

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*

Глава третья Ego sum qui sum [Я есмь Сущий]

1. Откровение единственного Бытия

Мы видели, как Мейстер Экхарт подробно разбирает в Толковании на книгу Исхода вопрос о божественных именах, сказываемых исходя из творений, и дополняет отрицательные положения «арабских и еврейских мудрецов» положительными учениями «святых и учителей» Церкви. Но та же книга Исхода являет нам Господа говорящим Моисею: *Я есмь Сущий* (3, 14). Священный текст обязывает христианского экзегета попытаться проникнуть в тайну имени, которым Бог сам называет Себя. Здесь инициатива именования принадлежит уже не человеческому интеллекту, который собирает рассеянные в творениях совершенства, чтобы приписать их всемогущей Монаде, объединяющей их все в своем уникальном совершенстве. Теперь уже сама Монада именуется себя и утверждает свою идентичность, совершая «полный оборот». Мы имели возможность отметить, что эту саморефлексию, в двойном утверждении *Ego sum qui sum* [букв. «Я есмь Тот, Кто есмь»], Экхарт сближал с «герменевтической» максимой о монаде, порождающей монаду и обращающей на самое себя свой пыл. Так текст Исхода обрел тринитарный смысл¹, которого он не мог иметь для «рабби Моисея». Тем не менее доминиканский Магистр соглашается с иудейским богословом в том, что усматривает в этом утверждении, воспроизводящем субъект в предикате, то единственное имя, которым Бог называет Самого Себя, являя Себя как Бытие. Подобно Маймониду, Экхарт истолковывает жест Моисея, закрывающего лицо перед горящим терновым кустом (3, 6), как состояние человеческого ума перед божественным откровением. Ссылаясь на апостола Павла (2 Кор. 10, 5), он добавляет, что необходимо смирить ум, или естественный разум, перед тайными глубинами Божиими, именуемыми «сверхъестественными», если мы

* Продолжение; начало см.: «БТ» № 38.

¹ См.: гл. 2, раздел 8 («БТ» № 38. С. 207–208).

хотим узреть их в свете благодати, то есть в Духе. Эти *abdita Dei* (тайны Божии) называются *тьмой над бездной* (Быт 1, 2), ибо они превосходят тварное разумение, неспособное познать их без духновения благодати. Благодать же возвышает природу и оказывает на познавательные способности действие, аналогичное силовому импульсу, который от высшего деятеля сообщается низшему².

Разве мог бы человек собственными силами познать, что имя Бытия единственно подобает Богу, коль скоро именно «в отношении Бытия» Бог пребывает неявленным, непроизводящим, скрытым в Себе Самом? Следовательно, это имя должно идти от Бога – как Его собственное утверждение, являющее Его в Своем внутреннем действии. Как мы уже видели³, проявление лишнего определений и внутренних различий Бытия возможно только благодаря «пособничеству» Отца – в том Едином, где эманация Лиц обретает Свои начало и конец, являя тождество Сущности через обращенность Монады на саму себя. Если *Ego sum qui sum* из книги Исхода есть откровение Бытия, то явленное Бытие предстает как сущностное Единство, а модальности его откровения – как Троица лиц. Бог открывает Себя как Бытие в троичности, и поскольку этот внутренний процесс имеет начало в Едином, которое соотносится с Отцом, постольку первым именем, наиболее собственным образом обозначающим Бога – именем *выше всякого имени* (Флп. 2, 9), – будет не только Бытие, но и Единое. Единое оказывается отличительным признаком Бытия именно потому, что обозначает его как «лишенное отличий»⁴. Говоря: *Ego sum qui sum*, Бог являет Себя как Бытие в собственном смысле, и это откровение делает двусмысленным и несобственным любое другое значение слов *esse* (быть) или *ens* (сущее)⁵. Для Мейстера Экхарта откровение книги Исхода свидетельствует не только о единстве, но также о единственности Бытия, которое есть Бог: *solus Deus proprie est ens* (только Бог в собственном смысле есть сущее). В этой связи он напоминает о том, что Парменид и

² *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 18–19, n. 13.

³ См.: гл. 2, раздел 7 («БТ» № 38. С. 204–205).

⁴ *Exp. in Io.*, С., f. 122^{ra}, II. 25–28: *ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat; est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis. Et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet, cuius est agere* (Единое само по себе, в силу собственной характеристики, означает отличие, ибо единое не имеет внутренних отличий, но отлично от иного. И поэтому оно персонально и принадлежит субстанции, способной к действию). – См. диалектическое развитие темы неразличимости и различия Бытия-Единого в: *Exp. in Sap.* (в *Archives.*, IV, pp. 253–256); см.: *Exp. in Ex.*, С., f. 48^{vb}, II. 3–12, 40–47.

⁵ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 24–25, n. 18. – Мейстер Экхарт цитирует здесь св. Бернара, *De consideratione*, I. V, c. 6 (PL 182, col. 796): «hoc tam singulare, tam summum esse: nonne in comparatione huius, quidquid hoc non est, iudicas potius non esse quam esse?» Hoc est ergo quod ait: *Ego sum qui sum* («Это бытие – столь единственное, столь высочайшее, что разве в сравнении с ним ты не сочтешь все, что им не является, скорее небытием, чем бытием?») Именно это Бытие говорит: *Я емь Сущий*). – Далее (*ibid.*, pp. 28–29, n. 22) Мейстер Экхарт приводит продолжение этого отрывка (с ошибочно указанной ссылкой в трех рукописях: E, C и T: Boetius, V De consolatione): «Quis est deus? Sine quo nihil est. Tam nihil est sine ipso quam nec sine se esse potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus ipse est, qui suum ipsius est et omnium esse» (Кто есть Бог? Тот, без Кого ничего нет. Без Него настолько ничего нет, насколько ничего нет без самого себя. Он есть для Себя и для всего, и потому в некотором смысле только Он есть, будучи бытием самого Себя и всего»).

Мелисс признавали только одно Бытие (*ponebant tantum unum ens*). Так как *есть* только Бог, на вопрос: что такое Бог? – достаточно ответить: Бытие⁶.

2. Quidditas et anitas (Чтойность и естливость*)

В предложении «Я есмь» глагол «быть» представляет собой *secundum adiacens*** : собственно предикат, приписывающий субъекту реальное бытие. Таким образом, глагол *есть*, когда он не является связкой, имеет «формальный и субстанциальный смысл»⁷: он обозначает в субъекте не что иное, как «чистое и простое бытие». В данном случае, когда сам Бог говорит: *Ego sum*, – это высказывание *de secundo adiacente* означает к тому же, что чистая формальность бытия и есть сам субъект – иначе говоря, что его сущность тождественна его *esse* (бытию). Но такое возможно только в отношении Бога, чтойность которого, по утверждению Авиценны, есть не что иное, как его «естливость». А Мейстер Экхарт добавляет, вторя арабскому философу: *nec habet quidditatem praeter solam anitatem quam esse signat* (...и не имеет другой чтойности, кроме одной только естливости, которую обозначает бытие)⁸. Не спрашивая пока, означает ли для Экхарта то *esse*, которое в

⁶ *Prol. in Op. propositionum*: LW I. P. 42, n. 5 (только согласно E); OL II, pp. 21–22. – Возможно, Мейстер Экхарт черпает ссылки на элеатов из двух мест у Аристотеля (I Физ., 2, 184b; Мет., А, 5, 986b). Но в данном случае он указывает, как на источник этих ссылок, на Авиценну, посвятившего доктрине элеатов главу в своей *Физике* (= *Sufficientia*, lib. I, cap. 4), озаглавленную: *De improbatione eorum que dixerunt Parmenides et Melissus de principis essendi* (Опровержение сказанного Парменидом и Мелиссом о началах бытия) (Venetiis 1508, f. 16^{ra}, I. 36–16^{va}, I. 4).

* *Quidditas* – от *quid est* – «что есть [эта вещь]»; *anitas* – от *an sit* – «есть ли, существует ли [эта вещь]». Если термин «чтойность», передающий латинское *quidditas*, стал уже – с легкой руки А. Ф. Лосева – более или менее привычным для русского слуха, то термин «естливость» кажется невразумительным и невозможным. Однако исходное слово «*anitas*» образовано в латинском языке по аналогичной модели: как искусственное абстрактное существительное от вопросительной частицы *an* (...ли?). Поэтому передать его по-русски иначе, нежели этим новообразованием, не представляется возможным. – Прим. перев.

** *Secundum adiacens* – предикат двучленного экзистенциального высказывания (*propositio de secundo adiacente*). В этой функции глагол «быть» предстает как полноценный смысловой глагол, употребляемый в первичном значении актуального бытия. – Прим. перев.

⁷ *Prol. in Op. prop.*, *ibid.*, n. 3; OL II. P. 20, II. 19–22.

