ходов мысли не меньше, а, возможно, даже и больше, чем в сочинениях францисканцев.

Действительная дифференциация мыслителей в первой четверти XIV в. в связи с их отношением к томизму, альбертизму и августинизму даже в одном Рейнском регионе выглядела, по-видимому, куда сложнее, чем простая оппозиция двух (или трех) конкурирующих доктринальных систем, стойко ассоциируемых с представителями тех или иных духовных орденов. Кроме того, очевидно, что помимо чисто философских или богословских следует также учитывать церковно-политические или внутриорденские мотивы, связанные прежде всего с полемикой вокруг образовательной модели, выбираемой руководством того или иного ордена. По-видимому, с подобным выбором была связана и доктринальная консолидация, имевшая место в различных орденах. Так, еще в мае 1287 г. руководство ордена августинцев-эремитов предписало всем лекторам и профессорам своего ордена придерживаться учения Эгидия Римского (ок. 1243–1316), в то время еще не скончавшегося. А капитул доминиканского ордена вскоре после кончины Фомы Аквинского (1274) и еще до его причисления к лику святых (1323) неоднократно выносил решения о том, что лекторы доминиканских конвентов должны придерживаться учения “брата Фомы”. В случае отступления от него принимались дисциплинарные меры, как, например, в 1278 г., когда собравшийся в Милане генеральный капитул отправил в Англию двух братьев с целью исправления имевших там место антитомистских тенденций. В июне 1286 г. доминиканцам предписывалось уже не просто придерживаться учения Фомы, но

⁴ *Gilson E. La Philosophie de saint Bonaventure. Paris, 1924. См. также: Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV в. М.: Республика, 2004. С. 332.*

распространять его и выступать в его защиту как внутри ордена, так и в полемике с внешними оппонентами; критикующие Фому доминиканцы, будь они бакалавры, магистры, лекторы или даже приоры конвентов, должны были отстраняться от должности. В 1309 г. было принято решение, предписывавшее профессорам-доминиканцам, преподававшим прежде всего в Париже, следовать учению “брата Фомы”; учившие противному должны были подвергаться дисциплинарному наказанию. В том же году доминиканцам запретили продавать находившиеся в их распоряжении богословские книги, за исключением случаев переезда из одной провинции в другую (например, по окончании срока обучения или периода преподавания); но и в последнем случае категорически запрещалось продавать Библию и сочинения Фомы Аквинского. В 1313 г. доминиканцам предписывалось уже не просто следовать учению Фомы при толковании Библии или “Сентенций” Петра Ломбардского, но и не отступать от одобренных орденом его интерпретаций. В 1315 г. генеральный капитул доминиканского ордена в Болонье специально распорядился, чтобы в библиотеках всех доминиканских конвентов имелись в наличии основные сочинения Фомы Аквинского. После 1323 г. эти тенденции стали общеобязательной нормой, и “учение св. Фомы, полезное для всего мира и составляющее честь ордену” (*cum doctrina sancti Thomae toti mundo sit utilis et ordini honorabilis*), превратилось в фундамент богословского образования всех молодых доминиканцев⁵.

Означало ли это, что помимо и вне томизма или внутри широко понимаемого томизма было невозможно использование других церковно признанных вариантов богословия? Разумеется, нет. Напротив, сама авторитетность Фомы в рамках схоластического метода богословски могла быть продемонстрирована лишь путем создания обоснованной модели согласования его учения с учением уже сложившихся церковных авторитетов, таких, например, как Августин или Григорий Великий. Тем более, что обязательные ссылки на Фому и комментаторская деятельность в отношении его сочинений неизбежно вели к расширению контекста допустимого использования его цитат и тем самым к рождению новых смыслов. Ранний доминиканский “томизм”, о котором идет речь, вовсе не исключал, но, напротив, требовал включения в его рамки элементов, у которых с томизмом на первый

⁵ Подробнее об этом см.: *Flasch K. Meister Eckhart: Die Geburt der “Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie.* München: Verlag C.H. Beck, 2006. S. 38–42.

взгляд нет ничего общего. Именно этим, по-видимому, и можно объяснить тот факт, что наряду с обязательным в среде немецких доминиканцев учением Фомы – не отрицая и не отвергая его – авторитетом пользуются и учение Альберта Великого, и связанный с ним христианский и даже языческий неоплатонизм, и сочинения Августина, и учение францисканца Бонавентуры. Прежде всего это имеет место в интеллектуальных центрах доминиканцев – Кёльне, где находился созданный Альбертом Великим доминиканский *Studium generale*, и Париже, где доминиканцы немецкого происхождения учились, получали высшие ученые степени и затем преподавали. Помимо этого, следует назвать также конвенты в Эрфурте и Страсбурге, отличавшиеся высоким интеллектуальным потенциалом и качеством лекторов.

На сегодняшний день наиболее источниковедчески обоснованную классификацию основных интеллектуальных течений в среде рейнских доминиканцев в начале XIV в. предлагает Вальтер Сеннер⁶. Прежде всего, он выделяет так называемую немецкую доминиканскую школу, оригинально сочетавшую как в своей схоластике, так и в мистике элементы томизма, альбертизма, неоплатонизма и августинизма. Ведущими, можно сказать, “образцовыми” ее представителями были Дитрих Фрайбергский и Майстер Экхарт. Вторым по важности течением было томистское. К нему можно отнести Иоанна Пикарди де Лихтенберга, Николая Страсбургского и Иоанна Штернгассена. Третье течение имело не столько теоретическую, сколько пасторско-практическую ориентацию и по этой причине – несмотря на элементы доминиканского перипатетизма – находилось в сильной зависимости от Бонавентуры; в числе представителей этого течения называют Гуго Рипелина из Страсбурга и Герхарда Штернгассена. Великие францисканские богословы Дунс Скот и Уильям Оккам, идеи которых приобретают в это время в Парижском университете все большее число сторонников, на Рейне в то время были пока еще не очень широко известны, даже в среде немецких францисканцев. Увлечение ими придет с новой волной парижских выпускников в середине XIV в.

Начиная с середины XIV в. и вплоть до конца XV в. остроту имевшим место в европейских университетах философским

⁶ *Senner Walter OP. Heinrich Seuse und der Dominikanerorden // Heinrich Seuses. Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2–4 Oktober 1991 / Hrsg. v. Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt. Bd. 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994. S. 9–10.*

дискуссиям придавала борьба между “древними” (*antiqui*) и “новыми” (*moderni*), или сторонниками “старого пути” (*via antiqua*) и сторонниками “нового пути” (*via moderna*). Появившиеся и становившиеся известными в этот период в Рейнском регионе университеты (Гейдельберг, Фрайбург, Кёльн, Лувен) находились в русле общих тенденций. “Древние” придерживались преимущественно позиции реализма и в большинстве своем были сторонниками философии Фомы Аквинского или Альберта Великого; “новые” были, как правило, номиналистами, находившимися под влиянием идей Уильяма Оккама⁷. Первый документированный открытый конфликт между сторонниками двух течений произошел в 1417 г. в Кёльнском университете⁸. Но различие позиций проявилось гораздо раньше. Еще в 1339–1340 гг. на факультете искусств Парижского университета были приняты ограничения в преподавании оккамистской логики. Вслед за этим последовали осуждения представителей *via moderna* (в 1346 г. Николая из Отрекура, а в 1347 г. Жана де Мирекура). Однако эти запретительные меры лишь помогли сторонникам *via moderna* выработать более весомые аргументы в защиту своей позиции. В результате, ко второй половине XIV в. большинство парижских магистров на факультете искусств и факультете теологии становятся в той или иной степени приверженцами “нового пути”⁹. В их числе следует назвать Марсилию ван Ингена, Пьера д’Айи (с 1380 г. доктор теологии), его ученика Жана Жерсона (1363–1429), будущего папу Александра V францисканца Петра из Кандии (с 1381 г. магистр теологии), цистерцианца Конрада фон Эбраха (с 1374 г. магистр теологии), кармелита Иоанна Браммарта, а также Герхарда фон Калкара, Генриха фон Лангенштайна и Генриха фон Ойта. После 1380 г. “уход” нефранцузов способствовал распространению и продолжительному доминированию *via moderna* в ряде немецких университетов, прежде всего в Праге, Эрфурте, Вене и Гейдельберге. В противовес им в Кёльне и отчасти в Лувене возрождаются традиции старого томизма и альбертизма, уже, правда, существенно переосмысленные и по-новому излагаемые.

⁷ См.: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter* / Hrsg. v. A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, 9). Berlin; New York, 1974.

⁸ *Meuthen E.* Die alte Universität. Kölner Universitätsgeschichte. Köln; Wien, 1988. Bd. I. S. 172.

⁹ *Ritter Gerhard von.* Studien zur Spätscholastik. Bd. II: *Via antiqua* und *via moderna* auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 12). Heidelberg, 1922. S. 25.

II. МЕТАФИЗИКА ЕДИНСТВА МАЙСТЕРА ЭКХАРТА (латинская проповедь 29 “Deus unus est”)

Латинская проповедь (*sermo*) 29 Майстера Экхарта составлена на слова “Deus unus est” (“Бог один”, Гал. 3:20; ср.: Втор. 6:4)¹⁰. То, что Бог не просто един и не просто Единое (*unum*), но один (*unus*), имеет в этой проповеди для Экхарта центральное значение, хотя на первый взгляд кажется, что этот тезис имеет мало общего с понятийным мышлением. Какое отношение может иметь к нему метафизика, особенно восходящая к Аристотелю?

Для того чтобы это понять, следует, прежде всего, обратить внимание на жанр, в котором написан текст. *Sermo* – это учебная латинская проповедь, составленная университетским магистром богословия как образец для обучения студентов правильно составлять проповеди. Она не представляет собой законченного текста, произносившегося устно в том виде, в каком он был записан, но является конспектом, содержащим лишь ключевые формулировки. Таким образом, *sermo* – это своего рода скелет возможной проповеди, которая, впрочем, не обязательно произносилась в храме. Будучи конспектом, состоящим из ключевых тезисов, *sermo* внешне напоминает не столько проповедь, сколько трактат, или, точнее, набросок трактата.

Тему 29-й латинской проповеди Экхарта задает предметная область, определяемая как “Deus est”. Именно к сущностному качеству “Deus est”, того, что существует как Бог, принадлежит та реальность, которая описывается как “Deus unus est”. Быть *unus* в отношении Божественного бытия – не случайность, но качество, через которое раскрывается Божественная сущность. Что же значит “быть одним”? Это Экхарт и стремится раскрыть в первую очередь.

В начале, как это и полагалось, приводятся ссылки на определения Бога, содержащиеся в сочинениях церковных авторитетов: Ансельма Кентерберийского, Августина, Бернарда Клервоского и Сенеки. Присутствие последнего в богословском тексте, тем более в проповеди, не должно удивлять. Для людей Средневековья облик этого римского философа-стоика формировала легенда, согласно которой Сенека познакомился в Риме с ап. Петром, от которого принял тайное крещение. Приговоренный гонителем первых христиан Нероном к смерти, Сенека превратился в глазах

¹⁰ Опубликована: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. II: Die lateinischen Werke (LW). Bd. IV: Magistri Echardi Sermones. Stuttgart, 1956. S. 263–270.*

средневековых людей в мученика за веру. Именно в контексте такого мало соответствующего историческому Сенеке представления прочитывались и интерпретировались его сочинения.

В латинской проповеди 29 Майстер Экхарт цитирует сочинение Сенеки “О природе” (*Quaestiones naturales*. 1, p. 13): “Что такое Бог? Всё, что видишь, и всё, чего не видишь... Только так можно воздать должное его величию, более которого нельзя ничего помыслить”. Значение этой цитаты велико хотя бы потому, что известное определение из “Прослогиона” Ансельма Кентерберийского (“Бог – это то, более чего ничто не может быть помыслено”), которое Экхарт приводит первым из высказываний авторитетов, является по сути парафразой тезиса Сенеки. Особенно симптоматично в данном случае совпадение в обоих текстах латинских глагольных конструкций: *excogitari potest* в обоих случаях.

Возможно, с методологической точки зрения, еще важнее то, что Сенека сформулировал свое определение Бога в сочинении “О природе”, в котором речь формально идет о физических вопросах. И поскольку содержательно все приведенные цитаты авторитетов генетически восходят к цитате Сенеки, то в конечном итоге оказывается, что в латинской проповеди 29 Экхарт развивает свой тезис о единстве Бога, опираясь на натурфилософское сочинение. Таким образом, даже приводя высказывания авторитетов в рамках рассмотрения сугубо богословского вопроса о единстве Бога, Экхарт исходит из единства богословия и философии. Сенека же, давший в сочинении по философии природы нормативное определение Бога, служит для него, по-видимому, образцом такого единства. В своей основе, полагает Экхарт, философия и богословие, различаемые как две самостоятельные дисциплины, образуют настолько неразличимое единство, что вполне естественно, что не только производные философские тезисы обосновываются богословски, но и богословские определения могут и должны иметь философское обоснование. Для Экхарта важно, что приводимые им натурфилософские определения и аргументы органично выглядят и в строго богословском контексте. Вопрос, который задает Сенека в прологе к своему натурфилософскому сочинению: “*Quid est deus?*”, совпадает с вопросом, который задает мистик Бернард Клервоский в недвусмысленно богословском и глубоко мистическом сочинении “*De consideratione*” (“О созерцании”). Для Майстера Экхарта это не просто случайное совпадение. Одинаковые вопросы, сформулированные в различных контекстах, имеют смысл (хотя бы даже и различный) лишь в том случае, если оба контекста имеют одно

общее основание. Тем более убеждает в этом общность ответов, которые дали Сенека и Бернард Клервоский на свои вопросы.

И хотя далее Экхарт никак не комментирует приведенные в начале проповеди высказывания авторитетов, заданной подборкой их цитат логике единства философии и богословия подчиняется вся последующая аргументация. Содержательно все приведенные в начале проповеди высказывания говорят не только о том, что Бог есть, но и о том, что Он собой представляет, что Он есть такое, т.е. объясняют слова “*Quid est deus?*”. Если рассмотреть центральный тезис проповеди “*Deus unus est*” как теорему, требующую доказательства, то основополагающие аксиоматические высказывания Ансельма, Августина, Бернарда и Сенеки как раз и ориентированы на то, чтобы максимально обобщенно и значимо при любых методологических подходах определить, что Бог есть *нечто*. В рамках этого *нечто* будет разворачиваться все последующее доказательство. Более того, только в рамках этого *нечто* доказательство и может иметь смысл, каким бы оно ни было. Авторитеты указывают безошибочное направление, но не дают ответа, хотя в их высказываниях, полагает Экхарт, ответ, несомненно, скрыт.

То, что предваряющие проповедь высказывания авторитетов не дают прямого ответа на вопрос, что значит быть единым, вовсе не означает, что Экхарт как-то умаляет их значение. Напротив, он подбирает изречения таким образом, что все они отвечают на вопрос, на который сам Экхарт ответить без их помощи затрудняется, а именно: что такое Бог. То, что с точки зрения человеческого разума лишь предстоит доказать, святым авторитетам уже известно. Это знание, которого они удостоились по благодати и которое есть неотъемлемый атрибут их святости. Однако оно не является совершенно сверхъестественным, что Экхарт также сразу дает понять. И дело здесь вовсе не в том, что святые были тоже людьми и обладали человеческим разумом. Этот антропологический аргумент Экхарт, по-видимому, не считает убедительным. Для него важно другое: пусть знание, которым обладали святые, сверхъестественно; однако это вовсе не означает, что оно должно неизбежно противостоять и противоречить знанию, которым способен обладать естественный разум. Подлинное знание исключает такое противоречие, потому что оно едино. Об этом свидетельствует и использование авторитетами натурфилософской аргументации.

