

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НОВОСИБИРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, НГУ)

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

Кафедра истории философии

Выпускная квалификационная работа бакалавра

ДИАЛЕКТИКА В УЧЕНИИ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА

Быков Евгений Валерьевич
Гр. 16941

Научный руководитель:
Афонасин Евгений Васильевич,
д. филос. н., профессор,
профессор кафедры истории
философии

Новосибирск, 2020

Содержание

Содержание.....	2
Введение	3
Глава 1. Диалектика в латинских сочинениях Мейстера Экхарта.....	6
1. Введение к главе	6
2. Бытие и интеллект	7
3. Отрицание отрицания	10
4. Бог и творение.....	12
5. Аналогия.....	14
6. Унивокация	16
7. Рождение Сына Божия в душе	19
8. Вывод к главе	21
Глава 2. Роль диалектики в учении Мейстера Экхарта	23
1. Введение к главе	23
2. Указующая роль диалектики.....	24
3. Познавательная роль диалектики	28
4. Связующая роль диалектики.....	31
5. Вывод к главе	35
Заключение	37
Список литературы.....	40

Введение

Актуальность исследования: обусловлена необходимостью изучения философии позднего Средневековья. До сих пор в историко-философских трудах затрагиваются, прежде всего, теологические аспекты этого переломного периода. Тем не менее, изменения в XIV веке оказали влияние не только на дальнейшее развитие богословия, но и философии. Оригинальные философские концепции стали симптомом вырождающейся к этому времени схоластики, в рамках которой средневековые интеллектуалы не могли найти решения волновавших их проблем. Труды Мейстера Экхарта были совершенно неудачны с богословской точки зрения, что доказывает инквизиционный процесс по его делу. Однако философская концепция Экхарта, развиваемая сначала в схоластических сочинениях, а затем в проповедях на немецком языке оказалась плодотворной для последующего развития философии. Развитие диалектики в учении Экхарта стало одним из этапов развития диалектики в истории философии. Но до сих пор диалектика недостаточно исследована применительно к историко-философскому материалу и не является до конца разработанным методом в современной философии. Поэтому необходимо уяснение роли диалектики в учении Экхарта для решения поставленных проблем.

Степень разработанности темы: диалектика в учении Экхарта исследована в недостаточной степени. В отечественных исследованиях диалектичность мысли Экхарта отмечалась И. А. Михайловым [Михайлов, 2009] и И. И. Булычевым [Булычев, 2003]. Некоторые диалектические парадоксы в его учении были исследованы в работах М. Ю. Реутин [Реутин, 2011] и М. Л. Хорькова [Хорьков, 2003]. Отдельно необходимо отметить переведенную на русский язык диссертацию В. Н. Лосского, в которой диалектические парадоксы были разработаны в наибольшей степени [Лосский, 2003]. В иностранных исследованиях диалектике в учении Экхарта было уделено больше внимания. Бернанд МакГинн понимал диалектику как

способ говорить, связывая ее с предикацией [McGinn, 1981]. Джеймс Филлер критиковал его за это, понимая диалектику как способ познания [Филлер, 2014]. Тем не менее, до конца уяснить роль диалектики им не удалось, поскольку они опирались, прежде всего, на немецкие проповеди, а латинские сочинения остались незатронутыми. Поэтому роль диалектики в учении Экхарта до сих пор неясна.

Проблема: заключается в отсутствии ясного понимания роли диалектики в учении Экхарта. В исследовательской литературе выявлено два способа понимания роли диалектики Экхарта. Во-первых, диалектика связана с языком. Поэтому необходимо выявить указующую роль диалектики Экхарта. Во-вторых, диалектика связана с интеллектом, то есть нужно выявить также познавательную роль диалектики Экхарта. При этом оба подхода расходятся между собой и это противопоставление необходимо разрешить. Кроме этого из-за недостаточного исследования латинских сочинений остается не выявленной связующая роль диалектики, необходимая для полного уяснения роли диалектики в учении Экхарта.

Объект исследования: философия Мейстера Экхарта.

Предмет исследования: диалектика в учении Мейстера Экхарта.

Цель: выявить роль диалектики в учении Мейстера Экхарта.

Задачи: Во-первых, проанализировать диалектику в латинских сочинениях Мейстера Экхарта. Во-вторых, реконструировать указующую, познавательную и связующую роли диалектики в учении Мейстера Экхарта.

Методологические основы исследования: метод сравнительного анализа, метод критического анализа текстов, метод реконструкции и герменевтический анализ текстов.

Результаты исследования: заключаются в выявленном последовательном развитии диалектики в латинских сочинениях и немецких проповедях Экхарта. На этом основании было установлено, что диалектика выполняет в учении Экхарта указующую, познавательную и связующую роль. При этом

указующая и познавательная роли диалектики не противоречат друг другу. Также в данном исследовании была выявлена связующая роль диалектики. Диалектика в учении Экхарта лежит в основании его метафизики и устанавливает связь между Богом и творением, Богом и человеком, творением и человеком.

Теоретическая значимость: исследование может способствовать расширению понимания мистики позднего Средневековья.

Практическая значимость: исследование может дополнить учебный курс по истории философии.

Новизна исследования: состоит в используемом подходе к изучению диалектики в учении Мейстера Экхарта. Прежде диалектика изучалась на основании немецких проповедей. В данном исследовании устанавливается последовательное развитие диалектики в латинских сочинениях Экхарта и на основании выявленной системы проясняется диалектика в немецких проповедях.