⁸ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 21, n. 15 (см. I. P. 99, в соответствии с манускриптом E): *Secundo notandum quod li «sum» est praedicatum propositionis, cum ait: «ego sum». Et est secundum adiacens. Quod quotiens fit, purum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quidditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quidditatem praeter solam anitatem, quam esse significat* (Во-вторых, следует заметить, что, когда Бог говорит: «Я есмь», здесь «есмь» является предикатом предложения и *secundum adiacens*. И всякий раз, когда это происходит, «есмь» означает чистое и простое бытие в субъекте и относительно субъекта, а также само субъектное бытие, то есть сущность субъекта. Иначе говоря, «есмь» означает тождество сущности и бытия, подобающее одному лишь Богу. В Боге чтойность, по словам Авиценны, есть Его естливость, и Он не имеет другой чтойности, кроме одной только естливости, которую обозначает

Боге должно быть тождественно сущности, то же самое, что акт существования означал для св. Фомы, констатируем: термин *anitas*, соотнесенный с термином *esse*, означает для тюрингского Магистра нечто такое, что не заключено в чтойности, или в сущности тварного сущего, но, если можно так выразиться, приходит к нему извне, *ab alio* (от иного), чтобы конституировать сущность в бытии.

Заметим, что для Авиценны внешнее происхождение существования означало его акцидентальность по отношению к сущности. Существование – это придаток к сущности, или чтойности. Сама по себе чтойность есть всего лишь понятие некоторой вещи, определение которой не заключает в себе противоречия. Существование присоединяется к сущности, чтобы сделать реальным то, что было всего лишь возможным. Отсюда проистекают два метафизических положения, взаимно обуславливающих друг друга: «Все обладающее чтойностью имеет причину» и «Первый* не имеет чтойности». В самом деле, если бы Бог Авиценны имел чтойность, Он обладал бы возможностью бытия, а значит, не был бы Необходимым Бытием – *Necesse Esse*⁹. Существовая с необходимостью – в силу самого факта отсутствия у него сущности, – этот Бог-Бытие с той же необходимостью утверждает в реальном бытии все мыслимые чтойности, то есть чтойности, которые способны принять *esse*, сообщаемое необходимой производящей Причиной. Зависимость перед лицом производящей Причины, свойственная всему тому, что не есть Необходимое Бытие, выражена в определении, суммирующем учение Авиценны о причинно обусловленном бытии и об осуществленной сущности. Мейстер Экхарт повторяет это определение всякий раз, когда утверждает: *in omni creato aliud est esse*

бытие). Относительно учения Авиценны о Боге, не имеющем чтойности, см. ссылки в следующем примечании.

* «Первый» – имя, которым Авиценна именует Необходимое Бытие, то есть Бога. – *Прим. перев.*

⁹ Авиценна, *Метафизика* (= *De philosophia prima sive scientia divina*), в первую очередь тг. VIII, сар. 4: *De proprietatibus primi principii quod est necesse esse (О свойствах первоначала, которое есть необходимое бытие)* (Venetiis 1508, ff. 98^{vb}–99^{rb}), откуда извлечены следующие два характерных отрывка: *Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi (Я утверждаю, что Необходимое Бытие не может иметь чтойность, которую сопровождала бы необходимость бытия)* (f. 99^{ra}, П. 19–20)... *Omne habens quidditatem causatum est; et cetera alia excepto necesse esse habent quidditates, que sunt per se possibles esse, quibus non accidit ei (sic) esse nisi extrinsecus. Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo. Igitur ipse est esse exproliatum, conditione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo (Все, что обладает чтойностью, имеет причину; и все прочие сущие, за исключением Необходимого Бытия, обладают чтойностями и сами по себе являются возможными сущими, к которым бытие приходит лишь приводящим образом, извне. Первый же не имеет чтойности; но на все, что имеет чтойности, от него изливается бытие. Итак, сам он есть совершенное бытие – при условии, что относительно его будут подвергнуты отрицанию лишенности и прочие свойства)* (f. 99^{rb}, П. 7–12). См. сар. 5 (f. 99^{vb}, П. 43–45): *Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem...* (Итак, очевидно, что Первый не имеет ни рода, ни чтойности, ни качества...). Мейстер Экхарт употребляет выражение Авиценны *necesse esse*, сближая его с *Ego sum qui sum*, – подобно тому, как это делал Моисей Маймонид в «Путеводителе колеблющихся» (I, с. 63): *Exp. in Ex.*, LW II. P. 27, n. 21. См. *ibidem*, pp. 38–39, nn. 32 s., где непротиворечивые содержания понятий рассматриваются как «возможные» сущие, подчиненные Богу как всемогущей производящей причинности.

et ab alio, aliud essentia et non ab alio (во всякой твари различаются бытие, которое от иного, и сущность, которая не от иного)¹⁰.

В своей краткой форме эта восходящая к Авиценне сентенция, несколько расплывчатая в том, что касается сущности *non ab alio* (не от иного), окажется приемлемой для христианских богословов. Они все признают, что творящая Причина должна быть внешней и что понятийное содержание конечной сущности не включает в себе необходимости ее реального существования. Св. Фома на заре своей карьеры был близок к Авиценне в формулировках, когда писал в трактате *De ente et essentia* (*О сущем и сущности*): «Все то, что не принадлежит к понятию сущности, или чтойности, приходит к ней извне и вступает в соединение с сущностью, ибо никакая сущность не мыслима без того, что составляет ее части. Но любая сущность, или чтойность, может быть помыслена без того, чтобы нечто мыслилось о ее бытии: в самом деле, я могу помыслить, что такое человек или феникс, и в то же время оставаться в неведении относительно того, обладают ли они бытием в действительности. Отсюда явствует, что бытие отлично от сущности, или чтойности»¹¹.

¹⁰ Эта формула многократно встречается в латинских сочинениях Мейстера Экхарта и фигурирует в первом обвинительном акте: éd. Théry, in *Archives...*, I. P. 176, n. 11. См. ответ Экхарта, в котором он ссылается на Авиценну и Альберта Великого, *ib.* P. 195. – Сентенция *aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*, несомненно, восходит к Авиценне. Она превосходно подытоживает тот текст из *Метафизики*, tr. V, с. 1 (f. 87^{ra}, II. 11–24), где мы, помимо прочего, читаем следующее: *Ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam* (Следовательно, сущность [твари] подобает ей сама по себе. Напротив, бытие как таковое, поскольку оно – от иного, есть нечто, чем она обладает привходящим образом, или нечто, что сопровождает ее природу).

¹¹ *De ente et essentia*, cap. 3: *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. – Гийом Овернский очень близок к мысли Авиценны, как можно судить по следующему отрывку из его трактата *De trinitate* (*О Троице*): *Quoniam autem ens potentiale est, non ens per essentiam, tunc ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur, secundum hoc modum, compositum est et resolubile in suam possibilitatem sive quidditatem et suum esse. Ex quo manifestum est ipsum esse causatum ab educente possibilitatem eius in effectum essendi et a coniungente ipsum esse cum potestate ipsius* (Коль скоро сущее потенциально и не является сущим по своей сущности, то сущее и его бытие, не принадлежащее к его сущности, поистине различны и одно является акциденцией для другого, не входя ни в его определение, ни в его чтойность. Итак, сущее, взятое с этой точки зрения, является составным и разрешается в свою возможность, или чтойность, и свое бытие. Отсюда очевидно, что сущее причиняется тем, кто выводит его возможность в действительное бытие и сопрягает само бытие с его возможностью) (Guilleimi Alverni..., *Opera omnia*, Parisiis 1674, t. II. P. 8). В этой связи см. замечание Mgr Roland-Gosselin (*op. cit.*, pp. 160–166) и статью Ét. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Archives...*, XV (1946), pp. 55–91. – Необходимо также процитировать трактат *De causis et processu universitatis* (I. I, tr. 1, cap. 8) Альберта Великого, на которого прямо ссылается Мейстер Экхарт (см. предыдущее примечание): *Omne enim quod ex alio est aliud habet esse et hoc quod est... ab alio ergo habet esse, a se autem ipso quod sit hoc quod est* (Во всем, что существует через иное, различаются бытие и то, что есть... Итак, бытием оно обладает от иного, а от самого себя – тем, что оно есть то, что есть) (éd. Borgnet, t. X. P. 377).*

Подобные тексты хотя и подтверждают весьма значительное влияние Авиценны на западную мысль, однако никоим образом не предопределяют того смысла, который способно принимать у разных мыслителей различие между *quidditas* и *anitas*. (При этом *quidditas* отвечает на вопрос *quid sit* [что есть эта вещь?] понятийным определением вещи, тогда как *anitas* должна отвечать на вопрос *an sit* [есть ли эта вещь?]¹² утверждением или отрицанием реального бытия вещи). Следует сказать как о различии между *quod est* [что есть] и *quo est* [через что, в силу чего есть], восходящем к Боэцию, так и о двух разных функциях глагола *быть* в предложениях *de tertio* и *de secundo adiacente*^{*}, ибо само по себе использование этих принципов различения еще ничего не говорит о значении термина *esse* в учении о бытии.