К рассмотрению вопроса о том, что значит быть одним и единым, Экхарт подходит, объединяя темы *unus est* и *deus unus* в один смысловой комплекс, по-видимому, полагая, что быть абсолют-

но одним и быть Богом – это по сути одно и то же. Поэтому Экхарт одинаково подходит к рассуждению о Боге и к рассуждению об абсолютно одном. В принципе, за этим стоит вполне традиционная неоплатоническая, пифагорейско-платоновская интерпретация абсолютно одного как божественного начала, хотя у Экхарта в сфере богословского дискурса она приобретает не вполне традиционное проблемное напряжение. Происходит это, по видимому, вследствие того, что *est* относится у него одновременно и к *deus*, и к *unus*, играя роль не только связки внутри предложения, но и выступая своеобразной метасвязкой между двумя разными предложениями. Это оказывается возможным благодаря тому, что *est* – не просто глагольная часть составного сказуемого, но нагружено всем семантическим богатством средневековой метафизики, в рамках которой всякое *est* выступает герменевтическим началом любых рассуждений об *est-ens-essentia-esse*. Таким образом, именно в *est* кроется ключ к тому *deus est*, о котором говорят процитированные авторитеты и на фоне которого разворачивается доказательство теоремы *deus unus est*.

Для Экхарта очевидно, что тезис *deus unus* не обосновывается через тезис *unus est*, потому что *deus unus* и *unus est* – это одно и то же, так что силлогизм неизбежно превратился бы в данном случае в тавтологию. Поэтому сразу же после слов авторитетов Экхарт формулирует следующий тезис: “Бог бесконечен в Своей простоте и прост в Своей бесконечности” (*Deus simplicitate est infinitus et infinitate sua est simplex*, LW IV 263, 13). Предложенная Экхартом формула совпадения в Боге простоты и бесконечности говорит о предельных вещах, которые к тому же должны мыслиться вместе как единый комплекс. Следует обратить внимание на то, что предложение “Бог бесконечен в Своей простоте и прост в Своей бесконечности” сложносочиненное. Вряд ли это случайно. На первый взгляд кажется, что проще было бы сформулировать данную мысль в виде двух тезисов в форме двух простых предложений. Но Экхарт формулирует ее в виде одного сложного тезиса. В результате он получает конструкцию из двух частей, каждая из которых является в отношении другой не просто зеркально обратимой, но и зависимой в смысловом отношении, хотя и не подчиненной. Это позволяет Экхарту раскрыть смысл как бесконечности, так и простоты, не прибегая к дополнительным тезисам.

Бесконечность, даже та, в рамках которой фиксируется множество элементов, всегда одна и при этом всегда простая. Но как понять эту простую бесконечность, как ее мыслить? Ясно, что если она простая, то никакое множество не должно образовы-

вать ее сущность. Даже если она предполагает наличие в себе многого, то это не означает ее превращения в некое распадающееся на разнородные элементы множество. Множество вовсе не противоречит простоте, и наличие многих частей отнюдь не исключает того, что эти части образуют единое целое. Наличие частей говорит скорее о наличии целого. Элементы кажущейся сложной бесконечности не представляют собой обнаруживаемое в каждом новом месте иное, но суть всегда и везде части одного и того же. Поэтому бесконечность проста и всегда и везде тождественна самой себе. Она есть *totum*, но не лишенный свободы *totum* закономерности, а тот принцип восприятия мира, о котором сказал Сенека: “Всё, что видишь, и всё, чего не видишь” (*quod vides totum et quod non vides totum*). И для Сенеки, и для Экхарта важно, что этот принцип лежит в основании наук о природе, рисующих образ единого мира, единого настолько, что ему не противостоит ни одна из картин мироздания. Множество не разрушает, но только укрепляет данное единство.

Если простота едина, то на чем основано это единство? Оно не сводится к вопросу о единой причине происхождения этого простого единства, потому что воспринимаемое множество различных вещей вполне позволяет усомниться в справедливости представления как об одной причине возникновения всех вещей, так и о многих причинах. Обе гипотезы – моногенетическая и полигенетическая – издревле сопровождают человеческое мышление, и современная наука в данном случае не исключение. Даже креационистское представление монотеистических религий вполне позволяет объяснять причины возникновения множества вещей множеством идей в божественном уме или иными аналогичными концепциями, а не сводить всё к пониманию Бога как одной-единственной причины для всего многообразия существующего, что далеко не всегда выглядит убедительно. Так или иначе, обе концепции причинности представляются незаконченными, им обоим чего-то недостает. В одном случае невозможно понять, как из одной причины возникло много различных, непохожих одна на другую вещей, во втором любое множество причин легко свести к одной-единственной, объясняющей само единство мира, или по крайней мере единство причин его возникновения и существования. Таким образом, понятия причины и генетический подход, очевидно, недостаточны для понимания природы того простого единства, о котором стремится сказать в своей проповеди Майстер Экхарт.

Почему многообразии различных вещей может образовывать простоту, и как узнать эту простоту во множестве вещей,

образующих мир? Откуда берется простота? Согласно цитируемым Экхартом авторитетам, эта простота и будет Богом, больше которого ничего не может быть помыслено. Таким образом, вопрос о постижении лежащей в основе мира простоты сводится к вопросу о познании Бога. Но как познавать Бога, имея дело лишь с вещами этого мира, которые, очевидно, не являются простыми? Если задаться вопросом, может ли человек познавать нечто простое, познавать в том же самом смысле, в котором познаются все вещи, являющиеся сложными, то ответ, по-видимому, должен быть отрицательным. Экхарт, судя по всему, прекрасно осознавал это затруднение. Чтобы понять всю важность данной проблемы, поставленный вопрос можно сформулировать иначе: имеет ли научное, натурфилософское познание мира какое-то отношение к познанию Бога, причем не как ненужный теологии довесок, а как универсальный метод, единственный доступный всем людям? Для Экхарта решающее значение имеет то, что обычный человеческий разум познает простоту Бога не непосредственно, но натурфилософски – путем изучения отдельных вещей и посредством понимания той простоты, которая наличествует в этих вещах.

Экхарт исходит из того, что, хотя нам и недоступно познание чего-то простого самого по себе, у каждого человека есть опыт восприятия простоты. Простота обнаруживается в том, что у вещей есть нечто общее. Это общее заключается, например, в том, что все воспринимаемые нами вещи имеют длину, высоту, ширину, массу, объем, цвет, вкус, запах и т.п., находятся в пространстве и времени, а также измеряемы и исчисляемы. Если бы этого общего, которое едино и просто, не было, то не было бы и множества, потому что не было бы различия. Мы воспринимаем бесконечное множество вещей постольку, поскольку все они находятся в каком-то одном месте, образуя между собой некоторое воспринимаемое нами единство. Это простое единство и будет той *simplicitas*, которая позволяет этим вещам существовать так, как они существуют. И поскольку именно Бог является Творцом всех вещей и благодаря Ему они существуют, то Он и будет такой простотой. Поэтому подлинный опыт простоты – это опыт Бога.

“Бог бесконечен в Своей простоте” (*deus simplicitate est infinitus*). Эта фраза находится во взаимозависимом единстве со второй, являющейся зеркальным отображением первой: “[Бог] прост в Своей бесконечности” (*infinitate sua est simplex*). Почему в данном случае так важна обратимость? Потому что обратимость характерна для предельных метафизических определений и слу-

жит показателем безграничности. В беспредельных объектах зеркальная перестановка слов в характеризующем сущность этого объекта высказывании не только не меняет смысла, но, напротив, раскрывает его, служа верным указателем того, что перед нами объект, который мы должны характеризовать как бесконечный. С конечными объектами проделать такую процедуру невозможно. Именно поэтому теологумены “Бог есть всё” и “всё есть Бог” истинны.

Понятие простоты предполагает, что простое не делится. А раз оно не делится, значит, оно беспредельно и существует вечно. Но если мы убедились, что перед нами нечто простое, то означает ли это, что это простое будет также бесконечным? И не существует ли также что-то еще, которое также будет простым и, возможно, бесконечным? Экхарт дает на это вполне определенный ответ: если есть нечто одно простое, которое к тому же является бесконечным (а никаким другим оно быть не может), то помимо него не может быть ничего другого, которое было бы также простым и бесконечным. Это следует из того, что сложная бесконечность невозможна, и если мы ее себе всё же как-то представляем (а представляем мы себе бесконечность чаще всего именно как сложную бесконечность), то при внимательном рассмотрении оказывается, что в основании этой сложной бесконечности всегда лежит простая бесконечность. Но почему простота всегда предполагает бесконечность? Быть простым означает не дробиться, не разделяться на части, т.е. всегда и везде оставаться единым, цельным, неразложимым, однородным, иначе говоря, абсолютно тождественным самому себе, или, что то же самое, самим собой. Но то, что всегда и везде остается самим собой и никогда не становится другим, должно быть бесконечным.

Для понимания методологии Экхарта важно отметить, что, рассуждая о связи в Боге *infinitas* и *simplicitas*, он опирается на аргумент, восходящий к гиппократовскому сочинению “О природе человека”. Правда, его автор применяет свой аргумент не в отношении Бога, но в отношении человека. Он критикует сторонников монистического подхода к пониманию природы человека, приводя следующее возражение: если бы тело человека было однородно, то человек никогда бы не знал болезней и ни в чем бы не нуждался¹¹. Человек не может быть простым, потому что в

¹¹ *Гиппократ*. О природе человека // Гиппократ. Избранные книги / Пер. с греч. В.И. Руднева. М., 1994. С. 197: “Я утверждаю, что если бы человек был единое, то он никогда не болел бы, ибо, раз он единое, ему не от чего будет болеть”.

противном случае он никогда бы не болел и не умирал, ведь простота неизменна. А так как человек болеет и умирает, то логично предположить, что он образован не одним, а многими элементами. В результате автор сочинения “О природе человека” формулирует знаменитую гуморальную теорию, или теорию четырех темпераментов, в соответствии с которой здоровье и болезнь объясняются определенным соотношением в человеке четырех “жидкостей”: крови, слизи, черной желчи и желтой желчи. Отсылает ли здесь Экхарт непосредственно к “Гиппократовскому корпусу” или он воспользовался аргументацией Гиппократа как общим местом? Дать на этот вопрос однозначный ответ затруднительно. В любом случае, тематически он переворачивает гиппократовский аргумент, используя его теологически для рассуждений о Боге: Бог прост, поэтому вечен; Бог существует всегда и везде, поэтому он прост.

Использование этой аргументации раскрывает также смысл всей конструкции *deus simplicitate est infinitus et infinitate sua est simplex*, мыслимой как единство. Экхарт связывает два тезиса, которые сами по себе вполне могут рассматриваться как независимые, и соединяет их, настаивая на их глубинной смысловой связи. Простоту и бесконечность следует мыслить вместе, потому что рассмотренные по отдельности простота и бесконечность не означают, что нечто простое или нечто бесконечное является единым и единственным. Единство не есть арифметическая сумма чего-то простого и чего-то бесконечного. В действительности единство лежит в основании и простоты, и бесконечности. Если нам дано нечто абсолютно простое, то в нем непременно обнаружится нечто единое, объединяющее простое и бесконечное, и поэтому это простое обязательно будет бесконечным. Точно так же если перед нами бесконечность, то в ней благодаря единству будет присутствовать и простота.

Но гораздо важнее для Экхарта то, что когда человек рассуждает о *infinitas* или о *simplicitas*, то тематически это всегда относится к *deus est*. Но почему связь *infinitas* и *simplicitas* всегда указывает именно на Бога, и почему этот Бог будет не просто единым, но одним? В каком опыте одновременно переживаются бесконечность и простота, и к тому же переживаются так, что у человека не остается сомнения, что он встретился с единым и единственным Богом? Пока об этом опыте речи еще не было. То, что *deus unus est* само по себе не выводится из двуединого тезиса *deus simplicitate est infinitus et infinitate sua est simplex* автоматически, как из силлогизма. Опыт простоты и опыт бесконечности, взятые сами по себе, не являются непосредственно опытом того, что

deus est и *deus unus est*. Должен быть какой-то переход, который и будет прямым следствием из тезиса о единстве простоты и бесконечности, и уже в результате работы с этим промежуточным выводом и будет доказано, что *deus unus est*.

Прежде всего, простота и бесконечность Бога означают, что “Он везде и везде целиком” (*ubique est et ubique totus est*). Доказав, что есть нечто абсолютно бесконечное и что это бесконечное обязательно будет простым, логично в качестве следствия сформулировать, что оно будет везде и везде как нечто целое. Любопытно, что в латинском оригинале обозначающее Бога местоимение опущено. Грамматически это, конечно, допустимо. Но не исключено, что тем самым также подчеркивается, что полученные метафизические определения о простоте и бесконечности *самого* Бога не определяют: то, что есть Бог, и даже то, как именно Он связан с рассмотренными определениями, пока непонятно. То, что совпадение простоты и бесконечности *может* определять Бога, еще не означает, что оно может определять *только лишь* Бога, причем одного, единственного и к тому же во всей Его полноте. Пока еще мы вправе подразумевать под субъектом фразы *ubique est et ubique totus est* всё что угодно. Возможно, путем экстенсивной проверки разных вещей и окажется, что только лишь один Бог может быть субъектом приведенного определения. Но сама такая проверка вследствие бесконечного множества вещей вряд ли возможна. Тем самым формально правильный тезис оказывается недоказуемым и, следовательно, при всей его истинности не убедительным и сомнительным. Экхарту же нужен несомненный аргумент. И этот аргумент он в итоге находит.

Но сначала Майстер Экхарт исчерпывает следствия из тезиса о единстве бесконечности и простоты. Он уточняет, что Бог присутствует “везде вследствие Своей бесконечности, везде целиком вследствие Своей простоты” (*ubique infinitate, sed totus ubique simplicitate*). В этом производном определении ретроспективно становится понятен смысл разделения бесконечности и простоты, хотя бесконечное по необходимости является простым, а простое – бесконечным. Бесконечность предполагает, что нечто наличествует везде. Но в этом “везде” отсутствует обязательность “тотального”, присутствующего везде целиком. И хотя то, что присутствует везде, может присутствовать везде лишь целиком, “везде целиком” требует не просто бесконечности, но простоты. Таким образом, бесконечность и простота требуют абсолютного единства именно вследствие своей разделенности, несводимости одного к другому, что в процитированном пассаже подчеркивается употреблением

союза *sed*. Только различие бесконечности и простоты показывает, что в своей основе они едины.

Присутствие везде и везде целиком означает не что иное, как присутствие Бога во всех вещах. Поэтому Экхарт говорит далее, что “Бог один проникает во все вещи, причем в их сущности” (*deus solus illabitur omnibus entibus, ipsorum essentiis*). Уточнение “причем в их сущности” подразумевает, что Бог не только не является для всех вещей случайным внешним фактором, но что само существование вещей без Бога не было бы возможным, потому что ни одна вещь не может существовать, лишившись своей сущности, и не может оставаться сама собой, если ее сущность изменяется. Присутствовать в сущности всех вещей способен только Бог вследствие бесконечности и простоты, тогда как “из других вещей” вследствие их ограниченности и сложности “ни одна не проникает в другую” (*nihil aliorum illabitur alteri*).

В немецкой доминиканской школе представление о Боге как активном принципе, проникающем во все вещи, получило любопытную философскую разработку в сочинении “Об уме и умопостижимом”, принадлежавшем старшему современнику Экхарта Дитриху Фрайбергскому. В своем трактате Дитрих рассуждает о том, как действует активный интеллект, который в своем совершенном виде является божественным интеллектом. Принцип активности он обнаруживает в том, что одно, как говорит Дитрих, входит посредством “перетекания” (*transfusio*) в другое, хотя сущность вещи, которая воздействует, и вещи, на которую воздействуют, от этого не изменяется¹².

Но Экхарт вовсе не разделяет представление Дитриха Фрайбергского об активности как “перетекании”. Он считает, что возможно и другое, более яркое проявление активности, раскрывающее саму ее сущность, а не только простой факт ее наличия. О действии абсолютно активного начала можно говорить только тогда, когда это начало проникает в саму сущность другой вещи и определяет эту сущность, которая самостоятельно может существовать, будучи лишь совершенно пассивной в отношении абсолютно активного начала. Действие будет простым тогда, когда оно лишено пассивности; активности же оно лишено быть не может, потому что без активности нет и самого действия. Но, согласно Аристотелю, абсолютно активным

¹² *Dietrich von Freiberg. De intellectu et intelligibili. I. 1. 5 // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. 1: Schriften zur Intellekttheorie. Hamburg: Meiner, 1977. S. 139, 59–65.*

началом является Бог¹³, который к тому же оказывается и совершенно простым. В рамках этой логики необходимо учитывать и то обстоятельство, что, согласно Экхарту, не простое зависит от сложного, а сложное зависит от простого. Для того чтобы появилось и существовало сложное, должно быть простое. Точно так же и конечное определяется бесконечным. А раз это так, то Бог как простое проникает во все вещи, причем в сами их сущности (*ipsorum essentiis*).

Та активность, которую имел в виду Дитрих Фрайбергский, не затрагивает сущность вещи, хотя зависит от нее. Поэтому вся конструкция активности в его философии оказывается несколько усложненной: с одной стороны, активная сущность одной вещи влияет на сущность другой вещи, но, с другой стороны, сущности при этом не изменяются, так как вещи остаются сами собой. Впрочем, Дитрих признает, что в полном смысле неизменными можно считать лишь интеллектуальные сущности¹⁴, тогда как при воздействии одного материального тела на другое изменение неизбежно¹⁵. Но даже такое изменение, хотя оно и не случайно и полностью согласуется с изменчивой природой материального тела, не приводит к радикальному изменению сущности. Возникает резонный вопрос: что же, если не сущность, тогда изменяется, если речь идет об изменении в соответствии с сущностью, а не только в соответствии с природой? Ведь изменение по природе иногда приводит к изменению природы (окисление металлов), а иногда нет (рост дерева). Изменение же в соответствии с сущностью должно приводить к изменению сущности.

Это вынуждает Майстера Экхарта исходить из иного понимания активности. Лишь в абсолютно активном начале, т.е. в Боге, сущность всегда остается неизменной, а природа – самодостаточной. Любая же пассивность означает не столько недостаток активности, сколько свидетельствует о воздействии на сущность, в которой эта пассивность обнаруживается, другой, более активной сущности. В отношении же всех вещей такой всегда более активной сущностью может быть только Бог. Наличие пассивности означает также, что перед нами не простая, а сложная сущность, а раз это так, что эта сущность не только может изменяться, но изменяется обязательно, потому что нет ничего сложного, что бы не изменялось.

¹³ Аристотель. Метафизика. 1072 b 26–27: “Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь”.

¹⁴ Dietrich von Freiberg. De intellectu et intelligibili. I. 1. 8. S. 141, 50–51.

¹⁵ Ibid. I. 1. 5. S. 139, 75–79.

Экхарт имеет в виду, что абсолютная активность воздействует на сущность каждой вещи, и даже более того – она ее изменяет и формирует. Иначе говоря, вещи как таковые существуют потому, что они связаны с чем-то абсолютно простым и бесконечным. В данном случае Экхарт оперирует общими метафизическими определениями, но эти определения не противоречат опыту сознания, к которому, по-видимому, отсылает Экхарт. По сравнению с ним Дитрих Фрайбергский исходит из опыта, который хотя и обобщается в абстрактных понятиях, но не исключает чувственность как автономную сферу значимости. Иначе говоря, Дитрих опирается не на опыт чистого сознания, но на опыт сознания, принимающего во внимание чувственность. Когда в начале трактата “Об уме и умопостигаемом” он говорит, что всякая вещь существует и, следовательно, воспринимается по своему собственному действованию (*propter suam propriam operationem*)¹⁶, то за этой формулой проступает аристотелевская модель души, философский анализ которой рассматривает деятельность сознания в соответствии с моделью деятельности чувств, являющейся по сути частным случаем общей метафизической модели понимания взаимодействия между двумя существующими вещами. Не случайно, что сам научный метод Дитриха сознательно ориентируется на “Физику” Аристотеля.

В отличие от Дитриха Фрайбергского Майстер Экхарт следует скорее неоплатонической парадигме. Не случайно, по-видимому, в латинской проповеди 29 Экхарт приводит в качестве авторитетов авторов, далеких от перипатетизма и вписывающихся (с учетом рецепции сочинений Сенеки в средние века) скорее в традицию христианского платонизма. Модель восприятия для него может служить универсальной моделью понимания взаимодействия двух сущностей в лучшем случае лишь по аналогии. Но для того чтобы понять активность любой сущности как таковую, модель взаимодействия должна быть последовательно элиминирована, потому что она включает в себе элемент потенциального. Избавиться же от него можно только в том случае, если исключить всякую зависимость мышления от чувственности. Это означает не что иное, как понимание абсолютной активности в качестве несотворенной, и именно как несотворенной необходимо присутствующей в каждой сотворенной сущности. Таким образом, подвергая ревизии тезис Дитриха Фрайбергского о природе активности и сущности активного интеллекта как божественного начала, Майстер Экхарт приходит к пониманию сущности

¹⁶ Ibid. I. 1. 1. S. 137, 3–4.

сотворенных вещей как изменяющейся и несамостоятельной и делает вывод о необходимости присутствия несотворенного в самой сущности сотворенных вещей. Последний тезис получит развитие в немецких проповедях Экхарта в виде учения о “несотворенном в душе”, называемом им преимущественно “искра” (*viinkelîn*)¹⁷. Это учение подверглось критике на процессе против Экхарта и было осуждено буллой “*In agro dominico*” от 27 марта 1329 г.¹⁸

Итак, тезис о связи единства и множества через простоту и бесконечность объединяется в единый смысловой комплекс с тезисом о проникновении Бога в сущность каждой вещи. Это позволяет Экхарту сделать следующий шаг: так как Бог проникает в сущность каждой вещи и формирует ее, а сущность каждой вещи – это то, без чего ни одна вещь не может существовать именно как эта, а не какая-либо другая вещь, то Бог находится “в сокровенном всякой вещи, и только в сокровенном, и только Он один” (*in intimis cuiuslibet et solum in intimis, et ipse solus unus est*). Эта формулировка звучит совершенно по-августиновски, и в этом смысле представляется для христианского богословия вполне традиционной. Именно она и позволяет совершить решающий для всей проповеди смысловой поворот.

Совершая этот поворот, в начале следующего абзаца Экхарт словно бы переходит на другой, августиновский, язык и употребляет глагол “любит” (*amat*), раскрывающий сущность отношений между творением и Творцом. Оказывается, что отношение к *unus est*, которое *in intimis*, может быть только *amat*. Поэтому Экхарт и говорит, что “всякое творение любит в Боге Единое, любит Его ради Единого и любит Его, потому что Он один” (*omnis creatura amat in deo unum, et ipsum amat propter unum et amat ipsum, quia unus est*). Таково главное следствие из тезиса о единстве простоты и бесконечности, к которому постепенно подводил Экхарт. Содержательно он является определением того самого первичного опыта, без которого невозможно восприятие всего множества вещей в их единстве.

В этой конструкции обращают на себя внимание два любопытных момента, отсылающие к методу, который использует

¹⁷ Литература, посвященная концепции “искры” Божьей в сочинениях Майстера Экхарта, довольно многочисленна. Подробнее об этом см.: Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003. С. 178–181, 260.

¹⁸ Там же. С. 225, 227: *aliquid est in anima, quod est increatum et increabile* (“в душе есть нечто несотворенное и нетворимое”; *In agro dominico, alios duos articulos, primus articulus*).

Экхарт, и традиции, на которую он опирается. С одной стороны, приведенное рассуждение вполне согласуется с неоплатонической спекулятивной метафизикой и традицией христианского неоплатонизма. Его стиль краткого и парадоксального рассуждения о предельных вещах можно рассматривать и как своеобразный отголосок сочинений Дионисия Ареопагита, и как прообраз будущих текстов Николая Кузанского. Выстроенная линия преемственности вряд ли может вызывать сомнение, тем более что корпус Дионисия был Экхарту хорошо известен, а рукопись *Opus sermonum*, содержащая и латинскую проповедь 29, дошла в составе библиотеки Николая Кузанского¹⁹. С другой стороны, анализируемый пассаж демонстрирует, что Экхарт опирался не только на традицию философствующего христианского неоплатонизма.

Причина этого, по-видимому, кроется в понимании Экхартом простоты. Простое не делится, и поэтому неуничтожимо. А раз оно неуничтожимо, то оно вечно. Таким образом, простота и вечность – две стороны одного и того же сущего, которое просто и беспредельно. Просто оно, потому что беспредельно, а беспредельно – потому что просто. Простота и беспредельность оказываются двумя важнейшими характеристиками одной и той же сущности. Но любопытно, что саму эту конструкцию, как уже говорилось, Экхарт заимствует в гиппократовском сочинении “О природе человека”. Изложенная в этом трактате теоретическая концепция понимания человека с медицинской точки зрения используется Экхартом в качестве основания универсального научного метода – метода анализа существующего как оно существует, пригодного не только для натурфилософии, медицины и антропологии, но и для богословия. То, что медицина применяла для рассмотрения человеческого тела, Майстер Экхарт использует для анализа того, как существует и что собой представляет божественная бесконечность и божественная простота. Это не случайно. Как продемонстрировали недавние исследования Т. Кёлера, в системе научного мышления эпохи высокой схоластики учитывалась не только предметная область, благодаря которой одна наука отделяется от другой, но и целевая область, связывающая различные науки в сфере познания. Поэтому наука о живых существах, в действительности представляла собой науку о человеке, а медицина как наука о живом человеческом теле была наукой о благой жизни, имеющей метафизическую и этическую зна-

¹⁹ Bibliotheca Cusana, cod. 21 (1444 г.). Эта рукопись содержит латинские сочинения Экхарта, входящие в так называемый “Трехчастный труд”, в том числе и *Opus sermonum*.

чимость²⁰. Поэтому в том случае, когда средневековый мыслитель прибегает к использованию натурфилософских или медицинских методов для подтверждения метафизических постулатов, это вовсе не означает, что он считает науку о природе единственным источником истины или ищет лишь одни аналогии.

Но если скрытая ссылка на аргумент Гиппократ в тексте проповеди Экхарта интересна методологически, то заключительная фраза всего рассуждения – о том, что Бог содержится “в сокровенном всякой вещи, и только в сокровенном” – наполняет весь пассаж неожиданным содержанием, применить к которому натурфилософский метод, казалось бы, крайне затруднительно. Генетически это содержание, несомненно, восходит к Августину, и используемое Экхартом выражение *in intimis* ясно об этом свидетельствует. Учение Августина можно, конечно, также рассматривать как особого рода версию платонизма, правда, не такую спекулятивную, как традиция Дионисия Ареопагита или философия Прокла. Экхарт же разрабатывает такие философские конструкции, в рамках которых можно было бы логически непротиворечиво соединить все традиции христианского платонизма и перипатетизм. Очевидно, что эти конструкции должны были иметь характер и предельно универсальный, и в тоже время предельно конкретный, “интимный”. Это позволяет сделать тезис о нахождении Бога “в сокровенном всякой вещи, и только в сокровенном” (*in intimis cuiuslibet et solum in intimis*), который не только соединяет в единый смысловой комплекс все рассмотренные формулы и традиции, но и придает им характер целостности.

Экхарт рассуждает вполне по-августиновски. То, что смысл единства простоты и бесконечности самым совершенным образом раскрывается в присутствии Бога *in intimis* всех вещей, означает, что Бог не просто *един* (*unum*), но что Он *один* (*unus*), потому что присутствующее во всех вещах не просто едино – оно одно. Именно теперь для Экхарта и возникает главный вопрос: что связывает нас с этим *unus*, пребывающим *in intimis* всех вещей и в нас самих? Слова, говорящие об этом, возникают в проповеди словно бы неожиданно, как своего рода вставка, вводимая характерным схоластическим *notandum* (“следует заметить”): “Следует заметить, что всякое творение любит в Боге Единое, любит Его ради Единого и любит Его, потому что Он один” (*notandum quod*

²⁰ См.: Köhler Theodor W. Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von “De animalibus” für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert // Aristotle’s Animals in the Middle Ages and Renaissance / Ed. C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens. Leuven: Leuven Univ. Press, 1999. S. 249–274.

omnis creatura amat in deo unum, et ipsum amat propter unum et amat ipsum, quia unus est). Экхарт произносит ключевое слово, раскрывающее наше отношение к *unus* – это слово “любить”. Тем самым отношение любви к Одному оказывается фундаментальным отношением бытия, благодаря которому все вещи существуют так, как они существуют.

Тезис “всякое творение любит в Боге Единое, любит Его ради Единого и любит Его, потому что Он один” Экхарт раскрывает далее в одиннадцати пунктах, занимающих значительный объем текста *sermo* и образующих его центральный и наиболее четко структурированный раздел. Согласно первому тезису, “всё, что существует, любит богоподобие и ищет его”. Поэтому любовь как стремление к богоподобию соединяет, потому что “подобие – это некоторое единство, или единство некоторых вещей”. Бога любят не потому, что Он – Бог, верховный и совершенный, податель благ, но потому, что Он один и единственный в своем роде. Это “одно-единственное” оказывается более фундаментальным, чем “всё”, понимаемое не только как “всё остальное”, но как “всё вообще”, как вся совокупность возможных множеств. Единое первично по отношению к множеству. Этот древний пифагорейско-неоплатонический тезис Экхарт христианизует, заключая, что отношение к одному-единственному будет отношением любви, которую поэтому следует рассматривать в качестве фундаментальной основы единства бытия, а следовательно, и множества существующих вещей.

Читая тезис Экхарта о том, что “всё, что существует, любит богоподобие и ищет его”, можно задаться вопросом: а на каком, собственно, основании любящий ищет в любимом богоподобие? Ответ очевиден: то единственное, что существует для любящего во всех любимых им вещах, то, что он любит во всех вещах и что определяет сущности всех вещей, не является самими этими вещами в их множестве и разнообразии, задаваемыми отличием вещей друг от друга. Это единственное – вещи в их единственности, которое определяется не отличием одной вещи от другой, но связью их с единым и единственным Богом. Поэтому любить и искать можно только богоподобие, потому что, во-первых, любовь представляет собой отношение подобия (стремление подобного к подобному) и, во-вторых, всякая любовь есть, в конечном счете, любовь к Богу. Именно поэтому любимое в любви становится уникальным. Это происходит даже в том случае, когда в других отношениях оно не представляет собой ничего уникального. То, что познается как вещь, отличная от других вещей, и то, что определяется отношением “иметь вещь”, не формирует непосред-

венно любовь к вещам, потому что в этих отношениях вещи не предстают в своей уникальности. Любовь означает единство; формируя отношения, в рамках которых радикальное сущностное неподобие превращается через постижение уникальности в полное подобие, в *dei similitudo*, образующее нерасторжимое единство каждой вещи с Тем, Кто *unus est*.