Мы видели, как в начале своего «толкования» на *Ego sum qui sum* Мейстер Экхарт, ссылаясь на Авиценну, говорит, что Бог не имеет чтойности, или сущности, но имеет только *anitas*, или *esse*. В латинской проповеди на стих: *Gratia Dei sum id quod sum* (Благодатию Божию есмь то, что есмь) (1 Кор. 15, 10), он утверждает, следуя в том же направлении, что Бог всегда есть *Quo est* и всегда является предикатом, никогда не бывая *quod est*, то есть

¹² О происхождении латинского термина *anitas* см.: M.-Th. D'Alverny, *Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne*, in *Archives...*, XIX (1952). P. 346: «В переводах *Метафизики* Авиценны и *Философии* аль-Газали обнаруживается весьма примечательный неологизм: *anitas*, призванный передать арабский термин, особенно трудный для перевода, потому что он заключает в себе вопрос и в то же время утверждение. Этот термин – ‘*anniya*: «То, что “есть ли”». Он означает, что мы достигли индивидуальной сущности». Согласно M-lle A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1938, pp. 9–12, «*anniya* у Авиценны примерно соответствует «*haecceitas*» («этости») некоторой вещи. См. у того же автора: *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937. P. 345 ss. – M-lle d'Alverny (*loc. cit.*) указывает на присутствие латинского неологизма *anitas* в *Liber de Diffinitionibus* («Книге об определениях») Исаака Израэли, переведенной Герардом Кремонским. Приведем отрывок из этого любопытного текста (éd. J. T. Muckle, in *Archives...*, XI–1938. P. 300), где говорится о четырех вопросах относительно разных аспектов бытия: *Quarum una est anitas, sicut si dicas an est hoc et hoc, et secunda est quidditas, ac si dicas quid est hoc et hoc, et tertia est qualitas, sicut si dicas quale est hoc et hoc; et quarta est qualitas, sicut si dicas quare est hoc et hoc* («Один из них – лиесть, как если бы ты спрашивал, есть ли то или это; другой – чтойность, как если бы ты спрашивал, что есть то или это; третий – каковость, как если бы ты спрашивал, каково то или это; и четвертый – почемусть, как если бы ты спрашивал, почему есть то или это»). См. параллельное место у Ибн Гебирия в *Fons vitae* («Источнике жизни»), V, с. 24 (éd. Cl. Waecumker, *Beiträge...*, I, 2–4, pp. 301–302), где те же самые четыре вопроса не сопровождаются, однако, соответствующими абстрактными терминами, оканчивающимися на *-itas*. – Хотя арабское слово ‘*anniya* вполне могло обладать у Авиценны смыслом, не вполне передаваемым через латинское *anitas*, мы тем не менее знаем, что означал этот изобретенный переводчиками термин для Герарда Кремонского и Гундисалина, совместно работавших в Толедо. – В латинском тексте *Метафизики* Авиценны, изданном в Венеции в 1508 г., *anitas* везде превратилась в *unitas* [единство]. Так, на f. 99^{ra}, II. 18–19, мы читаем: *Redibo igitur et dicam, quod primum non habet quidditatem nisi unitatem que sit discreta ab ipsa* («Возвращаясь назад, я бы сказал, что Первый не имеет чтойности, но только единство, отличное от чтойности»). И далее, *ibid.*, II. 62–63: *Item dico, quod quicquid habet quidditatem preter unitatem causatum est* («Далее, я утверждаю, что все обладающее, помимо единства, чтойностью имеет причину»).

* Предложения *de tertio adiacente* – атрибутивные трехчленные предложения типа: «Сократ есть человек»; предложения *de secundo adiacente* – экзистенциальные двучленные предложения типа: «Сократ есть». – *Прим. перев.*

субъектом. При этом Мейстер Экхарт ссылается на Боэция: *forma simplex subiectum esse non potest* («простая форма не может быть субъектом»)¹³. Прежде чем противопоставить этим фрагментам другие тексты Мейстера Экхарта, где он утверждает противоположное¹⁴, надлежит заметить, что в упомянутой проповеди речь идет о благодати – вернее, о Боге как благодати, – благодаря которой сотворенный субъект «есть то, что он есть». Но благодать – «только от Бога», *pari ratione sicut et ipsum esse* (по той же причине, что и само бытие). Подобно бытию и всем совершенствам, в первую очередь универсальным, не определенным *ad hoc et hoc* (к тому или другому случаю), благодать предполагает некую непосредственность в отношении тварного субъекта к Богу. Эта непосредственность сравнима с непосредственностью того отношения, которое должен иметь к солнцу воздух, рассматриваемый с точки зрения его способности «проникаться светом»¹⁵. Этот пример позволяет нам поместить авиценновское видение Бога, как не имеющего чтойности, в сложный контекст мысли Мейстера Экхарта. Всякий раз, когда он говорит о непосредственном отношении творений к Богу, следствий – к Первопричине, *omnia* (всего) – к *Unum* (Единому), сущих – к *Esse*, Бог рассматривается не Сам по Себе, не как Сущность, или *Quod est*. В этой каузальной перспективе Он предстает исключительно как *Esse omnium* (Бытие всего), как чистое *Quo est*. Обращаясь к примеру воздуха, освещенного солнцем, мы могли бы сказать, что по отношению к прозрачной среде солнце есть только свет: чистая действительность освещения, мыслимая помимо идеи солнечного диска, потому что освещенная среда никоим образом не причастна к нему¹⁶. В том смысле, в каком Бог Мейстера Экхарта есть *Esse omnium*, первоначало тварных *entia* (сущих), Он не может рассматриваться как *quod est*, или чтойность,

¹³ *Serm. lat. XXV*, I: LW IV. P. 230, n. 251. – Ср. *Exp. in Ex.*, C., f. 47^{rb}, II. 4–6: Sed «quo est» deo est proprium, «quod quid est» proprium creaturae, ut patet tractatu de «quo est» (Но «то, в силу чего» свойственно Богу, а «то, что» свойственно твари, как явствует из трактата о «том, в силу чего»). – Этот текст Боэция, который часто приводит Экхарт, содержится в трактате *De Trinitate* («О Троице»), с. 2: PL 64, col 1250cd.

¹⁴ Например, где он вслед за Иоанном Дамаскиным говорит, что первое из имен Божиих есть *Quod est* и что, следовательно, *solus Deus proprie est ens* (только Бог есть сущее в собственном смысле). См. выше. прим. 5 и 6.

¹⁵ *Serm. lat. XXV*, 2: LW IV, pp. 239–240, n. 264: ...sicut aer se habet totus immediate ad solem in ratione illuminabilis, quamvis sit ordo partium aeris in situ, sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc (... как воздух весь и непосредственно соотносится с солнцем в качестве способного проникаться светом, хотя имеется порядок в расположении частей воздуха, так всякая тварь непосредственно соотносится с Богом в отношении бытия, в отношении благодати и в отношении всех совершенств – в первую очередь всеобщих совершенств, не определенных к тому или другому случаю).

¹⁶ Ср. аналогичное употребление этого примера у Григория Паламы в *Capita physica, theologica, moralia et practica* («Физических, богословских, нравственных и деятельных главах») (92 и 94): PG 150, coll. 1185d и 1188cd. – Два аспекта, в которых Экхарт рассматривает Бога: в Его собственной природе и в Его отношении к внешнему миру, – не породили в его учении разработанного различия между божественным *Ens* (сущим) как таковым и *Esse omnium* (Бытием всего) как божественным действием. Тем не менее проблематика, которая привела византийских богословов XIV в. к различению οὐσία и ἐνέργεια (сущности и энергии), не была чужда мышлению Мейстера Экхарта.

и близок к «Первому» Авиценны. Но это и не перспектива откровения, данного в книге Исхода, где Бог Сам приписывает Себе имя Сущего, чтобы выразить Свою абсолютную идентичность. Когда Бог-*Esse* рассматривается в Себе Самом, Его *intermixtio* (примешивание) к внешнему действию предстает как «рефлексия», то есть как «пребывание» (*mansio*) в Себе Самом, или «фиксация» (*fixio*) на Себе Самом¹⁷. Это и есть «внутреннее кипение», жизнь, обращенность Монады на самое себя, вкупе со всеми тринитарными смыслами, которые эти выражения несут в себе у Мейстера Экхарта¹⁸. Но эта троичная обращенность всего лишь динамично – во внутреннем действии Единого – выявляет сущностное и самодостаточное тождество Бытия. Не только понятие бытия, но и другие понятия могли бы выразить *Id ipsum* (То самое) св. Августина¹⁹, если привести их к чистому состоянию, свободному от всякой конкретной определенности. Августин говорит: *Deus non bonus animus aut bonus angelus aut bonum coelum, sed bonum bonum* (Бог – не благой дух, или благой ангел, или благое небо, но благое благо). Тем самым он хочет сказать, что Благо само по себе, если бы оно воспринималось в конце пути отвлечения от всякого определенного блага, было бы восприятием Бога. «Таким образом, *bonum bonum* (благое благо) означает беспримесное (*impermixtum*) и высшее благо, утвержденное в себе самом, ни на чем не основанное (*nulli innitens*), обращенное на себя «в полноте обращенности». Так что «*Я есмь Сущий*» означает чистоту бытия (*impermixtionem esse*) и его полноту, как было сказано выше»²⁰. Эти «чистые утверждения», выражающие тождество обращенной на саму себя сущности, должны обозначать такую

¹⁷ *Exp. in Ex.*, LW I. P. 21, n. 16 (ср. I. P. 99): см.: гл. 2, прим. 106 («БТ» № 38. С. 207). – Термин *fixio*, несомненно, восходит к *Liber de causis* («Книге о причинах»). См., например, предл. 16, комментарий (éd. Steele. P. 174; Bard., проп. 15. P. 177): *rebus entibus, habentibus fixationem* (всем вещам, обладающим фиксацией); предл. 26 (St. P. 181, В, рг. 25. P. 186): *...fixa, stans per essentiam suam, etc.* (...фиксированные, пребывающие в своих сущностях, и т. д.), и след.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 21–22. См.: гл. 2, прим. 107 («БТ» № 38. С. 208).