Почему это так, объясняется Экхартом во второй фразе первого тезиса, в которой он со ссылкой на “Метафизику” Аристотеля уточняет, что “подобие – это некоторое единство, или единство некоторых вещей” (*similitudo autem est quaedam unitas sive quorundam unitas*). Что значит быть *unus*? Это значит, представлять собой некую *unitas*. Иначе говоря, быть одним – значит, иметь отношение к некоему единству. Единство же, независимо от того, какого оно рода, предполагает подобие, которое благодаря этому единству устанавливается между включенными в него вещами. Этот тезис может вызывать определенную сложность. Обычно под единством понимается нечто гомогенное. Но понятие подобия имеет смысл только тогда, когда речь идет о различных вещах; внутри однородной гомогенной массы говорить о подобии бессмысленно. Иначе говоря, речь идет о *unitas*, которая определяется через подобие между различными и отчетливо различимыми вещами, образующими благодаря этому подобию единство. Но какова в таком случае природа этого задаваемого подобием единства, особенно если это не просто *similitudo*, но *similitudo dei*?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, требуется установить, какие вещи называются подобными. Подобие различных вещей определяется их похожестью, т.е. совпадением неких признаков. Эти признаки должны быть существенными, т.е. относиться к самим сущностям вещей, к тому, без чего вещи не могут существовать, не перестав быть самими собой, иначе говоря, к тому, без чего вещи вообще не могут быть. Многие признаки в вещах имеют случайный характер. Но существенные признаки не случайны. Подмена существенного случайным лежит в основании комического, тогда как сущностное уподобление придает повествованию достоверность, например, когда говорится, что “горы стояли стеной” или “дождь лил как из ведра”. То, что это происходит всегда независимо от уподобляемых друг другу вещей, означает, что единство, задаваемое сущностным подобием, указывает не просто на сущностную связь тех или иных вещей, но свидетельствует о том, что всякое подобие является также отношением вещей к Единому самому по себе, к тому Единственному, Который в полном смысле слова Один и всегда подобен

Самому Себе. Необходимость такой связи следует из того, что ни одна вещь сама по себе не может быть одной-единственной. Такой ее может сделать лишь сущностная связь с Единством самим по себе. Таким образом, не будь этого Единства, установление подобия между различными вещами было бы просто невозможно, и то, что оно все же имеет место в том мире, в котором мы находимся, говорит о связи всех вещей с Богом, существующей прежде всего как подобие этих вещей друг другу. Если все вещи сами по себе, вне связи с Богом, и могут образовывать единство, то оно неизбежно будет иметь характер случайности. О закономерности единства и единственности можно говорить только в отношении Бога. Все другие вещи – причем одни и те же – могут образовывать единство, но могут его и не образовывать. Даже быть уникальными для них – случай. Но единственность Бога – это нерушимый закон. Поэтому Экхарт и говорит, что все любят Бога и что по большому счету любить можно только Бога. И эта любовь имеет неслучайный характер. И так как единство, которое устанавливается посредством подобия, представляет собой сущностное единство, то любовь к Богу или чему-то богоподобному является не любовью к чему-либо недостижимому, но закономерным, естественным, не случайным, сущностным отношением с Богом, образующим нерасторжимое единство двух различных сущностей. Подобие (*similitudo*), о котором говорит Экхарт, как связь между любящим и Возлюбленным, образует не случайное отношение между двумя случайно выхваченными из общего потока и никак между собой не связанными вещами, но фундаментальное единство. Посредством подобия любящего и Возлюбленного устанавливается сущностное единство, не предполагающее растворения одного в другом до степени неразличимости.

Во втором тезисе Экхарт еще раз воспроизводит аргумент Гипократа, интерпретируя его в богословском ключе. На этот раз он использует такие слова, как “боль”, “мучение”, “неудовольствие”, “страдание”, “смерть”, которые не оставляют сомнений в гипократовском, или, говоря шире, медицинско-натурфилософском источнике происхождения фразы: “В Едином нет никогда ни боли, ни мучения, ни неудовольствия, равно как и страдания или смерти” (*in uno nunquam est dolor sive poena sive molestum, sed nec passibilitas aut mortalitas*). Но какое отношение имеет этот тезис к теме божественной любви, с которой он должен быть связан в соответствии со своим местом в общей структуре проповеди? Второй тезис уточняет первый. Творения любят в Боге совершенство, потому что всякому творению свойственно стремиться к хорошему. Любящий стремится к Возлюбленному

потому, что тот намного лучше него самого. Более того, для любящего Он – самый лучший. Почему имеет смысл любить то, что лучше всего? Потому что то, что лучше всего, неповторимо и уникально. Оно является единственным. Единственность и единство – это наиболее законченные формы совершенства. Любить абсолютное совершенство имеет смысл уже потому, что в нем нет ни страданий, ни болезни, ни смерти. Любя Его, стремясь к Нему, соединяясь с Ним, мы уподобляемся Ему, и в этом подобии соединяемся с качествами Его совершенства.

Формулировка третьего тезиса выглядит следующим образом: “В Едином, поскольку оно Единое, содержатся все вещи. Ибо всякое множество одно и Единое, в Едином и через Единое” (*In uno ratione qua unum sunt omnia. Omnis enim multitudo una est et unum et in uno et per unum*). Любое множество представляет собой единство некоторых элементов. Если мы говорим о всех существующих вещах в целом, даже если их бесконечное множество, то они обязательно образуют некоторое единство уже потому, что все они существуют. Любое множество задается и определяется единством, как единство, через единство, особенно то множество, которое открыто и не имеет четко очерченных границ. Тем самым Экхарт находит дополнительное подтверждение своей мысли о том, что единство первично по отношению к множественности и лежит в основании любого множества. Единство – это своего рода фундамент бытия всех вещей, обладающий статусом абсолютной онтологической первичности.

Однако в рамках данного рассуждения важно также, что всё, что существует, объединяется во множества. Именно благодаря своей множественности различные вещи объединены друг с другом и связаны с Единым. Многообразие вещей, их форм и качеств, которое внешне кажется обстоятельством, препятствующим любви к чему-то отдельному, единичному, в действительности есть важнейшая предпосылка любви, условие, без которого она просто не может существовать. Множество не отрицает единичность, но, напротив, прокладывает к ней путь. Противоположности в данном случае не просто переходят одна в другую. Они и есть одно и то же. Любовь и есть то разнообразное множество, которое возможно лишь благодаря единству, и единство, в котором даны сразу все множества. Она устанавливает единство во множественности и множество как единое. В этом смысле можно говорить о том, что Возлюбленный становится всем, и всё существует через Возлюбленного и в Возлюбленном.

В четвертом пункте тема любви предстает в совершенно новом ракурсе. Она рассматривается с позиции любящего: “Мы не

возлюбили бы ни силу, ни мудрость, ни благо как таковые, не возлюбили бы даже само бытие, если бы они не были едины с нами, а мы – с ними” (*nec potentia nec sapientia nec bonitas ipsa, sed nec esse amaretur, nisi quia nobis unitur et nos illi*). Сказанное можно понимать так: в мире существует много хорошего и достойного любви, но мы бы никогда ничего не полюбили, если бы нас что-то не связывало с любимыми. То, что нас объединяет, и есть Единое. Оно есть во всех вещах, и поэтому любя отдельные вещи, мы в действительности любим Единое. От этого рассуждения уже совсем недалеко до мысли о присутствии Бога во всех вещах, т.е. до учения, легшего в основу представлений о так называемом пантеизме Экхарта²¹.

Между тем логика рассуждений, предложенная Экхартом в проповеди “*Deus unus est*”, позволяет отчетливо увидеть, в чем же в действительности заключался смысл этого учения, вполне укладывающегося в рамки церковной ортодоксии. Центральная мысль Экхарта о присутствии Бога в каждом творении состоит в том, что Бог потому присутствует в нем, что Он не является ни одной из сотворенных вещей. Внешне это звучит парадоксально, но за словами Экхарта скрывается ясная, хотя и не совсем обычная логика. Среди множества сотворенных вещей, каждая из которых отличается от других, нет ни одной вещи, которая бы целиком присутствовала в другой так, что образовывала бы с ней нераздельное единство и при этом оставалась бы сама собой, сохраняя свои специфические отличия и оставаясь самостоятельной: или перед нами две разные вещи, или они соединяются и образуют третью. Невозможность образования среди множества сотворенных вещей единства иного рода объясняется тем, что все они в той или иной степени похожи друг на друга: одинаковым строением образующих их элементов, своей материальностью или, напротив, нематериальностью. Но для Экхарта решающим становится то, что все вещи похожи друг на друга прежде всего своей непохожестью, тем, что они отличаются друг от друга. Любую вещь, попадающую в поле нашего зрения, мы идентифицируем как нечто такое, что отличается от нас и от других вещей. Мы воспринимаем непохожесть вещи, и эта непохожесть затем открывает нам похожесть вещей. Именно в силу этого ни одна из воспринимаемых вещей не может присутствовать в другой.

Но Бог этой логике не подчиняется, потому что Он не похож на все вещи вместе взятые, а не на каждую из них в отдельности. И поскольку Он отличается от всего, то похож Он может быть

²¹ Подробнее см.: *Хорьков М.Л. Указ. соч. С. 10–16.*

лишь на Самого Себя. В этом смысле Он представляет Собой абсолютно самодостаточное Единое. Поэтому ничто не препятствует Ему находиться во всех вещах, в Своем отличие от них, в Своей непохожести на них никогда с ними не сливаясь. Он присутствует в каждой вещи как то, что всегда и во всем остается одним и тем же. Именно это присутствие и лежит в конце концов в основании всех вещей, делая их похожими друг на друга и одновременно сравнимыми друг с другом.

Формально тезис о присутствии Бога во всех вещах, взятый в отрыве от контекста приведенной логики, выглядит пантеистически. Однако в действительности интенция Экхарта прямо противоположна пантеизму. Пантеизм, как его обычно описывают, говорит о таком единстве Бога и мира, при котором они неотличимы друг от друга; мир становится Богом, а Бог – миром. Экхарт же имеет в виду прямо противоположное. Он настаивает на радикальном различии Бога и мира. Именно по этой причине Бог и присутствует во всех вещах, не только не сливаясь с миром, но подчеркивая посредством всеприсутствия Свою трансцендентность. Экхарт не только не следует пантеистической логике, но, напротив, своими теоретическими построениями демонстрирует ее несостоятельность. Если Бог и мир едины, то почему их тогда – хотя бы понятийно – различают даже пантеисты? А если они все же чем-то различаются, то в чем в таком случае причина того, что они образуют нераздельное единство? Чтобы найти ответ на эти вопросы, Экхарт по сути переворачивает пантеистическую логику и подвергает ее критике вплоть до полного разрушения.

Формулировка четвертого пункта предполагает, что Единое (*unum*) тематически относится к бытию, причем к бытию как таковому (*esse*). Это положение получает дальнейшее развитие в девятом пункте, где говорится, “что Единое по своей сущности относится к самому бытию или к сущности, причем к единой сущности” (*unum respicit per essentiam esse ipsim sive essentiam, et hanc unam*). Следующая за тем фраза объясняет, почему это так: “Ибо сущность всегда одна, и в смысле единства ей подобает единение или объединенность” (*nam et ipsa semper una est et sibi debetur unio sive uniri ratione unitatis*). Утверждение, что Единое по своей сущности есть само бытие, не может не вызывать вопросы. Тезис внешне, кажется, противоречит утверждению “Книги причин”, что Единое как единственная причина бытия должно отличаться от бытия²².

²² Ср.: Книга причин. IV. 37 // Историко-философский Ежегодник '90. М.: Наука, 1991. С. 192: “Первая сотворенная вещь есть бытие, и прежде бытия нет ничего сотворенного”. Латинский текст см.: *Le Liber de causis / edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin. Leuven, 1966.*

Но Экхарт сразу вносит существенное уточнение. Он говорит не просто о “бытии”, но о “самом бытии”, т.е. использует понятие, которое согласно той же “Книги причин” служит для обозначения несотворенной первой причины²³. При всем отличии “бытия” от “самого бытия” первое столь тесно “примыкает” к последнему, что образует с ним нерушимое единство. Это единство и интересует Майстера Экхарта. Если мы говорим о бытии и сущности, полагает он, то прежде всего они причастны Единому, а потом уже всему остальному. Причина этого заключается в том, что всё, что существует и тем самым причастно бытию, имеет сущность. Но сущность у каждой вещи всегда одна. Поэтому в силу единства и единственности своей сущности всякое сущее причастно Единому. Таким образом, за всяким сущим стоит единство как непосредственная причина его уникального индивидуального бытия.

В этой конструкции Экхарта обращает на себя внимание отсутствие отношений иерархизма между Единым как первопричиной бытия и конкретным сущим. Если в мире множественности иерархизм в отношении между вещами и наблюдается, то он имеет вторичный характер. Единое по своей сущности (*per essentiam*) гораздо глубже, первичнее, фундаментальнее какой бы то ни было иерархии и гораздо ближе сущности всякой вещи, чем место этой вещи в общем порядке бытия. Сущность как таковая предполагает не столько иерархию сущностей, сколько единство всякой сущности с Единым. Почему это так? Потому что вещи отличаются между собой прежде всего по сущности. Именно поэтому они объединены и существуют в рамках единого мира. Сущность всегда одна и причастна единству, т.е. самому Единому, вещи же образуют единство мира не количественно, но качественно. Иначе говоря, они наличествуют все вместе в едином мире потому, что каждая из них имеет свою собственную уникальную, непохожую на другие сущность. Мир – это не количественная совокупность вещей, не их сумма, но качественное состояние их совместного пребывания, та самая связь, благодаря которой они наличествуют в мире *все вместе*. Таким объединяющим все вещи и вынуждающим их пребывать вместе принципом является наличие у каждой из них собственной сущности, благодаря которой отдельная вещь причастна Единому.

Важным следствием из этого утверждения является то, что для того чтобы узнать, что представляет собой мир, не обязательно изучать все вещи, его составляющие. Что такое мир, мож-

²³ Ср.: Там же. IV. 40: “Оно возникло только благодаря своей близости чистому, одному и истинному бытию, в котором никоим образом не присутствует множественность”.

но узнать на примере одной-единственной вещи, сущность которой дает нам связь с Единым, с миром в целом и с остальными вещами в этом мире. Если развивать этот тезис далее, то первой и ближайшей к нам вещью, через познание сущности которой нам откроется весь мир, окажемся мы сами. Сократический тезис “Познай самого себя!” превращается тем самым в формулу познания мира и Единого Бога. Важно также отметить, что речь идет о точном научном познании, связанном с познанием сущности. Но это познание конституируется и получает свое развитие прежде всего и легче всего *in intimis*, т.е. как самопознание, как внутренний опыт каждого человека.

Нельзя не заметить, что приведенное рассуждение о сущности в духе вполне традиционной перипатетической метафизики опять приходит к ключевой формуле августиновского платонизма. При этом важно отметить, что для Экхарта погружение в глубины своей души, о котором идет речь, – это не погружение во что-то туманное, субъективное, темное, неопределенное, грязное и скверное. Напротив, в глубине своей души, *in intimis*, находится та область, где рассеивается мрак незнания, греха, чувственности, где человек постигает свою сущность и встречается с Богом. Концептуально это выглядит как переосмысление метафизики «Книги причин» в духе Августина. Отсюда и характерные формулы и фигуры августиновской мысли: отсутствие многоступенчатой иерархии между душой человека и Богом, связь Бога как Единого и Единственного с внутренним миром человека, с сокровенным (*intimum*) в душе.

В десятом пункте говорится, что «Единое – выше, первичнее и проще самого блага. Оно ближе к самому бытию и Богу, и по своему имени есть бытие, единое с самим бытием» (*unum altius est, prius est et simplicius est ipso bono et immediatius ipsi esse et deo aut potius iuxta nomen suum unum esse ipsi esse sive cum ipso esse*). Формулировка выглядит совершенно неоплатонически, особенно в том, что Единое ставится выше блага и отождествляется с самим бытием или Богом. Но идет ли речь в действительности о тождестве? Согласно Экхарту, между Единым, Богом и самим бытием нет никаких опосредующих звеньев; все три высшие реальности непосредственно (*immediatius*) примыкают друг к другу. Но близость вплоть до непосредственного примыкания и отсутствия заметных различий вовсе не означает тождества. Скорее речь идет опять о единстве различного и – хотя бы терминологически – различного, объединяемого силой любви. Единое – не само бытие и не Сам Бог, хотя ближе, чем оно, для них ничего нет. Но все же, это не одно и то же.

Именно различие предельных метафизических величин позволяет Экхарту с особым упорством настаивать на их единстве – в одном из тезисов, посвященных божественной любви. И только на основании этого между Богом, Единым и самим бытием нет и не может быть никаких опосредующих звеньев. Их следует мыслить только в единстве – но не как слившиеся величины, но как непосредственно примыкающие друг к другу реальности. Экхарт говорит о единстве Бога, Единого и самого бытия не потому, что это одно и то же, но потому, что это самые ближайшие друг другу понятия. Сами различия между ними – следствие этой близости, тогда как без объединяющего эти понятия фундаментального единства не были бы возможны и различия. Так Экхарт представляет и описывает реальность единства, становящегося предельным в той мере, в какой оно вбирает в себя предельные крайности несопоставимых величин. Иначе говоря, если мы хотим рассуждать о реальности в предельных понятиях, то нам следует исходить одновременно и из тождества, и из нетождества сущего, образующих то единство, неустрашимость и обязательность которого Экхарт подчеркивает в своей проповеди. Поэтому ближайшим понятием, описывающим эту реальность, будет понятие Единого, и через него нам откроются само бытие и Бог – как то, что непосредственно примыкает к Единому. Разделение, или различие сущностей, когда речь идет о Едином и примыкающих к нему понятиях, не предполагает никаких иерархий и опосредований. Напротив, оно означает именно единство. Любая констатация различия приближает к единству и Единому, а следовательно, и к Богу.

Но, в самом деле, почему различие парадоксальным образом означает не различие, как должно бы означать по определению, а единство? Для того чтобы объяснить этот странный тезис, провокационно балансирующий на грани нарушения логического закона тождества, Экхарт прибегает к одному любопытному рассуждению, которому он посвящает довольно объемный пассаж: «К тому же о том, что я исследую, я спрашиваю, есть ли в нем ум и мышление, или нет. Если нет, то ясно, что то, в чем нет ума, не есть ни Бог, ни Первопричина всех [вещей], ориентирующихся на определенные цели. Если же в нем верно есть ум, то я спрашиваю, есть ли в нем какое-либо бытие помимо ума или нет. Если нет, то я готов утверждать, что это простое Единое, и, далее, что оно несотворенное, первичное и т.п., и есть Бог. Если же в нем верно содержится некое бытие, отличное от мышления, то оно является составным, а не простым Единым. Отсюда становится очевидным, что в собственном смысле существует один только

Бог, что Он есть Ум и мышление, что Он есть мышление как таковое, у которого нет иного, отличного от мышления бытия. Из этого следует, что Бог один посредством интеллекта производит вещи в бытие, потому что только в Нем одном бытие есть мышление. Далее становится ясно, что ничто, кроме Бога, не может быть чистым мышлением, потому что имеет бытие, отличное от мышления. В противном случае не существовало бы ни одного творения, потому что мышление нетварно и потому что “первая сотворенная вещь есть бытие”. На основании сказанного выше заметь, что вообще все, что следует из Единого или единства, а именно сходство, подобие, образ, отношение и т.п., в собственном смысле существуют лишь в Боге или в божественном».

Это рассуждение разворачивается в контексте нового возвращения к главной теме проповеди: *Deus unus est*. Теперь в центре оказывается мир, в котором происходит различие Единого, Бога и бытия как такового и посредством этого различения обнаруживается их фундаментальное единство. Этим миром является мир интеллекта, и всё, о чем Экхарт говорил до этого, имеет место именно в этом мире. И раз в нем нет никакого иного бытия, помимо интеллектуального, то бытие совпадает в нем с мышлением, образуя неразрывное единство. В силу сказанного это единство может быть только простым, вечным и несотворенным. Иначе говоря, речь идет о мире, непосредственно примыкающем к Единому и образующем нерушимое единство с Богом. Но как было сказано выше, в отношении единого Бога сущностным является только отношение любви. Иначе говоря, любовь конституируется в сфере интеллекта, или точнее любовь как сущностное отношение с Богом конституирует сферу интеллекта как сферу активного различения и обнаружения в этом различении фундаментального единства – не только единства интеллекта, но и единства мира и всех вещей с Богом.

Однако в приведенном пассаже содержится еще один важный тематический пласт. Симптоматично говоря от первого лица, Экхарт высказывается не только о предмете, но и о методе своего исследования. Этот метод состоит в следующем: прежде всего, необходимо определить, является ли то, что мы исследуем, интеллектом и мышлением или не является. Такой подход предполагает новую перспективу интерпретации. Само по себе отождествление Бога и самого бытия с интеллектом возможно лишь в строго определенных тематических рамках, например, в рамках интерпретации аристотелевской метафизики. В других случаях такое отождествление вряд ли уместно. Экхарт имеет в виду, что если мы говорим собственно об интеллекте, то интеллект как

таковой, как нечто совершенное и вечное – это, конечно, Бог. Но недопустимо ли говорить, что Бог в собственном смысле – это интеллект? Бог и интеллект соотносятся друг с другом и образуют единство не как абсолютные синонимы, но как две сущности, неразрывно связанные друг с другом, но не тождественные друг другу. Приблизительно так же соотносятся и универсальные метафизические термины, которыми оперирует мышление, и бытие как таковое.

Именно эта мысль имеет далеко идущие метафизические последствия. Мышление отвлеченного и описание его посредством метафизических понятий, соотнесенных с понятием вечного и бесконечного бытия, непосредственно указывают на высшую божественную реальность. Но это не значит, что таким образом тема Бога может быть адекватно и исчерпывающе раскрыта мышлением. Непосредственность в данном случае указывает на фундаментальный характер устанавливаемой связи, но отнюдь не предполагает, что Единое, которое в своем собственном бытии непосредственно открывается мышлению, становится обозримой частью этого мышления. Скорее, наоборот, мышление потому непосредственно связано с Единым, что обусловлено им.

Однако констатация того, что исследуемая вещь относится к интеллекту, не сразу приводит к окончательному результату обнаружения искомого единства. Потому что встает вопрос о характере этого единства. Экхарт предлагает следующий путь решения проблемы: если в интеллектуальной сущности нет другого бытия, помимо мышления, то это будет «простое Единое» (*unum simplex*). Оно является «несотворенным, первичным и т.п.», т.е. Богом. В остальных случаях, когда у интеллектуальной сущности, помимо мышления, наличествует другое бытие, то в силу действия интеллекта речь все равно будет идти о чем-то едином, но не простом, а составном (*compositum*). Наличие ума всегда предполагает *unum*, но не всегда это *unum simplex*; чаще всего это *unum compositum*. В последнем случае речь идет о сущностях, которые, будучи интеллектуальными, имеют также и иное бытие, помимо деятельности ума. Такой сущностью, например, является человек.

Для Экхарта различие между *unum simplex* и *unum compositum* важно потому, что только *unum simplex* является в собственном смысле *unus*, тогда как *unum compositum* не может быть самим по себе *unus* ни при каких условиях. Из этого можно вывести одно важное следствие: всякое *unum*, которое не есть *unus*, должно быть множественным. Основанием для этого служит бытие (*esse*) тех сущих, которые относятся к группе *unum compositum*. Этих су-

щих всегда много, хотя бы потенциально. Представить себе их одиночность невозможно, так как *unum compositum* может существовать лишь во множественном числе: оно существует как особое сущее в силу того, что оно *unum*, но его существование всегда требует множественности в силу того, что оно *compositum*. Однако эта множественность необходима для того, чтобы посредством нее быть причастным к *unus*, предстающим как *unum simplex*. Поэтому каждый представитель любого множества интеллектуальных сущих может быть и является уникальным – уже в силу того, что как *unum* он также причастен и *unum simplex*. *Unum*, который не может быть *unus*, потому что является *compositum*, связан тем не менее с *unus*, с «единственно Единым», посредством своей причастности множественности, которая оказывается необходимым переходом от *compositum* к *simplex*.

Рассмотренный пассаж интересен также и в двух других аспектах. Во-первых, его можно рассматривать как своего рода развернутое толкование к определениям Бога четырех авторитетов, приведенных в самом начале проповеди. Если перед нами нечто простое, которое к тому же является еще и единым, то оно, конечно, будет бесконечным, вечным, совершенным, несотворенным, первичным. Подобной характеристике отвечает один только Бог. Единый и Единственный Бог рассматривается Экхартом посредством определений исключительных божественных качеств, которые все вместе *est deus*.

Во-вторых, сказанное Экхартом имеет важные антропологические импликации. Конечно, человек – это *unum compositum*, потому что хотя в нем есть мышление, но его бытие не исчерпывается одним только мышлением. Однако то обстоятельство, что человек представляет собой некое единство и непосредственно связан с самим Единым, помогает лучше понять, что такое человеческая личность. Человек един, но сложен; он есть *unum*, но *unum compositum, non simpliciter*. Это означает, что сложность человека – не просто показатель того, что в человеке много различных, отличающихся друг от друга частей. Самое сложное в человеке – его личность, т.е. то, что образует в нем единство. В основании единства человека лежит его сложность. Непостижимая сложность человеческой идентичности (*identitas*) является основой единства человеческой личности, а вовсе не причиной ее распада. Напротив, всякое стремление к простоте в отношении человека, к упрощению того, что не может быть простым, означает не укрепление, а ослабление единства человеческой личности. Сложность – не порок, но фундамент личности человека как уникального и цельного единства. То, что лежит в основе единст-

ва человеческой личности, то, что ближе всего к единству как таковому, что непосредственно связано с Единым, а именно мышление человека, его сознание, его душа, внутренний мир человека, более сложно устроены, чем человеческое тело. Именно поэтому они едины и образуют уникальное единство конкретной человеческой личности. *Unum* в композитных единствах не предполагает простоты. Напротив, композитные единства тем более сложны, чем ближе они к *unum*. Поэтому в уме, в сознании, в душе, во внутреннем мире человека самих по себе бессмысленно искать простоту, которая была бы не простотой Бога; подобные поиски были бы серьезным антропологическим заблуждением.

В результате недостижимое неоплатоническое Единое (*unum*) вводится у Экхарта в самую гущу жизни. Оно начинает действовать совершенно иначе, чем в классической системе неоплатонического иерархизма. В нем проявляются и становятся важными новые качества. В частности, оказывается, что всякий *unum* подчиняется *unus*, без которого он не имеет самостоятельного значения, что *unum* может быть не только простым, но и композитным, и что даже композитные единства тем не менее автономны. Не исключено, что в этой модели мышления кроется один из источников последующих новоевропейских рассуждений об автономии, суверенитете и свободе человеческой личности и других единств, например государств, наций и т.д., являющихся не совершенно простыми, но композитными. Однако то, что эти сущности в силу сложности своего устройства, своей композитности едины, позволяет говорить об их независимости от чего-либо внешнего, не относящегося к их внутренней сущности. Конечно, эту концепцию, вскользь излагаемую Экхартом, можно рассматривать как исторически случайную. Но нельзя не заметить, что для последующей эпохи она имеет исключительную важность. Поэтому с известной долей осторожности можно говорить о том, что путем специфического соединения различных традиций древней мысли (неоплатонизма, перипатетизма, альбертизма и томизма) в изложенном в латинской проповеди 29 учении о едином Боге Экхарт в известном смысле предвосхищает последующее развитие европейской интеллектуальной и духовной культуры.

И все же рассмотрение *unum compositum* в его соотношении с *unum simplex* имеет для Экхарта совсем иное значение, чем для позднейшей эпохи. Оно позволяет сделать следующий вывод: “Отсюда становится очевидным, что в собственном смысле существует один только Бог, что Он есть Ум и мышление, что Он есть мышление как таковое, у которого нет иного, отличного от мышления бытия”. Понятие *unum simplex* в конце концов приво-

дит к выводу о единственности Бога, к тому, что *deus est proprie solus*. Таким образом, искомое понимание основной темы проповеди, а именно, что *deus unus est*, формируется в результате соединения понятий *solus* и *unum*. Единое (*unum*), которое, будучи простым единым (*unum simplex*), в собственном смысле является единственным (*proprie solus*) и поэтому будет одним (*unus*).

Из сказанного делается еще один важный вывод: “Всё, что следует из Единого или единства, а именно сходство, подобие, образ, отношение и т.п., в собственном смысле существуют лишь в Боге или в божественном”. На его основании, в свою очередь, формулируются несколько тезисов. Наиболее любопытен пятый тезис: «Вне ума находится и обнаруживается всегда лишь различие, разнообразие и т.п., “но Ты – тот же” (Пс. 101:28). Идентичность – это единство». Как можно видеть, этот тезис состоит из двух контрастных утверждений. Эта контрастность риторически усиливается в первой части тезиса параллельной фигурой близких по значению глаголов «находится и обнаруживается» (*invenitur et occurrit*). В самом деле, две части тезиса, противостоят друг другу и конструктивно, и по смыслу. Согласно первой части, “вне ума находится и обнаруживается всегда лишь различие, разнообразие и т.п.”. Это означает, что “сходство, подобие, образ, отношение и т.п.” обнаруживаются лишь в уме. Но поскольку “в собственном смысле” они “существуют лишь в Боге или в божественном”, то из этого следует, что всякий ум относится к божественному, а Ум как таковой является Богом. Главная же функция ума, согласно второй части тезиса, – установление идентичности, потому что “идентичность – это единство” (*identitas est enim unitas*).

То, что и в изменении остается постоянным, образует идентичность. В собственном же смысле, как гласит цитируемый в пятом тезисе псалом, неизменным является лишь один Бог. Это следует из Его совершенного единства, благодаря которому Он всегда тот же самый (*tu autem idem ipse es*), т.е. идентичный самому себе. Поэтому определением идентичности (*identitas*) является единство (*unitas*). Это понимание идентичности формируется, таким образом, на основании понимания сущего в соответствии с перипатетической традицией, неоплатонического отнесения сущего как такового к высшим метафизическим рядам единства и августинистского сведения Единого к непосредственному бытию каждой конкретной вещи. На стыке этих интеллектуальных традиций и рождается новая концепция идентичности.