¹⁹ *Confess.*, IX, 10, n. 24: éd. «Belles Lettres» (1926), t. II. P. 228. – Этот отрывок относится к описанию «экстаза в Остии». Ср. *ibidem*, XII, 7, n. 7: p. 334.

²⁰ *Exp. in Ex.*, loc. Cit., n. 17 (ср. I. P. 99, согласно манускрипту E): Sic ergo «*bonum bonum*» significat *bonum impermixtum et summum bonum in se ipso fixum, nulli innitens, super se ipsum «rediens reditione completa»*. Sic li *sum qui sum impermixtionem esse et eius plenitudinem indicat, ut dictum est supra*. – Издатели предпочли вариант манускрипта T вариантам, которые предлагаются в E и C. В E это место начинается с *Sicut* (как...), что предполагает запятую перед *sic li «sum qui sum»*. Запятая предполагается и в чтении, которое дает манускрипт C, но там за ней следует *si* (если). Это придает другой смысл всему приведенному отрывку: если в E и T *bonum bonum* просто сближается с *sum qui sum*, то в C «обращенность на себя» божественных совершенств имеет своим основанием тождество Бытия. Конрад-Вейс говорит о двух редакциях *Exp. in Ex.* (см. введение в LW I, pp. 21–22). Первая редакция содержится в манускрипте E и менее разработана с богословской точки зрения. Вторая содержится в манускриптах C и T: здесь Экхарт в значительной мере опирается на Моисея Маймонида, который настаивает на субстанциальности Бога в своей экзегезе *Ego sum qui sum*. Это заставляет нас думать, что чтение манускрипта C, которым пренебрегли издатели, предпочтительнее чтения, предлагаемого манускриптом T, потому что представляет собой переделку изначального текста Комментария на книгу Исхода, осуществленную Экхартом. – О *bonum bonum* св. Августина см.: *De trinitate* (О Троице), VIII, c. 3, nn. 4–5: PL 42, coll. 949–950.

чтойностную реальность, которая являет и определяет себя как неотличимая от своей «естьливости».

Впросительное местоимение *quis* (кто?) хотя и относится порой к случайным обстоятельствам, но в первую очередь призвано выполнять ту же функцию, что и *quid* (что?): оно обращено на поиски *quidditas*, или *essentia rei* (сущности вещи), обозначаемой именем и разъясняемой в своей «*ratio*», то есть дефиниции. Так как в любом тварном существе бытие, *esse*, идет от иного (*ab alio*), тогда как сущность принадлежит самому тварному существу (*non ab alio* – не от иного), это различие между актуальным бытием вещи и ее сущностью определяет собою два разных вопроса: *an est* (есть ли?), где спрашивается об *anitas* (естьливости), то есть об *esse* (бытии) вещи; и *quid est* (что есть?), где спрашивается о чтойности, или сущности вещи. Если на вопрос о том, что представляют собой человек или ангел, ответить экзистенциальным предложением (*de secundo adiacente*) и сказать, что человек или ангел *есть*, такой ответ был бы негодным, потому что ничего не прояснил бы относительно человеческой или ангельской чтойности. И наоборот, такой ответ был бы в высшей степени уместным на вопрос: *quis aut quid sit Deus?* (Кто или что есть Бог?). В самом деле, отвечая: «Бог есть», мы указываем на то, что *anitas*, то есть *esse* Бога, есть Его собственная чтойность, или сущность²¹.

3. Божественная самодостаточность и тварная немощь

Моисей Маймонид не последовал учению Авиценны, для которого Бог был только *Esse*, не имеющим чтойности. То, что имя «Яхве» – тайное *nomen tetragrammaton* (четырёхбуквенное имя) – призвано служить обозначением Необходимо Существующего, означает не то, что божественная сущность должна быть замещена существованием, но только то, что она тождественна существованию, потому что существует через себя²². С этой точки зрения Маймонида можно считать занимающим промежуточную позицию между Авиценной и св. Фомой²³. Мастер Экхарт полностью принимает экзегезу *Ego sum qui sum*, предложенную иудейским богословом, но несколько

²¹ *Ibidem*, pp. 23–24, n. 18 (ср. I, pp. 99–100). См. также то место в *Exp. in Io*, где те же идеи о тождестве сущности и бытия в Боге Экхарт высказывает в связи с вопросом об истине (С., f. 130^{va}, II. 38–47): Et notandum quod istud est proprium deo veritati et hiis que cum veritate convertuntur (puta esse, unum et bonum), quod querendi de ipsis quid sint respondetur quod ipsa sunt id quod sunt. Unde, Exodi 3, Moisi querenti de deo quis esset et quod nomen eius respondit: «Ego sum qui sum». De aliis autem omnibus, creatis scilicet, querenti quid esset stulta esset huius (modi) responsio. Verbi gratia, si queratur quis esset angelus et respondeatur quod «esset angelus», etc., reprehendenda erit responsio (Надлежит заметить, что Богу-истине и тому, что взаимобратимо с истиной (то есть бытию, единому и благому), свойственно следующее: когда о них спрашивают, что они суть, ответ гласит, что они суть то, что суть. Поэтому когда Моисей в книге Исхода, гл. 3, спрашивает о Боге, кто Он и каково Его имя, Бог отвечает: *Я есмь Сущий* [букв.: «Я есмь тот, Кто есмь». – Прим. перев.]. Если же вопрос о том, что есть это, задан о чем угодно другом, то есть о тварном, то такой ответ был бы глупым. Например, если спросят, кто такой ангел, и ответят, что ангел «есть ангел», и т. д., следует осудить ответ).

²² *Путеводитель колеблющихся*, I, 1, гл. 61–63. – Munk, *op. cit.*, I, pp. 267–285.

²³ Ét. Gilson, Maïmonide et la Philosophie de l'Exode, in *Medieval Studies XIII* (1951), 223–225.

колеблется относительно тенденции Маймонида к отождествлению имени «Сущего, который есть Сущий», с неизреченной тетраграммой²⁴. Тем не менее Экхарт признает «абсолютный» характер этого богооткровенного речения. Его абсолютность отмечена прежде всего «абсолютизирующим» личным местоимением первого лица, означающим чистую субстанцию (*meram substantiam*)²⁵. Сам Бог называет Себя, когда говорит: *Ego sum qui sum*. Таким образом, первое *sum*, согласно «рабби Моисею», есть обозначение субъекта, который получает имя и соотносится с сущностью, тогда как второе *sum* оказывается – по отношению к субъекту – предикатом, который дает имя, и этот «акт именованья» (*agnominatio*) соответствует в данном случае *esse*, бытию²⁶.

Уникальность высказывания *sum qui sum*, которым Бог определяет Себя как Само Сущее, становится очевидной, если отдать себе отчет в том, что вообще субъект предложения несовершенен в силу самого факта своей зависимости от атрибута. Имя *subjectum* ясно указывает на это, потому что отождествляет то, что называется субъектом, с материей и таким образом противопоставляет ее форме в собственном смысле, которая, согласно Бозцию, не может быть субстратом акциденций²⁷. Итак, атрибут, или *agnominans* (именующее), всегда предстает как форма, или совершенство, субъекта, то есть *agnominatum* (именуемого). Например, когда мы говорим о ком-либо, что он праведен, благ или мудр, мы обозначаем некую сущность, которая не обладает этими качествами сама по себе: сущность, которая не является самодостаточной. Эти «нуждающиеся» и «нищенствующие» сущности

²⁴ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 25, n. 19: Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, I. 1, c. 65, hoc verbum tractans: *sum qui sum*, videtur velle quod ipsum est nomen tetragrammaton, aut proximum illi, «quod est» sanctum et «separatum», «quod scribitur et non legitur» et illum solum «significat substantiam creatoris nudam et puram». De quo notavi infra, super illo: *Non assumes nomen dei tui in vanum*, c. 20 (Далее, в-пятых, следует заметить, что рабби Моисей, I. 1, гл. 65, трактуя это высказывание: *Я емь Сущий*, подразумевает, что это либо само четырехбуквенное имя, либо близкое к нему, святое и «абсолютное» «то, что есть», «которое пишется, но не читается»; и только оно «обозначает абсолютную и чистую субстанцию Творца». Об этом я написал ниже, под заголовком: *Не поминай имени Бога твоего всуе*, гл. 20). – Ср. *ibidem*, C., f. 51^{rb}, II. 51–56: Et fortassis posset videri alicui quod esse esset ipsum nomen quatuor litterarum, ad litteram enim li «esse» habet quatuor litteras, multas proprietates latentes, ipsum etiam non videtur sumptum ab opere nec dictum a participatione (И может быть, кому-то покажется, что *esse* и есть само четырехбуквенное имя: ведь это *esse* буквально состоит из четырех букв, скрывающих множество свойств, само же, видимо, произведено не от действия и не от причастности). – То же самое колебание перед выражением *Ego sum qui sum* мы отметили при поисках *nomen innominabile* (неименуемого имени): см.: гл. 1, раздел 1 («БТ» № 38. С. 153–154).