Принимая эту концепцию во внимание, в самом конце проповеди Экхарт делает важный и довольно парадоксальный практический вывод. Помимо всего прочего, этот вывод необходим так-

же структурно и композиционно. А поскольку *sermo* является всё же учебной, университетской проповедью, то свой практический вывод Экхарт формулирует в форме силлогизма. Первый тезис этого силлогизма звучит так: бытие – это первичное разделение (*esse prima divisio est*). Второй тезис заключается в том, что в интеллекте, или в Боге, разделения нет (*in intellectu autem, in deo, nulla divisio est*). Отсюда делается однозначный вывод: “Поэтому Св. Писание всегда побуждает оставить этот мир, оставить самих себя, забыть свой дом и дом своей семьи, покинуть свою страну и своих родных, чтобы вырасти в величайший из народов, дабы сделались в нем благословенны все народы (ср.: Быт. 12:1–3). И это в полной мере совершается лишь в области Ума, где все, в той мере, в какой они являются Умом, а не чем-то иным, пребывают, несомненно, друг в друге”.

Нельзя не обратить внимания на то, что в процитированном пассаже язык перестает быть отвлеченно метафизическим, а превращается в универсальный язык проповеди, уместной не только в университетской среде, но и в приходе. И даже упоминание “области Ума” (*regio intellectus*), противопоставленной “своей стране” (*terra sua*), начинает звучать в этом контексте совершенно по-библейски. Эта последняя оговорка о ключевом значении интеллекта для отрешенности, по-видимому, имеет для Майстера Экхарта принципиальный характер. Совершенная отрешенность возможна только в уме. Что это означает практически?

То, что предлагает Экхарт, заключается не просто в интеллектуализации религиозной жизни, не в создании особой разновидности интеллектуальной мистики. Речь, по-видимому, идет о единстве теории и практики, сознания и мира, добродетели и благодати, буквы и духа. Нормативным образцом этого единства, как и вообще всякого единства, является интеллект. Иначе говоря, сфера интеллекта – это сфера единства теории и практики и, следовательно, полноты и совершенства существующего, тогда как сфера бытия всегда служит сферой разделения теории и практики, в которой все вещи предстают в своей неполноте: сотворенные – в своей незавершенности, несотворенные – в своей непознаваемости. Уходить от бытия в мышление – не означает уходить от бытия вообще и бытия конкретных вещей в частности. Напротив, в уме и мышлении постигается бытие в его единстве, образованном бытием конкретных вещей. Призыв уйти *in regione intellectus* – это призыв понять смысл вещей и начать жить в соответствии с ним.

По сути, заключительный пассаж проповеди можно рассматривать как истолкование в практическом ключе теоретического

следствия из следующего тезиса: хотя в Боге бытие и мышление совпадают, сами по себе они не одно и то же. Единство Бога требует приоритета мышления перед бытием. И не только теоретически, но также и практически. В противном случае единство нарушится. Отрешенность, реализованная не только теоретически, но и практически и призывающая “оставить этот мир, оставить самих себя” (*ad exitum ab hoc mundo, ad exitum a semet ipso*), сохраняет это единство, а значит – и единство своей идентичности. Именно это и позволяет окончательно убедиться в том, что *deus unus est*.

III. ЕДИНСТВО, МНОЖЕСТВО, ТРОИЧНОСТЬ В АЛЬБЕРТИСТСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ ГЕЙМЕРИКА ДЕ КАМПО

Геймерик, или Геймерикус, де Кампо (Heumericus / Heimericus de Campo), реже Геймерик а Кампо (a Campo), или Геймерик ван де Фельде (Heumericus van de Velde) родился в 1395 г. в Соне на севере Брабанта. Приблизительно с 1410 г. он учился в Парижском университете. Насколько можно судить, именно в этом университете на факультете искусств Геймерик сформировался как мыслитель. Решающее воздействие на него оказали философия Альберта Великого и Иоанна де Нова Домо (ум. 1418). Последний, преподававший в Парижском университете в момент поступления туда Геймерика, стал его учителем. В 1422 г. Геймерик записывается в качестве студента на теологический факультет Кёльнского университета, где уже в 1423 г. сдает экзамен на степень бакалавра богословия. Этот факт можно было рассматривать как выдающееся достижение, если бы не одна пометка в деканатской книге учета сдачи экзаменов и присуждения степеней, согласно которой к 1423 г. Геймерик изучал теологию уже более шести лет. На основании этого можно заключить, что он начал изучать теологию еще в Париже, но не смог закончить там полный курс, а перевелся в Кёльн. Возможно, прежде чем поступить в Кёльнский университет, Геймерик после пребывания в Париже некоторое время провел в маленьком городке Дист недалеко от Лувена. Там он пишет первое свое крупное сочинение – “Руководство в божественных вещах”, служившее, судя по названию и содержанию этой книги, своего рода учебником. В этом сочинении, текст которого сохранился, прослеживается заметное влияние Альберта Великого и Иоанна де Нова Домо. Согласно актам Кёльнского университета, в 1425 г. Геймерик был рукоположен в сан священника и стал работать при университете. Вместе с са-

ном и должностью он получил богатый церковный бенефиций, позволивший ему не думать о ежедневном пропитании, а сполна предаться ученым занятиям. В 1428 г. Геймерик получает в Кёльне степень магистра теологии и начинает преподавать в Кёльнском университете как профессор богословия.

Спецификой Кёльнского университета было то, что преподавание философии велось в нем не централизованно, а в отдельных относительно автономных бурсах (*bursae*), представлявших собой интернаты для студентов. В каждой бурсе студентам предлагалось свое толкование Аристотеля, и университет оказался разделенным на философские группировки, формировавшиеся вокруг отдельных бурс, в которых доминировали томисты и альбертисты. Как мыслитель, Геймерик примыкает к альбертистам и вскоре становится виднейшим представителем этого течения. Спустя несколько лет его имя уже известно не только в Кёльне, но и по всей Европе. С 1432 по 1435 г. он в качестве богослова-эксперта принимал участие в работе Базельского собора. В 1432 г. Геймерика избирают ректором Кёльнского университета. В том же году он первый раз получает приглашение стать профессором теологического факультета Лувенского университета, но отвечает на это предложение отказом. Однако в 1435 г. он все же поддается уговорам Хендрика Кюйка, специально посланного руководством Лувенского университета в Кёльн с целью переманить Геймерика. Между прочим, Кюйк хотел пригласить в Лувен не только Геймерика, но и его ученика Николая Кузанского. Однако последний отказывается от переезда в Лувен. Геймерик преподавал в Лувене вплоть до самой своей смерти 11 августа 1460 г. За это время он подготовил сотни учеников, написал десятки сочинений и пять раз избирался ректором.

Геймерик де Кампо был одним из самых плодотворных философских авторов своей эпохи. Известно более пятидесяти его больших и малых сочинений. Все они написаны на латинском языке. До сих пор подавляющее их большинство не опубликовано и хранится лишь в манускриптах. Однако некоторые тексты Геймерика в силу известности их автора были опубликованы довольно рано – еще в конце XV в., сразу после изобретения книгопечатания. Современные же публикации его сочинений крайне редки и широкому читателю практически не известны. В любом случае, их гораздо меньше, чем старопечатных книг XV и XVI в., содержащих тексты Геймерика. В настоящее время ведется работа над современным критическим изданием его сочинений.

Составить полный перечень произведений, написанных Геймериком де Кампо, не представляется возможным. Тем не менее,

все его известные подлинные сочинения можно условно разделить на три группы:

1. Сочинения, имеющие непосредственное отношение к деятельности Геймерика в качестве преподавателя университета.

2. Сочинения, написанные по тем или иным определенным поводам.

3. Остальные сочинения, преимущественно трактаты.

Первая группа – это главным образом комментарии на библейские книги, “Сентенции” Петра Ломбардского и сочинения Аристотеля, которые образовывали основу средневекового университетского образования. Достоверно известно, что Геймерик составил комментарии на следующие тексты Аристотеля: “Вторая аналитика”, “Физика”, “О душе”, “Никомахова этика”. Из библейских книг он комментировал Бытие, Исход и Апокалипсис Иоанна Богослова.

Ко второй группе преимущественно относятся полемические сочинения и трактаты на актуальные церковно-политические темы. Наиболее известное полемическое сочинение Геймерика – трактат “Вопросы относительно мнений Альберта Великого и св. Фомы” – создано в 1423–1424 гг. Поводом к написанию этого труда послужила острая полемика между томистами и альбертистами, развернувшаяся в то время в стенах Кёльнского университета. Церковно-политические сочинения Геймерика были написаны главным образом в связи со спорами вокруг учения Яна Гуса и борьбой с гуситским движением, а также связаны с участием Геймерика в работе Базельского собора. Важнейшие из них: письмо папе Мартину V о богемской ереси (1425 г.), трактат “Диспутация о церковной власти” (ок. 1433 г.) и письма 1432–1435 гг., отправленные с Базельского собора в Кёльн.

К числу наиболее значимых трактатов Геймерика, образующих третью группу его сочинений, можно отнести “Руководство в божественных вещах” (1420–1422 гг.), “Основополагающие теоремы относительно всего универсума” (не позднее 1431 г.) и “Трактат о печати вечности” (ок. 1433 г.). Первое сочинение представляет собой метафизический трактат в неоплатоническом духе. Второе посвящено принципу противоположности как фундаментальному принципу мироздания, на основе которого Геймерик выстраивает свое тринитарное учение. В этом трактате прослеживается заметное влияние идей Раймунда Луллия, с сочинениями которого Геймерик был хорошо знаком. В третьем сочинении Геймерик предпринимает попытку разработать такой способ мышления, который в качестве некоего универсального метода откроет доступ ко всем формам научного знания. В этом

трактате, как и в других сочинениях Геймерика, неоплатонические идеи пересекаются с традициями мысли, идущими от Альберта Великого и Раймунда Луллия.

Геймерик де Кампо был, вне всякого сомнения, сыном своего времени, и поэтому его философское мышление – это, прежде всего, мышление человека, оказавшегося волей обстоятельств среди необозримого массива нагромождений старых традиций, в кругу доставшихся от предшественников философских проблем, не только не имевших однозначных решений, но и начавших многим казаться бессмысленными и обременительными. Философский труд Геймерика вряд ли будет понят и по достоинству оценен, если не принять во внимание того обстоятельства, что главным его усилием была не просто попытка соединения и примирения различных философских традиций и концепций, но поиск единства для разнородного, но не потерявшего в его глазах своей значимости философского материала, и теоретическое обоснование этого единства. То, к чему стремился Геймерик, было обусловлено не дурной эклектикой коллекционера, не стерилизованным классицизмом антиквара, но стремлением философа, не порывающего с традицией, к новым горизонтам. Содержательно это усилие можно характеризовать как попытку создания новой модели метафизики.

Геймерика вряд ли можно отнести к числу средневековых мыслителей первой величины. В самом деле, по степени влияния своих сочинений на современников и потомков он намного уступает таким великим умам, как Альберт Великий, Фома Аквинский, Уильям Оккам или Николай Кузанский. Между тем в авторитетных справочных изданиях раннего Нового времени, таких как “Каталог церковных писателей” Иоанна Тритемия (ум. 1516) и “Бельгийская библиотека” 1689 г., составленная Жаном-Франсуа Фоппенсом, Геймерик де Кампо упоминается как крупнейший перипатетик своего времени и выдающийся университетский преподаватель, известный своими многочисленными победами в ученых диспутах²⁴.

Одна из причин того, что имя и труды Геймерика со временем были забыты, заключается, по-видимому, в том, что он писал на очень туманной позднесcholастической ученой латыни и не был выдающимся стилистом, заботящимся о чистоте и изяществе своего слога. На его вокабулярий в значительной степени повлияла лексика латинских переводов арабских философов, прежде всего

²⁴ *Trithemius J. Catalogus scriptorum ecclesiasticorum. Coloniae, 1531. Fol. 140v; Foppens J. Bibliotheca Belgica. Bruxellis, 1739. Fol. 433a. T. 1.*

“Метафизика” Авиценны и комментарии Аверроэса на сочинения Аристотеля²⁵. Как правило, Геймерик пишет предельно эллиптически, он любит длинные запутанные формулировки, образующие в сочетании с другими такими же своеобразные смысловые ребусы. Для стиля Геймерика показательны также множество параллелизмов, когда для обозначения одного и того же используются два близких по значению, но все же различных понятия, употребление которых в тексте, по-видимому, не подчиняется никаким ясным правилам и полностью зависит от прихоти автора. Другим излюбленным приемом Геймерика является частая субстантивация, которой он порой злоупотребляет. Сочетание всех перечисленных особенностей в рамках одного текста не только не облегчает, но, напротив, затрудняет его понимание, что отмечали уже современники Геймерика²⁶.

Однако в действительности к комментируемым текстам Геймерик добавлял от себя очень немного. В области теорий он не был большим новатором. Подлинная сфера его оригинальности и основная область его творчества – это интерпретация различных философских традиций, прежде всего неоплатонизма, альбертизма и луллизма, и получение посредством их соединения новых, подчас неожиданных смыслов, все исторические последствия появления которых он, по-видимому, не был в состоянии предугадать. Можно сказать, что всю силу этого метода философского творчества продемонстрировал ученик Геймерика Николай Кузанский, дополнивший его собственными концептуальными новациями. В распространении альбертизма в XV в. и росте его популярности в европейских университетах, главным образом в Кёльне и Кракове, Геймерик играл ключевую роль. Вместе с тем, у него есть свое место и в традиции средневекового неоплатонизма: хронологически деятельность Геймерика приходится на период между Генрихом Батским из Мишлена (1246 – ок. 1310) и Дионисием Картузианцем (ок. 1402/03 – 1471)²⁷.

Отличительной особенностью и философской теории, и философского метода Геймерика де Кампо было постоянное стремление к постулированию в качестве первой посылки изначального единства во всем – даже в том, в чем на первый взгляд никак-

²⁵ *Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegendelen / Uitgegeven, ingeleid en van aantekeningen voorzien door M.J.F.M. Hoenen (Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland, 4). Baarn: Ambo, 1990. P. 52.*

²⁶ См.: *Meersseman G. Geschichte des Albertismus. Heft. II: Die ersten Kölner Kontroversen (Dissertationes historicae Fasc. V). Romae, 1935. S. 100.*

²⁷ *Sassen F. Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde van de negentiende eeuw. Amsterdam, Brussel, 1954. P. 62, 77.*

го единства нет и быть не может. Так, Платона и Аристотеля он не рассматривал как двух противоположных мыслителей, но стремился объединить их, причем не только посредством подчеркивания общего, но и за счет приведения к единству имеющихся в их сочинениях очевидных противоположностей. Оба философа являются для Геймерика словно бы зеркальными отражениями друг друга. Это означает, что их различие возможно именно благодаря их совершенному тождеству друг с другом, которое в свою очередь предполагает в качестве обязательного условия своего сохранения проведение последовательного различия. Подобного рода синтеза Геймерик стремился достичь также и в отношении двух других, более близких к нему по времени фигур – Альберта Великого и Фомы Аквинского. В сочинении “Вопросы относительно мнений Альберта Великого и св. Фомы” он проводит тончайшие различия между позициями обоих мыслителей, но делает это лишь для того, чтобы в конечном итоге посредством хитроумных построений добиться их синтеза.