²⁵ Рассуждения в рамках спекулятивной грамматики относительно *ego*, *qui* и *sum* см.: *ibidem*. P. 20, nn. 14–15 (ср. I, pp. 98–99).

²⁶ *Ibidem*. P. 25, n. 19: Vult ergo rabbi Moyses dicere quod li *sum* primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum significat esse et est praedicatum sive agnominans et agnominatio (Итак, рабби Моисей хочет сказать, что первое *sum* означает сущность вещи и является субъектом, или тем, что получает имя. А будучи произнесено во второй раз, то есть повторно, *sum* означает бытие и является предикатом, или тем, что дает имя; а также актом именованья).

²⁷ См.: гл. 2, прим. 101–102 (по-видимому, ошибка в тексте: указанному месту соответствуют прим. 188–189 – «БТ» № 38. С. 225. – *Прим. перев.*).

испытывают потребность в чем-то ином, нежели они сами, чтобы обрести свои совершенства. Логическая зависимость субъекта от собственного предиката соответствует метафизическому состоянию тварных сущностей: подобно тому как они не есть само свое бытие, они не *суть* те совершенства, которыми *обладают*. Например, самой по себе человеческой природы каменщика недостаточно, чтобы построить дом, если не вступают в действие воля к построению, способность, умение и прочие качества, отличные от сущности как таковой. Поскольку в тварных сущих субстанция отлична от возможности, а бытие неравнозначно действованию, постольку эти внутренние различия свидетельствуют о радикальной недостаточности сущностей, в самом своем бытии зависимых от внешнего деятеля. *Egere perficiente, egere alio et non sufficere sibi* (нуждаться в усовершенствующем, нуждаться в ином и не быть достаточным для самой себя) – таково состояние тварной сущности, которая никогда не бывает вполне тем, что она есть или чем должна быть, подобно тому как вообще логический субъект в предложении не является вполне тождественным определяющему его предикату. Но совершенно иначе обстоит дело в отношении божественной Сущности, ибо «Первый богат сам по себе»²⁸. Отсюда – уникальный характер высказывания *sum qui sum*, в котором Бог являет нам субъекта (первое *sum*) тождественным предикату (второе *sum*), *agnominatum* (именуемое) – совпадающим с *agnominans* (именующим), *quidditas* – с *anitas*: являет нам Сущность, которая есть свое *Esse* и не нуждается ни в чем, ибо она есть своя собственная Самодостаточность. Прочность (*firmitas*) и совершенство божественной Сущности не зависят ни от какого сущего (*ens*), которое было бы внешним для нее, иным, нежели она сама. Напротив, эта уникальная независимость, присущая одному только Богу, есть условие зависимости всего остального от этой Сущности, достаточной *ad omnia et in omnibus* (для всего и во всем)²⁹. В самом деле, если бы подобная самодостаточность могла принадлежать творению, если бы, например, человек мог быть по своей сущности своим собственным бытием, *esse*, он был бы необходимо сущим: *necesse esse* Авиценны³⁰. Но чтойность творений, их *id quod est* (то, что есть), в той мере, в какой она существует, есть не более чем модус «Самого бытия» (*modus est ipsius esse*), от которого зависят творения, к которому они привязаны, помимо которого они суть ничто, ибо, по словам св. Павла, *способность наша от Бога*, (2 Кор 3, 5)³¹. *Talis ergo sufficientia Dei*

²⁸ См.: гл. 2, прим. 218 («БТ» № 38. С. 233).

²⁹ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 25–26, nn. 19–20.

³⁰ *Ibidem*. P. 27, n. 21.

³¹ *Ibidem*. P. 28: *Sicut enim ipse sibi et omnibus est, sic et ipse sibi et omnibus sufficit, ipse sua et omnium sufficientia est*, 2 Кор, 3: «*sufficientia nostra ex deo est*». *Non ergo deus eget esse, cum sit ipsum esse. Non eget sapientia, non potentia aut aliquo prorsus addito alio sive alieno, sed e converso: omnis perfectio eget ipso, qui est ipsum esse, tum quia singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innitur, ipsi inhaeret, tum quia sine ipso esset nihil et non esset sapientia nec quidquam aliud, sed purum nihil*, Ioh. I: «*sine ipso factum est nihil*», quasi diceret: *etiam «quod factum est», quod esse habet et accipit, puta sapientia et quodlibet huiusmodi, sine ipso esse utique est nihil* (Как бытийствует Бог для Себя и для всего, так Он довлеет Себе и всему, есть Своя и всего способность: *Способность наша от Бога* (2 Кор. 3, 5). Следовательно, Бог не нуждается в бытии, ибо Он есть само бытие. Он не нуждается в мудрости, могуществе и вообще в чем-либо дополнительном, ином или

signatur, cum ex persona Dei dicitur: «Ego sum qui sum» (Итак, указано на эту самодостаточность Бога, ибо от лица Бога сказано: «Я есмь Сущий»)³².

Последовав за экзегезой Маймонида, Мейстер Экхарт вместе с рабби из Кордовы преодолел авиценновское понятие *Necesse Esse* (Необходимого Бытия), которое было просто существованием без сущности. Подобно св. Фоме, он увидел в откровении книги Исхода свидетельство о единственном Бытии, в котором сущность не отличается от существования. Для библейского богослова такое отождествление сущности и существования в Боге всегда будет означать только одно: «Тот, кто есть» существует сам по себе. Но способ, каким мыслится это «Сущее, которое есть Сущее», всякий раз будет зависеть от значения терминов *essentia* (сущность) и *esse* (бытие) в учении о тварном сущем. Так, *Ipsium Esse Subsistens* (Само Субсистирующее* Бытие) Аквината есть сущность, схваченная в экзистенциальных терминах как чистый Акт существования, который отличается от любого конечного существования, актуализирующего отличную от него сущность. Сама сущность Бога, выраженная причастием «субсистирующий», заставляет еще сильнее подчеркнуть чистую актуальность *Esse*, противопоставляя его любому понятию составного сущего, в котором отличная от существования сущность всегда пребывает в потенции относительно *actus essendi* (акта бытия). О Боге св. Фомы можно было бы сказать в терминах отрицательного богословия только то, что Он не является «метафизическим соединением» сущности и существования, каковыми являются тварные сущие³³. Но если попытаться

чуждом Ему. Напротив, всякое совершенство нуждается в Нем как в самом бытии: либо потому, что единичное сущее в силу того, что оно есть, само по себе и от себя есть модус Его бытия, на Него опирается, от Него зависит; либо потому, что без Него ничего не было бы – ни мудрости, ни другого, но только было бы чистое небытие, по слову Иоанна, I: *Без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 3). То есть все то, что *начало быть*, что имеет и стяжает бытие – например, мудрость и все подобное, – без самого бытия безусловно было бы ничем).

³² *Ibidem*. P. 26, n. 20.

* *Subsistens* (субсистирующий, субсистентный) – самостоятельно существующий, в отличие от *inhaerens* – существующего в ином. Применительно к тварному сущему в развитой схоластике означает модус, который в соединении с «сущим» образует субстанцию. – *Прим. перев.*

³³ Приведем прекрасный пример отрицательного богословия, которое св. Фома помещает в перспективу «существования»: *Super I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4^{um} (éd. Mandonnet, pp. 196–197): *Ad quartum dicendum, quod alia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen «qui est» dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid aditum; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde, quando in deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime deo coniungimur, ut dicit Dionysius. Et haec est quaedam caligo, in qua deus habitare dicitur* (В-четвертых, надлежит сказать, что другие имена означают бытие в соответствии с иным признаком: например, «мудрый» означает некоторое бытие. Но это имя, «Сущий», означает абсолютное бытие, не определенное чем-либо другим; и поэтому Дамаскин говорит, что оно означает не то, что есть Бог, но некий безбрежный и как бы неопределенный океан субстанции. Вот почему, когда мы пытаемся

позитивным образом выразить превосходство этой простоты, исходя из учения о бытии, усматривающего в акте существования высшее совершенство тварных субстанций, это несомненно будет сделано в регистре существования, путем некоторого принижения Сущности Актом существования³⁴. Термины, в которых тюрингский доминиканец выражает ту же истину, говоря о Сущности, которая есть собственная Самодостаточность, принадлежат к другой доктринальной перспективе: в ней все то, что для творений различно, являет в ином свете все то, что в Боге должно быть тождественным.

У Мейстера Экхарта отождествление *Esse* с божественной Сущностью имеет смысл, противоположный тому смыслу, который оно получает у св. Фомы: это редукция существования к сущности. Такого *Esse*-Бога можно было бы назвать существованием, схваченным в терминах философии сущности. Это Бытие, которое самодостаточно, или сущность, у которой ни в чем нет недостатка. В самом деле, противопоставление Бытия через себя и тех *entia* (сущих), которые существуют, только принимая *esse* от внешней Причины (*ab alio*), осуществляется именно по линии сущности – «самодостаточной» или «нуждающейся». В Боге Экхарта, который есть *sua et omnium Sufficientia* (своя и всего Достаточность), потому что Его *esse*, или Его *anitas*, тождественна Его сущности, или чтойности, указанное тождество предстает под иным углом зрения: это не тождество онтологической не-составленности, которая противостоит составленности тварных сущих. Прежде всего, этот Бог независим от чего бы то ни было иного, нежели Он сам: *non ab alio* (не от иного) в своем *esse*³⁵. Тварные сущие отличаются от Бытия, которое существует через Себя, не столько тем, что они образованы путем соединения, сколько своей зависимостью от производящей Причины³⁶.

постигнуть Бога путем удаления, мы, во-первых, отвлекаем от Него телесные признаки, а во-вторых, также интеллектуальные признаки в том виде, в каком они обнаруживаются в творениях, – например, благодать и мудрость. И тогда в нашем уме остается только то, что Он есть, и ничего более; так что Он пребывает в нем как бы смутно. Наконец, и само бытие, как оно присутствует в творениях, мы удаляем от Него; и тогда Он остается как бы во мраке неведения. В той мере, в какой это соответствует нашему земному состоянию, мы, по словам Дионисия, теснее всего соединяемся с Богом в этом мраке. Он есть некая тьма, в которой, как сказано, обитает Бог).

³⁴ Не принимая попыток истолковать понятие Бога у св. Фомы в авиценновском смысле – как абсолютное *Esse*, не имеющее сущности (см.: A. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, I. P. 268), Этьен Жильсон не признает и того, что у Аквината, в его манере объяснять их тождество в Боге, Сущность некоторым образом поглощается Существованием (*Le Tomisme*, 5^{me} éd. P. 135, note 4).

³⁵ Именно в этом смысле понимаются пять доказательств этого утверждения: *Esse est Deus* (Бытие есть Бог). См. *Prol. gener. in Opus tripart.*, in LW I, pp. 156–158, n. 12 (cp. *ibidem*. P. 38); in OL II, pp. 12–13.

³⁶ *Exp. in Gen.*, I^{ma} éd. (отсутствует в манускрипте E), C., f. 20^{va}, II. 30–44: *Adhuc autem docemur quomodo deus, et ipse solus, et ab ipse solo, est omnis sufficientia omnium; et e converso: a creatura et omni creato est insufficientia. Ad horum evidentiam et etiam aliorum, a principio huius capituli 17^{mi}, dicendum quod deus, utpote esse et causa prima omnis esse, sua substantia sibi sufficit ad omnia. Non sic in aliquo creato: omne siquidem creatum, utpote creatum, non sibimet sufficit, nec quantum ad esse, nec quantum ad subsistere et multominus ad operari, sed indiget alio, puta causa sua ad hoc quod sit, quod subsistat, quod operatur. Hinc est quod nomen dei est Saday, decisum a «day», quod est «sufficientia» sive «qui sufficientia», [2] Cor. 3[, 5]: *Sufficientia vestra ex deo est. Quod esse est ipsum quod desiderat omnis res, et**

Как мы видели³⁷, эта зависимость, выраженная в дуализме Причины и следствия, Творца и творения, со стороны тварных сущих подразумевает оставление Единства, *casus ab Uno* (отпадение от Единого), первичное падение в двойственность, эту первопричину любого разделения и различения. Таким образом, творения, отмеченные двойственностью и обладающее *esse ab alio* (бытием от иного), определяются по отношению к Богу как не-Единое и тем самым противостоят неразличимости Бытия, означенного Единым и отличенного самой своей неразличимостью³⁸. Итак, тождество сущности и существования в Боге, увиденное *sub ratione Unius* (с точки зрения Единого), предстает у Мейстера Экхарта под иным углом зрения, нежели у св. Фомы. В отрицательных терминах оно может быть обозначено как Неразличимость Бытия, или его чистота; в положительных терминах – как его Самодостаточность, или полнота. Эти два выражения – *puritas et plenitudo essendi* (чистота и полнота бытия), чаще всего стоят рядом и обозначают *Esse* таким, каким оно являет себя в Едином, этом «помощнике» Отца: как единство, или неразличимость, Сущности и как «обращение» этой же Сущности во внутреннее действие Монады, порождающей Монаду и обращенной на самое себя. Вместо субсистирующего *Esse* св. Фомы мы обнаруживаем у Мейстера Экхарта *Essentia* (Сущность) в рефлексивном действии.

Обе функции Единого перед лицом Бытия – негативная и позитивная, неразличение и первичное определение – в богословии Мейстера Экхарта неотделимы друг от друга. В самом деле, невозможно говорить о Сущности иначе, кроме как в «помощнике», где она раскрывается в действии. Сущность остается «неименоваемой» и неявленной вне троичного откровения, где ее тождество обнаруживает себя со стороны действия. Мейстер Экхарт именно потому настойчиво сближает с *Ego sum qui sum* Монаду, которая рождает Монаду и возвращается к самой себе, а также «полное возвращение к своей собственной сущности», что эти два тезиса – первый из «Двадцати четырех философов», а второй – из *Liber de causis* (Книги о причинах)³⁹ – имеют

quod vere desideratur est esse, ut ait Avicenna 4 metaphysice, capitulo VI (В добавление к этому покажем, каким образом всяческая достаточность всего есть Бог, и только Он, и только от Него; и наоборот: недостаточность – от твари и всего тварного. Чтобы сделать очевидным это и другое, в начале этой семнадцатой главы надлежит сказать, что Бог, будучи бытием и первопричиной всякого бытия, по Своей сущности самодостаточен для всего. Не так обстоит дело в чем-либо тварном: ведь все тварное, будучи тварным, не самодостаточно ни в отношении бытия, ни в отношении субстанциальности, ни – того менее – в отношении действования, но нуждается в ином, то есть в причине, для того чтобы быть, чтобы обладать субстанциальностью, чтобы действовать. Отсюда имя Бога – *Sadau*, производное от «*day*», что означает «достаточность», или «способность»: *Способность ваша* [в синод пер.: *наша*] *от Бога* (2 Кор. 3, 5). Поэтому бытие есть то, чего желает всякая вещь, и то, что поистине желанно, есть бытие, как говорит Авиценна в комментарии на IV книгу *Метафизики*, гл. VI). – Avicenna, *Metaphysica* tr. VIII, с. 6 (f. 100^{ra}. II. 1–3). Cp. tr. IV, с. 3 (f. 86^{rb}. II. 14–20).

³⁷ См.: гл. 2, раздел 5 («БТ» № 38. С. 196–197).

³⁸ См. выше. прим. 4.

³⁹ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 22, n. 16 и p. 23, n. 17. – Относительно первого тезиса из «24 философов» см.: гл. 2, раздел 8 («БТ» № 38. С. 208–210). 15-й тезис из *Liber de causis* (éd. Steele. P. 173; éd. Vardenh., prop. 14. P. 177) гласит: *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa* (Всякий познающий, который познает свою

для него троичный смысл. «Чистое утверждение», *sum qui sum*, есть Акт, которым Бог утверждает Себя как тождество Бытия, возвращаясь к самому Себе в троичной жизни, в этом внутреннем, интеллектуальном «формальном кипении», в этом «всцелом переливании сущности», не подчиненном никакой внешней причине – ни производящей, ни целевой. Но этот внутренний акт лишь выявляет в движении устойчивость и совершенный покой самодостаточной Сущности⁴⁰, сущностное Единство трех Лиц, неразличимых в своем Бытии. То, что подвижнее всякого движущегося, не может не быть неподвижным, потому что это единственный способ быть подвижнее самого себя – в том числе и потому, что в Едином нет «большого» или «меньшего»⁴¹. Следовательно, действие, присущее Отчему Помощнику, должно совпадать с сущностным недеянием. Это касается также акта интеллекта, который, совершая действие, остается в покое. Но Бог и есть чистый Интеллект, *cuius esse totale est ipsum intelligere* (чье всецелое бытие есть само мышление)⁴². Именно потому, что абсолютное Действие совпадает с сущностным Покоем, или Самодостаточностью, божественный Интеллект проявляется в высказывании: *Ego sum qui sum*.

4. Reduplicatio [удвоение]

Sum qui sum есть принцип чистой сущностности. Он обнаруживается во всех повторяющихся утверждениях, где субъект тождествен атрибуту.