Как неоплатоник и последователь Альберта Великого, Геймерик придерживался антитомистской концепции интеллекта, считая его нематериальной и божественной сущностью, способной осуществлять познавательную деятельность вне какой-либо зависимости от органов чувств и связанных с восприятием внешнего мира образов. При этом в старые неоплатонические модели он привносит нечто новое, характерное скорее уже для эпохи Нового времени. Человеческий ум и его способности он стремится тематизировать в рамках строго научного исследования естественной человеческой способности мыслить, в том числе мыслить также и божественное. Предметом его интереса становится мыслящий индивид, ум которого находится вне какого-либо божественного влияния или откровения. Согласно концепции Геймерика, человеческий интеллект, собственная деятельность которого заключается в обращении к самому себе и в мышлении самого себя, в актах такого обращения и мышления отражает всё сущее, включая также и будущие события и самого Бога. В известной степени этим он предвосхищает “Этику” Спинозы и монадологию Лейбница.

Мир, который мыслится умом, является, по мнению Геймерика, реальным миром, а вовсе не какой-либо создаваемой человеческим интеллектом искусственной конструкцией. Геймерик убежден, что структурирующие человеческое мышление принципы являются также и принципами реальности. Категории, посредством которых ум человека познает мир, интеллектуально обоснованы духовными принципами, в соответствии с которыми орга-

низован мир. Именно поэтому, считает Геймерик, ум способен познавать реальность не только и не столько посредством органов чувств и чувственных образов, сколько обращаясь непосредственно к духовным принципам, в соответствии с которыми организован мир, т.е. чисто интеллектуальным образом. Вследствие такого подхода метафизику Геймерик понимает не как логически обосновываемую человеческим разумом абстрактно-понятийную реконструкцию подлинной реальности, но как божественную науку, изучающую первые принципы мироздания, установленные Богом. Посредством этой науки метафизик непосредственно приобщается к высшим божественным принципам и позволяет своему интеллекту измениться в соответствии с ними. Степень такого изменения и будет служить критерием истинности или ошибочности той или иной метафизической концепции. Поэтому метафизика, согласно Геймеру, имеет много общего с мистикой и этикой. С мистикой метафизику роднит то, что требуемая от метафизика процедура саморефлексии имеет много общего с мистической практикой отвращения от всего материального и обращения к нематериальному и божественному. Открываемые метафизиком принципы познания изменяют все существо человека; они по-новому оформляют не только человеческое мышление, но всю жизнь человека, и это обстоятельство вынуждает при создании метафизической теории учитывать и этическую перспективу. Вместе с тем высшей формой совершенного этического поведения оказывается интеллектуальное созерцание высших божественных принципов. В философии Геймерика оно представляет собой тот пункт, в котором сходятся рациональная теория, этическая практика и мистическое отношение к жизни. Путем к такому интеллектуальному созерцанию и является метафизика.

Ключевым понятием в метафизике Геймерика де Кампо является понятие Первоначала. Прежде всего, Первоначало – это источник, из которого происходят все вещи. Кроме того, он называет его “первой причиной”, хотя это второе наименование встречается реже первого. По-видимому, это означает, что, по мнению Геймерика, собственная активность Первоначала заключается преимущественно в истечении, и уже вследствие этого – в том, чтобы быть причиной всех вещей. Оба наименования имеют, очевидно, неоплатоническое происхождение.

Однако третье распространенное наименование, применяемое Геймериком в отношении Первоначала, вынуждает усомниться в чистоте его предполагаемого неоплатонизма: он отождествляет Первоначало с Умом, точнее, с “интеллектом,

действующим всеобщим образом”. Последнее уточнение необходимо, по-видимому, для того, чтобы отличить этот интеллект от других интеллектов, действующих не всеобщим, но партикулярным образом. Кажется парадоксальным, что этот интеллект Геймерик также называет Богом. Но в этом нет ничего удивительного, если вспомнить, что альбертизм Геймерика, как и “альбертизм Альберта Великого”, в целом заключается в соединении перипатетических и неоплатонических элементов. В данном случае соединяются перипатетическая концепция Ума как первопричины и понимание Бога как Ума и неоплатоническая теория Единого как первопричины и источника всех вещей. Важно отметить, что такое соединение происходит не в отношении различных учений, одни из которых берутся из неоплатонического, а другие – из перипатетического наследия. Такая модель была бы худшей разновидностью эклектизма. В действительности единство достигается путем философского решения отдельных проблем, так что “соединительных швов” не остается.

Называя Первоначало “интеллектом, действующим всеобщим образом”, Геймерик судя по всему, имеет в виду, что оно является интеллектуальной сущностью, всегда действующей актуально и производящей этим действием истекающий из нее интеллектуальный свет, порождающий другие интеллектуальные сущности. Такой отказ от типичного для неоплатонизма разделения Единого и Ума и в пользу понимания первой причины как всеобщим образом действующего интеллекта характерен для альбертистской традиции в целом и встречается и у Альберта Великого²⁸, и у Иоанна де Нова Домо²⁹. Следуя ему, Геймерик пытается решить проблему происхождения умных сущностей как таковых: если сама причина их происхождения не является интеллектуальной, то тогда объяснить происхождение интеллекта от чего-то неинтеллектуального становится невозможной задачей. Ссылка на творение из ничего в данном случае не может выступать в качестве аргумента, так как относится не к онтологии, но к богословию. Необходимы такие доводы, которые, оставаясь целиком в рамках онтологии, не противоречили бы богословским истинам. А понимание Единого как сверхъинтеллектуального начала не только образует неизбежные лакуны в онтологической аргументации, заполняемые разве что бесконечным мультиплициро-

²⁸ *Albertus Magnus. Liber de causis et processu universitatis* / Ed. Borgnet X. Parisiis, 1891. Lib. I, tract. 4, c. 2, 412b.

²⁹ *Johannes de Nova Domo. Tractatus de esse et essentia* // Meersseman G. *Geschichte des Albertismus*. Heft I. Romae, 1935. Q. 3, prop. 4, 128.

ванием уровней сущего, типичным для позднего античного неоплатонизма, но и ведет к пантеизму, так как требует такой теории эманации, которой бы не оставалось ничего другого, как настаивать на присутствии Единого в каждой вещи. Понимание первой причины как “интеллекта, действующего всеобщим образом”, решает неизбежное противоречие: онтология получает искомое объяснение происхождения и законов существования различных уровней сотворенной реальности без умножения сущностей, а теология сохраняет в неприкосновенности постулат о творении и существовании всех вещей в соответствии с разумным замыслом Творца. Эманация интеллектуализируется и тем самым становится приемлемой для христианского сознания как с онтологической, так и с богословской точек зрения.

Предложенная схема позволяет решить и еще одну сложную для неоплатонизма проблему. Абсолютное единство Единого делает невозможным утверждение о том, что в нем может находиться все множество замыслов относительно отдельных вещей, или хотя бы все множество их идей. Последнее переносится на сферу Ума. Но происхождение мира из Единого, а не из Ума, и требование причастности всех вещей Единому вынуждают понимать эманацию не как строго разумный, но скорее как природный процесс, так как в противном случае единство мира нарушится. Но эманация как закономерно природный процесс противоречит принципу свободы Творца. Соединение уровней Единого и Ума в понятии Первоначала (“первой причины” или “первого принципа”) и интеллектуализация эманации позволяет сохранить за Творцом абсолютную свободу (так как с перипатетической точки зрения интеллект свободен по определению) и тем самым сохранить пространство для возможности объяснения произвольности творения из ничего.

Необходимость остается за Первоначалом лишь как чистой интеллектуальной активностью, и только такая необходимость не противоречит свободе. Первоначало свободно необходимым образом, т.е. его свобода не знает исключений, она совершенна и абсолютна. Такое соединение свободы и необходимости означает, что Первоначало актуально обладает всеми совершенствами, более того – оно и есть само совершенство. Этим оно отличается от всех прочих вещей, как по своей сущности, так и по своему бытию. А так как абсолютное совершенство не может зависеть в своем бытии от чего-либо иного, кроме самого себя, то это означает, что Первоначало является причиной самого себя. Всё же остальные вещи, которые происходят из Первоначала, имеют причину своего бытия в нем, поэтому они несовершенны, а их

бытие не является абсолютно необходимым и самостоятельным. В этом последовательном разделении Первоначала и всех остальных вещей и подчеркивании онтологических различий между ними заключается решающее отличие метафизики Геймерика де Кампо от метафизики Майстера Экхарта, видевшего в чистой активности первой причины основание не столько для различия между нею и другими вещами, сколько для фундаментального единства бытия.

Совершенство Первоначала требует, чтобы оно было едино и просто. Если теперь тезис о единстве и простоте Первоначала соединить с тезисом о том, что оно является первой причиной всех вещей, то можно сделать вывод о том, что Первоначало не поддается никакому наименованию. Утверждая это, Геймерик по сути повторяет соответствующие положения “Книги причин” и комментария на нее Альберта Великого³⁰. Но апофатизм в отношении Первоначала не постулируется Геймериком сразу, он выводится дедуктивным способом. Всё, что можно определить, не может быть единым и простым, потому что любое определение предполагает субъект и предикат, имеющие смысл лишь при условии разделенности мира на множество вещей. Например, определение человека как “разумного живого существа” предполагает, что существуют также неживые существа или живые и неразумные. Даже значение слова “человек” для того, чтобы иметь смысл и точно соответствовать обозначаемой им вещи, должно исходить из существования чего-то, что человеком не является. Поэтому понятие Первоначала, или “первой причины”, и будет наиболее правильным из всех возможных определений Единого. Не Первоначало определяется понятием Единого, но Единое зависит от понятия Первоначало.

Следствием апофатизма в понимании Первоначала и его интеллектуальности является то, что ни один сотворенный интеллект не может постичь свою сущность. Практически это означает, что человек может лишь знать, что обладает умом, но *что* такое этот ум и в чем причина его активности, сам человек познать не может. Однако зависимость человеческого интеллекта от первой причины позволяет объяснить механизм человеческого познания, а именно – почему своим сотворенным и, следовательно, несовершенным умом человек может познавать другие вещи, не находящиеся по отношению к его уму в прямой причинно-следственной зависимости. Человек их познает, потому что, во-первых, у его ин-

³⁰ Книга причин. XXI (XXII). 166–171; *Albertus Magnus*. Liber de causis, lib. II, tract. 1, c. 24–25, 473b – 476b.

теллекта и у всех вещей одна общая причина – Первоначало, и, во-вторых, ум человека и все вещи происходят из Первоначала, являющегося чистой умной сущностью, интеллектуальным образом. Означает ли сказанное, что само Первоначало как причина человеческого интеллекта не может мыслиться этим интеллектом? В отличие от неоплатонической позиции, выраженной, например, в “Эннеадах” Плотина и настаивавшей на непознаваемости Единого³¹, Геймерик в данном вопросе склоняется в пользу точки зрения Аристотеля, Авиценны и Аверроэса: Первоначало познаваемо и мыслимо всякой интеллектуальной сущностью (включая его само) как такая сущность, в которой познание, познаваемое и познающий тождественны³². Иначе говоря, знание Первоначала (истинное и точное по самому смыслу понятия “знание”) структурирует познавательный акт, и поэтому оно обязательно наличествует в любом познании. Принципиальная непознаваемость Первоначала этому вовсе не противоречит; просто она становится знанием о непознаваемом, необходимом для любого знания. По-видимому, эта линия рассуждений непосредственно ведет к концепции “ученого незнания” (*docta ignorantia*) Николая Кузанского.

Симптоматично, что в рассматриваемый период она представлена не только в сочинениях этих двух мыслителей, но также и в близких альбертистской традиции анонимных немецких трактатах, в том числе и скомпилированных на основе проповедей Экхарта и толкующих его апофатизм в новом, скорее более близком Геймеричу, нежели Экхарту, ключе. Так, еще в середине XIV в. составитель анонимного мозаического трактата “О сущности Бога”, сохранившегося в рукописи из аббатства Санкт-Петер в Шварцвальде, ныне хранящейся в Баденской земельной библиотеке в Карлсруэ (BLB Ms. St. Peter cod. perg. 102, ff. 7v–10v)³³, утверждая, что “божественная сущность ни в каком смысле непостижима: никаким рассудком, никаким разумом, ни даже разумом ангельским”, в то же время настаивал на том, что “в некоем неведающем неведении (*in einer unbekanter bekanntnisse*) должны мы познавать Бога”³⁴.

³¹ См., например: *Deck J.N. Nature, Contemplation and the One*. Toronto, 1967. P. 17–21.

³² *Аристотель*. Метафизика. XII, 9, 1075 a 3–10; *Avicenna*. Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X. Tract. VIII, c. 6 / Ed. critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet (Avicenna Latinus). Louvain, Leiden, 1980. P. 414; *Averroes*. In *Metaphysicam*, lib. XII, t. 51 / Ed. Iuntina VIII. Venetiis, 1562 (Frankfurt a. M., 1962). Foll. 335rD–337rC.

³³ Опубликовано: *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts* / Hrsg. v. Adolf Spamer. Jena: Diederichs, 1912. S. 95–99.

³⁴ *Ibid.* S. 97, 99.

Но Геймерик де Кампо вовсе не отказывается в своей теории Первоначала от неоплатонизма целиком. Те неплатонические мотивы, которые были важны для альбертизма в целом, сохраняются и у него. Так, например, вслед за платоновским “Тимеем” и неоплатониками он называет Первоначало Благом (*bonum*) и понимает возникновение всех вещей не как результат необходимости (Первоначало не знает принуждений) и не как результат действия воли Бога (*quia voluit*), но как следствие благодати Блага (*quia bonus est*)³⁵. Так как наличествующие в отдельных вещах “совершенства” (форма и сущностные качества) невозможно объяснить ни из самих этих вещей, ни из их взаимодействия с другими вещами, то это, по мнению Геймерика, подтверждает справедливость креационистской концепции *quia bonus est*. Именно благодать Блага позволяет становиться в момент творения актуальным всему множеству потенциально возможных форм, которые в самой их возможности быть еще не обладают никакой актуальной сущностью, т.е. не имеют никакого сущностного бытия³⁶. Еще в XIII в. это доказывал Генрих Гентский³⁷, а в XIV в. — скотист Франциск де Майронис³⁸. Бытие мира возникает лишь в момент его творения³⁹. Помимо прочего, и сам креационизм находит в такой теории надежный аргумент: наблюдаемые в вещах “совершенства” требуют объяснения их происхождения не из

³⁵ Подробнее об этом см.: *Kremer K.* Das “Warum” der Schöpfung: “quia bonus” vel / et “quia voluit”? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips “bonum est diffusivum sui” // *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* / Hrsg. v. K. Flasch. Frankfurt a. M., 1965. S. 241–264.

³⁶ Аналогичное представление о возможности вещей быть встречается в сочинениях Альберта Великого и Иоанна де Нова Домо: *Albertus Magnus. Liber de causis*, lib. I, tract. 4, c. 2, 413a; *Johannes de Nova Domo. Tractatus de esse*, q. 2, 115.

³⁷ *Hoeres W.* Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus // *Franziskanische Studien*. 47. 1965. S. 135–161; *Wippel J.F.* Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines on the Reality of Nonexisting Possibles // *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas (Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. 10). Washington: D.C., 1984. P. 163–189; *Marrone S.P.* Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent (*Speculum Anniversary Monographs*. 11). Medieval Academy of America, 1985. P. 105–129.

³⁸ *Vignaux P.* L’être comme perfection selon François de Meyronnes // *Etudes d’histoire littéraire et doctrinale (Université de Montréal, Publications de l’institut d’études médiévales. XVII)*. Montréal, Paris, 1962. P. 276; *Rossmann H.* Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des Franz von Meyronnes OFM // *Franziskanische Studien*. 54. 1972. S. 21–25, 40, 42.