сущность, возвращается к своей сущности в полноте возвращения). Это буквальное повторение тезиса 83 Прокла (*Elem. Theol.*, éd. Dodds. P. 76: Πάν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἐστίν (Все способное познавать самого себя способно возвращаться к себе) Ср. тезис 43 (*ibid.*. P. 44): Πάν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν αὐθιλόστατόν ἐστίν (Все способное возвращаться к самому себе бытийствует само по себе). – Св. Фома толкует 15-й тезис *Книги о причинах* во втором смысле, когда говорит в Сумме теологии (I, q. 14, a. 2, ad I^{um}): *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa* (Возвращаться к своей сущности есть не что иное, как то, что вещь самостоятельно существует сама по себе). В *Expositio super Lib. de causis*, lect. XV он придает тому же тезису первый смысл, не соглашаясь, однако, с Проклом в том, что человеческая душа способна возвращаться к своей собственной сущности в акте рефлексивного познания (éd. Mandonnet, *Opuscula omnia*, I, pp. 264–266). См. статью R. P. J. Wébert, «Reflexio». Исследование рефлексивных операций в психологии св. Фомы см. в *Mélanges Mandonnet* (Bibl. Thom. XIII, 1930), t. I, pp. 285–325.

⁴⁰ *Exp. in Gen.*, I^a éd. (отсутствует в E), С., f. 16^{rb}, II. 41–45: Quod autem dicitur deus non solum quiescere, sed requiescere, quasi iterum quiescere... signat... stabilitatem sive plenum quietem, secundum illud: *sum qui sum*, et cetera similia que geminantur frequenter in scriptura (А то, что Бог называется не просто пребывающим в покое, но почившим, как бы вновь успокоившимся... означает... устойчивость, или полноту покоя, соответственно сказанному: *Я есть тот, кто есть*, и прочим подобным двоящимся выражениям, часто встречающимся в Писании).

⁴¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, IV. P. 238. Этот текст используется в связи с отрицательным богословием Мейстера Экхарта в книге: K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, Frankfurt-am-Main 1935. P. 182.

⁴² *Exp. in Gen.*, I^a éd. (отсутствует в E), С., f. 15^{va}, l. 4: Intellectus autem ex sui proprietate non laborat operando sed quiescit. Et hoc est quod in verbis premissis dicit deum quiescere ab universo opere: nos docere voluit quod deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere (Интеллект же таков, что, совершая действие, не трудится, но покоится. Именно это означают предыдущие слова [Моисея] о том, что Бог почил от всех дел Своих: он хочет научить нас, что Бог есть чистый интеллект, чье всецелое бытие есть само мышление).

Мейстер Экхарт обнаруживает намек на Троицу во всех предложениях, где тождество Бытия, тождество трансцендентальных определений или других «общих терминов» и «духовных совершенств» (таких, как мудрость, праведность и т. д.) сказывается в повторах: *sum qui sum, bonum bonum* (благое благо)⁴³. Тот же троичный смысл придается выражению «поскольку» (*inquantum*), которое Мейстер Экхарт употребляет очень часто при «удвоении» термина. Например, он говорит: *iustus, inquantum iustus* (праведный, поскольку [он] праведен). Обращаясь на самого себя в этом *inquantum*, конкретный термин (*iustus*) позволяет выявиться определяющей его абстрактной форме (*iustitia*), свободной от любых других атрибуций, которые могли бы служить определениями субъекта в конкретном порядке его существования. Очищенный через удвоение, конкретный термин достигает такого уровня абстракции, который предшествует ему не только в логическом, но и в метафизическом смысле: как формальность, к которой он причастен⁴⁴. Будучи сведенным – а вернее, возведенным – на уровень абстрактного, конкретное оказывается тождественным абстрактной формальности: *iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia* (праведный, поскольку он праведен, есть сама праведность). Нечего и говорить, что такое назначение *reduplicatio* (удвоения), как и вообще роль абстракции у Мейстера Экхарта, невозможно понять и оценить вне метафизического и богословского контекста всей его мысли⁴⁵.

Сознавая трудности, которые могло бы создать использование этого столь характерного для него «удвоения», Мейстер Экхарт посчитал необходимым особо остановиться на этом вопросе, прежде чем ответить по пунктам на обвинения, выдвинутые против него на Кельнском процессе. Он говорит, что *inquantum*, или удвоение, исключает все «иное», все чуждое [удвоенному] термину, пусть даже иное только с точки зрения разума (*etiam secundum rationem*). Так, хотя бытие и познание тождественны в Боге, мы тем не менее говорим, что Бог не есть зло, хотя Он знает зло. Точно так же, хотя сущность

⁴³ См. выше, прим. 20.

⁴⁴ *Exp. in Io.*, LW III. P. 13, n. 14: *Iustus praeest in ipsa iustitia, utpote concretum in abstractum et participans in participato* (праведный предсуществует в самой праведности, как конкретное в абстрактном и причастное в том, к чему оно причастно).

⁴⁵ О. Тери правильно заметил, что частое употребление *inquantum* у Мейстера Экхарта «раскрывает его интеллектуальный настрой». Но так как о. Тери судит о немецком богослове с точки зрения ортодоксального томизма, он сводит самобытность Экхарта к избытку разумения, ориентированного на абстракцию: «Экхарт абстрактен. Он часто рассматривает вещи только с одной стороны, которую к тому же преувеличивает и искажает – именно потому, что не принимает во внимание другие точки зрения» (*Archives...*, III. P. 186, note 1). Между тем необходимо подчеркнуть, что у тюрингского мистика именно «абстрактное» исполнено смысла, ибо соответствует высшей реальности, в которой предсуществует конкретное и в которую оно обращается посредством «удвоения». Как мы вскоре увидим, наречие *inquantum* – третий термин, призванный обозначить в этой интеллектуальной операции формальное тождество конкретного с абстрактным, – исполняет у Мейстера Экхарта функцию, аналогичную функции третьего Лица *in divinis* (в Боге). «Абстрактный» разум Мейстера Экхарта, как и его диалектика (см.: гл. 1, раздел 7 – «БТ». № 38. С. 172–175), есть разум не логика, но мистического богослова.

и отцовство тождественны в Боге Отце, тем не менее Он рождает не поскольку Он есть сущность, а поскольку Он есть Отец, пусть даже сущность и является началом рождения. В самом деле, одно из положений богословия гласит, что божественные акты, в том числе абсолютные⁴⁶, исходят от Бога сообразно свойствам атрибутов. Вот почему Бернар говорит в книге V трактата «О рассуждении», что Бог любит как Любовь, познает как Истина, судит как Праведность, господствует как Величие, действует как Могущество, является в откровении как Свет⁴⁷. Из примеров, приведенных в этом замечании Мейстера Экхарта, становится понятным, что в «помощнике» проявляет себя некий «характер», который в своем абстрактном выражении тождествен чистой сущности и действует как форма, определяющая тайное содержание действия. Второе замечание еще более важно: оно не только выражает формальный характер отношения, обозначенного термином «inquantum», но и уточняет, что это сведение конкретного к абстрактному имеет разный смысл в реальности Троицы и в отношении творений к Богу:

Secundum est, quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim, inquantum bonus, solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce. In deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum (Во-вторых, благой и благодать суть одно. В самом деле, благой, поскольку он благ, означает только благодать, подобно тому как белое означает только качество, а именно белизну.

⁴⁶ Ошибочная пунктуация в книге о. Тери делает фразу невразумительной: *Procedunt enim actus divinatorum, etiam absoluti, a deo secundum proprietatem attributorum* (Тери не ставит запятой ни после *divinatorum*, ни после *absoluti*, зато – весьма неудачно – разрывает фразу после *deo*). Акты сущности, общей трем Лицам, называются «абсолютными» в противопоставление познавательным актам, предполагающим отношение. См.: St. Thomas, *Super I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2 (éd. Mandonnet, I, pp. 178–179), где «*quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi*» («то, что высказывается абсолютно – например, благодать, мудрость и тому подобное») противопоставляется «*ad aliquid dicta*» («тому, что высказывается по отношению к чему-либо»). (I^{re} obi. и *ad 1^m*). В *solutio* [решении] этого вопроса св. Фома прибегает к тому же «правилу богословия», к которому обращается Экхарт: правилу, согласно которому божественные акты определяются абсолютными сущностными атрибутами. Однако св. Фома распространяет этот принцип также на личные свойства, реально тождественные сущности, как это делает и Мейстер Экхарт – например, в *Exp. in Io.* (C., f. 116^b, ll. 16–24): *Universaliter enim quale est principium formale et caput generationis, tale est in omnibus conditionibus et proprietatibus id quod ab ipso genitum est et procedens, tam in deo quam in creaturis. Unde, si principium formale radicale est increatum, immensum, eternum, omnipotens, deus, dominus, etc., tale semper est et id quod ab inde gignitur et procedit. Hinc est primo quod, sicut doctores dicunt, in divinis actus procedunt ab essentia secundum proprietatem attributorum; semper enim simile naturaliter procedit a simili* (Вообще говоря, каково формальное начало и глава рождения, таково – при всех условиях и свойствах – то, что от него рождается и происходит: как в Боге, так и в творениях. Стало быть, если радикальное формальное начало нетварно, безмерно, вечно, всемогуще, есть Бог, Господь и т. д., таково всегда и то, что от него рождается и происходит. Отсюда следует, во-первых, что, согласно докторам, в Боге акты исходят из сущности соответственно свойствам атрибутов; ибо по природе подобное всегда происходит от подобного). Ср. *Exp. in Ex.*, LW II, P. 61, n. 56, где мы находим (прим. 2) ссылки на св. Фому и на Иакова из Меца. Последний ограничивает «правило богословия», о котором идет речь, применяя его только к происхождению абсолютных актов.