³⁹ *Heymericus de Campo. Compendium divinatorum* / ed. J.B. Korolec // *Studia medievalistica*. 8. 1967, 9. 1968. III, 34 (914). См. также: *Johannes de Nova Domo. Tractatus de esse*, q. 2, 115.

мира, а от совершенной причины, которая по отношению к миру является ничем (из существующего); таким образом, вещи в буквальном смысле слова должны твориться из ничего вследствие благи “первой причины”.

Особенность неустанно приводить вещи в бытие характеризует свободу, которой наделен Бог как Творец. Но эта свобода означает не только независимость Бога от чего-либо и творческую щедрость, но и свободу выбора. Иначе говоря, Бог творит не всё подряд, но только то, что считает необходимым и достойным творения⁴⁰. Поэтому необходимость сотворения мира не имеет такого же качества, как, например, необходимость вечности Бога. Вследствие этого мир – в отличие от мира, возникающего вследствие неоплатонической эманации – не может быть вечным, потому что вечно только то, что необходимо действует как абсолютное благо и совершенство. Но так как согласно Авиценне как абсолютное благо и совершенство действует только один Бог⁴¹, то все, что Им не является, но в то же время существует, существует не самостоятельно, но Бог позволяет ему существовать. Необходимость, по которой Бог сохраняет сотворенный Им мир – та же самая, по которой Он его сотворил. Она является следствием Его беспредельной благи, свободы и совершенства. Кроме того, это единственная форма необходимости, которую признавали в божественном бытии Фома Аквинский⁴² и Иоанн де Нова Домо⁴³.

Уже не в отношении мира в целом, но в отношении каждой отдельной вещи такое понимание совершенства Первопричины означает, что она представляет собой не только абсолютно трансцендентный принцип, но является также и имманентной каждой вещи, потому что ее активность проникает в самую сердцевину всех вещей и формирует характерные для них способы существования⁴⁴. Это возможно потому, что Первопричина производит все формы и выступает для всех вещей формальной причиной, а то, что является причиной для формы, представляющей собой внутренний принцип каждой вещи, само находится в еще более интимных отношениях с вещью, заключено в ней даже глубже чем ее форма. В отличие от цели и причины происхождения как чего-то всегда для вещи внешнего форма – это внутренняя обусловленность вещи.

⁴⁰ *Heymericus de Campo*. Compendium. II, 7 (158).

⁴¹ *Avicenna*. Liber de philosophia prima. Tract. IX, 439.

⁴² *Thomas Aquinas*. De potentia, q. 5, a. 4 c. Quaestiones disputatae II / editio IX revisa, cura et studio P. Bazzi e.a. Taurini, Romae, 1953. 138b – 139a.

⁴³ *Johannes de Nova Domo*. Tractatus de esse, q. 1, prop. 4, 111.

⁴⁴ *Heymericus de Campo*. Compendium. III, 15–16 (129–142), 17 (189–199).

Согласно Геймеру, названные три вида причинности, или обусловленности (цель, причина и форма) в Боге совпадают. В этом он присоединяется к традиции, идущей от Дионисия Ареопагита к Альберту Великому, Дунсу Скоту и другим средневековым мыслителям⁴⁵. Образно Геймер иллюстрирует эту мысль, уподобляя Первопричину шару. Истоки этого символа восходят, по-видимому, к Алану Лилльскому; он встречается также в компиляции под названием “Книга двадцати четырех философов” (“*Liber XXIV philosophorum*”) и сочинениях Бонавентуры и Майстера Экхарта⁴⁶. Центр шара символизирует производящую причину, из которой все исходит, радиус – цель. И поскольку центр этого шара повсюду, а его радиус – беспределен, то это означает, что Первопричина как форма присутствует в каждой вещи, в самой ее сердцевине, но при этом ни с одной из них никогда не совпадает. Эту мысль, важную также и для Майстера Экхарта, можно с полным правом рассматривать как одну из основных для средневековой мистики. Однако, стремясь избежать опасности отождествления Бога и творения, Геймер обращается к ее истокам. Ими оказываются “Книга причин”, Альберт Великий и Фома Аквинский. Согласно первой, влияние Первопричины как причины всеобщей и всё обуславливающей несравненно сильнее, чем влияние вторичной причины, пусть даже и также всеобщей⁴⁷. На этом основании Фома Аквинский заключает, что Бог действует в самом сокровенном каждой вещи, причем, разумеется,

⁴⁵ Подробнее см.: *Haubst R.* Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (Trierer theologische Studien, Bd. 4). Trier, 1952. S. 86–92; *Idem.* Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues // *Studia Albertina* / Hrsg. v. H. Ostlender (BPhThMA, Supplementband IV). Münster, 1952. S. 438–440.

⁴⁶ *Magister Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris*, n. 1, 3 / Ed. N.M. Häring // *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (AHDLMA). 56. 1981. P. 131; *Alain de Lille. Textes inédits / avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres* par M.Th. d’Alverny (Études de philosophie médiévale, LII). Paris, 1965. P. 11–183; *Alain de Lille, Gautier de Chatillon, Jakemart Gielée et leur temps / Textes réunis* par H. Roussel et F. Suard. Villeneuve d’Ascq, 1980; *Das pseudo-hermetische “Buch der vierundzwanzig Meister” (Liber XXIV philosophorum). Prop. 2: Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter* / Hrsg. v. Cl. Baeumker // *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters* / Hrsg. v. M. Grabmann (BPhThMA, 25/1–2). Münster, 1927. S. 208 (в примечаниях к этому изданию содержится подробная библиографическая информация об авторах, в сочинениях которых встречается подобный образ круга или шара); *Le Livre des XXIV Philosophes / Traduit du Latin, édité et annoté* par F. Hudry. Grenoble, 1989. P. 93–96; *Mahnke D.* Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Halle/Saale, 1937.

⁴⁷ Книга причин. I. 1.

всегда активно, как это и следует из самого понятия Бога⁴⁸. Но в отличие от Майстера Экхарта, положившего эту мысль в основание своей метафизики сущностного единства Творца и творения в акте (не отрицая при этом исхождения сотворенных вещей путем эманации из Первопричины), Геймерик де Кампо приходит к выводу о необходимости подчеркивания иерархической структуры бытия. При этом он, по сути, опирается на те же самые источники, что и Майстер Экхарт. Все виды бытия возникают в исходящем из Единого свете, символизирующем процесс эманативного конституирования реальности из единой причины, и различаются степенью близости к Источнику этого света. Эта световая метафорика, отнюдь не редкая у средневековых авторов, заимствуется Геймериком преимущественно у Альберта Великого и таких альбертистов, как Ульрих Страсбургский и Иоанн де Нова Домо.

Согласно Геймерику де Кампо, единое бытие необходимым образом организовано иерархически. Следуя в сочинении “Руководство в божественных вещах” Альберту Великому⁴⁹ и Иоанну де Нова Домо⁵⁰, Геймерик называет несколько соподчиненных друг другу видов бытия.

1. Бытие интеллектуальных субстанций, или интеллигенций, Геймерик называет “высшим бытием”⁵¹. Они представляют собой чистые умные сущности, неизменные и богоподобные. Для сущностей, движущих небесные тела, они являются целями, на которые направлено движение этих небесных тел⁵². Бытие умных сущностей упорядочено в соответствии с их собственной сущностью. Это означает, что существование умных сущностей более низкого порядка необходимым образом требует существование умных сущностей высшего порядка, к которым первые стремятся как к своим целям⁵³.

2. Следующий после умных сущностей вид бытия образуют благородные души и неизменные небесные субстанции, или небесные тела. Их бытие определяется качеством и движением и называется “низким бытием”⁵⁴.

3. Затем идет бытие чувственно воспринимаемых и преходящих субстанций. Чувственно воспринимаемые субстанции обна-

⁴⁸ *Thomas Aquinas*. De potentia, q. 3, a. 7 c, 58b.

⁴⁹ *Albertus Magnus*. Liber de causis et processu universitatis, lib. I, tract. 4, c. 5.

⁵⁰ *Johannes de Nova Domo*. Tractatus de esse, q. 3, prop. 4; q. 9, prop. 3.

⁵¹ *Heymericus de Campo*. Compendium. IV, 36 (61).

⁵² См.: *Аристотель*. Метафизика. XII, 7.

⁵³ *Heymericus de Campo*. Compendium. IV, 68–69 (1413–1439).

⁵⁴ *Heymericus de Campo*. Compendium. IV, 36 (64).

руживают себя преходящими потому, что их бытие образовано противоположностями. Это бытие Геймерик называет “низшим (*infimum*) бытием”⁵⁵.

4. На последнем уровне находится “бытие ниже (*subinfimum*) самого низшего бытия”⁵⁶; это бытие вещей материальных, пребывающих во времени и постоянном изменении.

Высшее бытие имеет более совершенную форму, чем все разновидности более низких видов бытия. Ни одна из сущностей, не относящихся к высшему бытию, не является самодостаточной и не может существовать самостоятельно, но требует высшего бытия в качестве причины собственного бытия. Для того чтобы произвести более низкие виды бытия, требуется активность всех высших его видов. Тем самым низшие формы бытия реабилитируются: если за ними стоит активность столь высокого порядка, то сами они, будучи почти что ничем и не обладая самостоятельным и самодостаточным бытием, уже не ничтожны. Низшие по месту, чувственно воспринимаемые и материальные сущности имеют такое же значение, что и высшие формы бытия, и это значение им придают интеллектуальные сущности. Эта важная онтологическая новация, по сути взрывающая изнутри старый иерархизм неоплатонического толка, у Экхарта не могла получить развитие вследствие его тяги к метафизике монизма. Но у Геймерика она становится одной из интенций его онтологии, причем именно благодаря его последовательному иерархизму.

Высшие и низшие уровни бытия, интеллектуальные и материальные сущности значимы для бытия одинаково, хотя они и приобретают эту значимость по-разному: первые неотъемлемо обладают ею, вторые получают ее благодаря первым. Однако первое является результатом свободного акта, тогда как последнее, с онтологической точки зрения, происходит с необходимостью и поэтому может рассматриваться как один из онтологических законов, а с теологической точки зрения, требует вмешательства божественной благодати.

То, что предлагает Геймерик де Кампо в своем небольшом сочинении под названием “Основополагающие теоремы относительно всего универсума”, можно рассматривать как своеобразную теоретическую модель философской картины мира, или, если сказать иначе, как систему философского представления о реальности, включая и реальность божественную, доказываемую *more geometrico*. Оно состоит из сорока трех тезисов, каждый из кото-

⁵⁵ *Heymericus de Campo*. Compendium. IV, 36 (66). Ср.: *Johannes de Nova Domo*. Tractatus de esse, q. 4, prop. 2, 138–139.

⁵⁶ *Heymericus de Campo*. Compendium. IV, 36 (68).

рых сформулирован в форме теоремы. Как правило, каждая такая “теорема” состоит из трех элементов: вначале приводится аксиоматическое утверждение, затем оно дополняется другим аксиоматическим утверждением или из него выводятся следствия, а после делается вывод из тезисов, образующих первые два элемента.

В основу своей системы “теорем относительно всего универсума” уже в первом тезисе Геймерик кладет, с одной стороны, принцип непосредственно соприкасающихся друг с другом противоположностей, с другой стороны, тезис о существовании бытия, который он считает аксиоматически более предпочтительным, чем тезис о небытии. На основании этих двух посылок он делает вывод о том, что “первым принципом является чистое бытие”. Из принципа этого чистого бытия, которое необходимым образом является не чем иным, как божественным бытием, Геймерик дедуктивно выводит тринитарный принцип, который, по его утверждению, объясняет не только троичность единого Бога (тезисы 2–12), но и лежит в основании всех вещей, производимых из божественного бытия (тезисы 13–16). К троичности также сводится все многообразие форм реальности (тезисы 17–20), и в ней же заключены причины, по которым сложно организованная реальность обращается и возвращается к Богу (тезисы 21–33) вследствие самих особенностей своей организации (тезисы 34–43).

Согласно Геймеру, единство пронизывающего универсум божественного принципа троичности основывается на принципе совершенной неделимости чистого бытия. Сама же троичность обусловливается тремя сущностными особенностями этого чистого бытия: его единством, истинностью и благостью. Единство следует из неделимости, потому что в том, что едино, нет и не может быть частей. Истинность же следует из единства, так как единое всегда и везде тождественно самому себе, а принцип тождественности лежит в основании самого простого и убедительного представления об истине, которое разделял и Геймерик. Но то, что абсолютно едино и истинно, будет также и всегда благим, поскольку большего блага, чем основывающегося на названных принципах, существовать не может. Три сущностными особенностями чистого бытия объясняются и три Лица Св. Троицы: единству соответствует Отец, истинности – Сын (Слово), благости – Св. Дух. Онтологически же принцип единства обуславливает бытие, принцип истинности – интеллект и познание, принцип благости – волю и любовь.

Как чистый акт, Бог существует, действует и познает в единстве Своего бытия. В этом триединстве, сущностным образом являющимся благом, Бог как чистое бытие превосходит небытие, творя из ничего все вещи и наделяя их бытием. Так как само по

себе, т.е. вне Бога, творение является ничем, и это заключенное в творении ничто представляет собой принцип негации вечного, единого и неделимого чистого бытия, то сотворенное бытие по необходимости оказывается множественным и не вечным. Однако будучи всё же бытием, оно упорядочивается триадическим образом и поэтому несет на себе печать Св. Троицы. Это позволяет ему гарантировать прочность своего бытия, получаемого от Бога, и обеспечить его единство в образе троичности, каким в каждой вещи являются бытие, возможность и действительность. Чем более высокое место занимает сотворенная вещь в иерархии бытия, т.е. чем совершеннее ее бытие, тем больше у нее возможностей и тем разнообразнее виды ее активности.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЛАТИНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ 29¹. “БОГ ОДИН”².

Майстер Экхарт

“Бог”. Ансельм [говорит]: “Бог – это то, более чего ничто не может быть помыслено”³. Августин в 11-й главе сочинения “О христианском учении” [говорит]: “Бог богов мыслится как нечто, в сравнении с которым нет ничего более великого и возвышенного”. И далее: “Невозможно найти никого, кто верил бы, что Бог является чем-то, более чего есть еще нечто другое”⁴. Бернард в 5-й книге сочинения “О созерцании” [говорит]: “Что есть Бог? То, более чего ничто невозможно мыслить”⁵. Сенека в прологе сочинения “О природе” [говорит]: “Что есть Бог? Всё, что видишь, и всё, чего не видишь... Только так можно воздать должное его величию, более которого нельзя ничего помыслить”⁶.

¹ Перевод с латинского М.Л. Хорькова по изданию: *Meister Eckhart*. LW IV 263–270.

² Гал. 3:20; ср.: Втор. 6:4: “Господь один есть”.

³ Ансельм Кентерберийский. Прослогион. 2 (ed. F.S. Schmitt I 101, 5): [*deus est*] *aliquid quo nihil maius cogitari possit*; Ср.: Прослогион. 3 (ed. F.S. Schmitt I 103, 5): *si enim aliqua mens posset cogitari aliquid melius te*.

⁴ *Augustinus*. De doctrina christiana. 7. 7 // PL 34, 22.

⁵ *Bernardus Claraevallensis*. De consideratione ad Eugenium papam. 7. 15 // PL 182, 797.

⁶ *Seneca*. Quaestiones naturalis. 1, p. 13; русский пер. с небольшими изменениями цит. по: *Луций Анней Сенека*. О природе. I. Предисловие, 13 // *Луций Анней Сенека*. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. статья и комментарии Т.Ю. Бородай. 2-е изд. Спб.: Алетейя, 2001. С. 184.