⁴⁷ Actes du procès de Cologne, in *Archives...*, I, P. 186.

Но в Сыне, Святом Духе и Отце благой и благодать суть одно соименно. В Боге же и в нас, благих, они суть одно по аналогии)⁴⁸.

Принимая во внимание аналогический характер, который должен быть присущ «обретению формы» тварными субъектами, мы тем не менее обнаружим некую непосредственность в отношении причастного конкретного к тому абстрактному, или формальному, к которому оно причастно. Эта непосредственность позволяет свести одно к другому, говорить о рождающей Праведности и рожденном праведном в примерах *de iustificatione impii* (об оправдании нечестивого). Праведность рождает праведного, но он остается тождественным Праведности, *поскольку* праведен. Это *inquantum* есть удвоение, или «повторение того и другого», выражающее их взаимную связь и соподчиненность. Это и есть линия сгиба к самому себе, «складка и связь того и другого». Этот третий термин, призванный обозначить формальное тождество конкретного и абстрактного, наполняется троичным смыслом и раскрывает богословское основание механизма *reduplicatio* во взаимном отношении Отца и Сына. Связь их обоих в Троице, «складка», означающая их сущностное тождество, есть Третье Лицо – Святой Дух⁴⁹. Таким образом, мы обнаружим «образ и выражение Троицы»⁵⁰ всякий раз, когда посредством *inquantum* конкретное будет отождествляться с абстрактным, причастное – с тем, к чему оно причастно, оформленный субъект – с формой. Так, в примере с праведностью и праведным праведный, рассматриваемый как таковой, обретает все свое бытие в качестве праведного только от праведности: он – ее сын, а рожденная праведность – отец праведности, ибо этот последний не сотворен в своем качестве праведного, но рожден праведностью. В этом отношении между праведностью и праведным с необходимостью обнаруживаются три момента, соответствующие Трем Лицам: нерожденная праведность, рожденная праведность и взаимная любовь, или связь рождающего и рожденного, проистекающая от обоих *tanquam ab uno* (как от одного). Ибо нерожденная праведность и праведность рожденная тождественны – *simpliciter unum* (в абсолютном смысле одно) – по природе⁵¹.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Exp. in Io.*, С., f. 114^{rb}, ll. 51–56: Postremo, ad evidentiam quasi exemplarem premisorum, notandum quod loquentes quasi de iusto, filio scilicet, et patre eius iustitia quod unum sunt, unum testantur, unum operantur (supra, 5^o: *Pater meus usque modo operatur et ego operor*), dicimus et solemus dicere: «iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia», «facit opera iustitiae», et similia. Li «inquantum» autem reduplicatio est. Reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum. Dicitur enim reduplicatio – duorum replicatio, plica et nexus duorum, patris et filii, et spiritus sanctus – 3^a in trinitate persona (Наконец, как на образцовый пример очевидности посылок, следует указать на то, что, когда мы говорим о праведном, то есть о Сыне, и об Отце Его, праведности, что они суть одно, засвидетельствованы как одно, действуют как одно (см. выше, Ин. 5, 17: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю*), мы говорим, как правило: «праведный, поскольку Он праведен, есть сама праведность», «творит дела праведности», и тому подобное. Но здесь «поскольку» представляет собой удвоение. Удвоение же, по свидетельству словаря, означает связь и упорядоченность двух. Ибо удвоением называется повтор двух, складка и связь двух – Отца и Сына, и Святой Дух – третье Лицо в Троице).

⁵⁰ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 387.

⁵¹ *Ibidem*. См. весь этот отрывок о троичном характере отношения между праведностью и праведным, pp. 386–389. Та же закономерность, имеющая основанием тринитарное

Эти два момента в действии Единого различаются противоположными отношениями, каковыми являются в Боге три реально различных Лица. В тварных субъектах три термина того же действия не создают трех лиц, потому что они различаются между собой *sola relatione et ratione* (только мысленным отношением)⁵². Итак, закон троичной жизни применяется везде, где тождество бытия проявляется с формальной стороны как производящая сила Единого.

Всякий раз, когда Мейстер Экхарт говорит о рефлексивном возвращении, речь идет не о внешней причинности – производящей или целевой, – а о внутреннем и формальном действии, которое осуществляется Единым. Это не создание творений, где Единое присутствует во множественности своих следствий (*Unum in multis* – Единое во многом), но нетварная реальность «кипения форм»: предшествующее творению состояние, которое исключает всякую инаковость и численную множественность⁵³. Здесь Единое есть Начало эманации Лиц: Начало, руководящее тем продуцированием, в котором *Esse* являет свое тождество, продуцируясь в Едином через рождение и исхождение. Таким образом, утверждение бытия в повторении тождественных терминов в собственном смысле подобает Богу: «В самом деле, кто так тождествен себе, как бытие и бытие, как тот, кто *есмь Суущий*? Поэтому нет более истинного высказывания, чем то, в котором тождественное сказывается о себе самом»⁵⁴. Таким образом, все утверждения сущностного тождества опираются на *sum qui sum* из книги Исхода. Отсюда они черпают тайное богатство, неудержимо влекущее дух Мейстера Экхарта. Эти высказывания – отнюдь не напрасное пустословие, не бессмысленные тавтологии: они исполнены тайны троичных отношений и позволяют

богословие, может быть проиллюстрирована другими примерами: «sapientia et sapiens», «veritas et verus», «bonitas et bonus» («мудрость и мудрый», «истина и истинный», «благодать и благой»). См. параграфы 1–4 первого списка осужденных тезисов (éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 157–159) и ответы Мейстера Экхарта (*ib.*, pp. 168 et 188). Экхарт разрабатывает тринитарный аспект отношения между «Bonitas et bonus» прежде всего в параграфе 4, представляющем собой извлечение из «Книги божественного утешения»: см.: *Buoch der götlichen troestunge*, éd. Quint, in DW V, pp. 9–11. – Благодать и Благой «mutuo se rescipiunt» («взаимно соответствуют друг другу»), или, по образному выражению оригинального текста, «sich einender anesehent» («взирают друг на друга»). Как мы увидим в дальнейшем, взаимное лицезрение «Iustitia et Iustus» («Праведности и Праведного») станет «видением лицом к лицу» и получит другие словесные выражения: «собеседование» (*confabulatio, colloquutio*), «встреча» (*occursus*), «прикосновение» (*attactus*), «поцелуй» (*osculum*), сопровождаясь отсылками к Песни Песней (*Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 35^{ra-b}). Ср. (*ibid.*, f. 34^{vb}, ll. 1–4): Nec enim confabulatio est inter sanctum et sanctum sanctorum, inter sanctum et sanctitatem, inter bonum et bonitatem, inter iustum et iustitiam (Ибо это собеседование – между святым и святым святых, между святым и святостью, между благим и благодатью, между праведным и праведностью).

⁵² Actes du procès de Cologne, in *Archives...*, I. P. 187.

⁵³ *Exp. in Io.*, цитированный выше отрывок, см.: гл. 2, прим. 78 («БТ» № 38. С. 199).

⁵⁴ *Exp. in Ex.*, C., f. 46^{rb}, ll. 56–59: affirmatio consistens in esse et idemptitate terminorum deo proprie competit. Quod enim tam idem quam esse et esse, *sum qui sum*? Nulla enim propositio propter hoc est verior illa in qua idem predicatur de se ipso (Утверждение, состоящее в бытии и тождестве терминов, в собственном смысле подобает Богу. В самом деле, кто так тождествен себе, как бытие и бытие, как тот, кто *есмь Суущий*? Поэтому нет более истинного высказывания, чем то, в котором тождественное сказывается о себе самом).

разглядеть то «формальное кипение», в котором Единое утверждает тождество с Бытием, и это тождество есть Бог. Так, *bonum bonum* (благое благо) Августина и другие «удвоенные» выражения высвобождают чистую формальную природу, совлеченную всего, что раздробляет ее на *hoc aut illud* (это или то), и дают увидеть тот аспект сущности, в котором она предстает не просто как Бытие, «несмешанное и высшее, утвержденное в себе самом, не зависящее ни от чего иного», но и как Бытие, «обращенное к самому себе в полноте обращения». В самом деле, *sum qui sum* одновременно являет несмешанное Бытие и полноту Бытия⁵⁵: чистоту неразличенного божественного *Esse* и эманацию Лиц. Первое (*puritas, impermixtio* – чистота, несмешанность) исключает любые именованья *Esse absconditum* (сокрытого Бытия); второе (*plenitudo* – полнота) позволяет приписать все имена Бытию, созерцаемому с точки зрения Единого, этого начала всемогущего действия. Но прежде всего Единое есть Начало взаимобращенного исхождения Лиц и их общих атрибутов: *Iustitia ingenita, Iustitia genita* (нерожденной Праведности, рожденной Праведности) и взаимной Любви обоих, которая побуждает Сына «склониться» к сущностному единству Отца.

⁵⁵ «Он говорит: *Я есмь Суций* – либо потому, что Он есть полнота бытия и полное бытие, либо потому, что Он есть не что иное, как чистое бытие».