Глава 1. Диалектика в латинских сочинениях Мейстера Экхарта

1. Введение к главе

Значительный вклад в понимание диалектики Майстера Экхарта внес В. Н. Лосский в своей работе «Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта». Лосский полагал, что в учении Экхарта мистика и диалектика неразрывно связаны между собой. Им были исследованы многие диалектические парадоксы в латинских сочинениях Экхарта. Однако ему не удалось установить между ними взаимосвязь и выявить последовательное развитие диалектики, а также до конца связать мистику и диалектику [Лосский, 2003]. Отмечал диалектичность мысли Экхарта М. Ю. Реутин в работе «Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья». Он утверждал, что Экхарт был диалектиком. Ему удалось более детально проанализировать отдельные диалектические парадоксы в латинских трактатах, но в целом диалектика не получила в этой работе необходимого рассмотрения [Реутин, 2011]. Концептуально иная работа М. Л. Хорькова «Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика», где им были исследованы наиболее важные латинские сочинения и немецкие проповеди, а также установлено влияние идей Фомы Аквинского на учение Экхарта. Однако в этой работе диалектике уделяется недостаточно внимания. Поэтому Хорьковым не было исследовано развитие диалектики, связывающее латинские сочинения и немецкие проповеди [Хорьков, 2003].

Если диалектика в немецких проповедях достаточно исследована и не может возникнуть сомнения в диалектичности этих работ, то в латинских сочинениях диалектика мало изучена, из-за чего возникают ошибочные толкования учения Экхарта. Так непонимание диалектики унивокативных отношений привело И. И. Булычева к пантеистической интерпретации идей Экхарта [Булычев, 2003. С. 31]. Е. В. Шилов неверно истолковывал взаимоотношения с Богом через пассивность воли [Шилов, 2007. С. 88–89].

И. А. Михайлов проводил радикальное разделение между «ортодоксальными» латинскими сочинениями и «склонными к ереси» немецкими проповедями, тем самым сводя идеи Экхарта в латинских трактатах к традиционной схоластике [Михайлов, 2009. С. 509]. Это ошибочное представление о схоластическом этапе творчества Экхарта обусловлено непониманием наличия и роли диалектики в латинских сочинениях. В «Парижских вопросах», а затем в «Толковании на Экклезиаст», «Толковании на Евангелие от Иоанна», «Толковании на книгу Бытия», «Прологе к произведению тезисов» Экхарт последовательно развивает диалектику, тем самым меняя томистскую метафизику. Впоследствии это становится необходимым основанием для развития мистики в учении Экхарта, поскольку диалектика устанавливает связь между Богом и творением, Богом и человеком, творением и человеком.

2. Бытие и интеллект

Проблема отношения бытия и интеллекта предстает в латинских работах Экхарта одной из наиболее важных, так как отношение бытия и интеллекта во многом определило развитие его идей. Это мы можем увидеть в отступлении Экхарта от ортодоксального томизма, что привело в дальнейшем к разработке одного из наиболее оригинальных мистических учений позднего средневековья. Необходимо отметить, что в учении Экхарта отношение бытия и интеллекта проблематизируется уже в схоластических сочинениях, а именно в «Парижских вопросах». Здесь Экхарт пишет о том, что раньше он придерживался взглядов Фомы Аквинского на эту проблему, но затем меняет свою точку зрения, приводя в этом тексте аргументы против томизма. Таким образом, можно утверждать, что в период написания этого текста, когда Экхарт первый раз занимал магистерскую кафедру в Парижском университете (1302/03 гг.) происходит перелом его взглядов. Этот перелом во многом предопределил его мистические проповеди, которые стали прямым продолжением схоластических сочинений. Тем самым в

учении Экхарта схоластика выродилась в совершенно новую форму, показав несостоятельность ортодоксального томизма.

Перед Фомой Аквинским стояла проблема доказательства того, что Бог есть. Фома пришел к тому, что Бог есть то, что необходимо должно существовать. При этом Фома, опираясь на Аристотеля, утверждает, что сущность и бытие должны совпадать. Это позволяет рассуждать о познании Бога. У Фомы есть два способа познания Бога. Во-первых, через отрицание, так Фома определяет Бога через то, что он не есть. Во-вторых, через утверждение, приписывая Богу различные предикаты по аналогии. Так, Фома полагает, что если Бог мыслит, то интеллект есть его сущность. В Боге сущность и бытие тождественны, а это значит, что сам Бог есть интеллект. Он писал: «мышление есть акт мыслящего, заключающийся сам в себе, а не переходящий на другое, внешнее, как, например, [акт] нагревания [переходит] на нагреваемое. Ведь мыслимое не претерпевает ничего оттого, что оно мыслится, а мыслящее [при этом] становится [мыслящим]. Но всё, что есть в Боге — это божественная сущность. Значит, мыслить — это божественная сущность, и бытие Божье, и сам Бог, поскольку Бог [тождествен] своей сущности и своему бытию» [Фома Аквинский, 2004. С. 217]. Поскольку Бог есть тождество сущности и бытия мы можем приписать ему тождество бытия и интеллекта. Это значит, что Бог есть интеллект, так как Бог есть бытие и сущность. Интеллект есть способ быть. Таким образом, у Фомы интеллект есть одно из имен Бога, так как он является бытием.

В «Парижских вопросах» Экхарт одновременно соглашается с тождеством бытия и интеллекта, а с другой стороны выступает против взглядов Фомы. Экхарт создает диалектический парадокс, так как он одновременно утверждает тождество бытия и интеллекта, а также их различие. Экхарт отходит от томисткой метафизики, изменив главное ее основание. Экхарт утверждает то, что Бог есть интеллект, не исходит из его бытия. Бог есть бытие, так как он есть интеллект. Интеллект является

причиной бытия Бога. Но Экхарт не останавливается на этом, утверждая различие между бытием и интеллектом. Если Бог есть интеллект, то он не есть бытие. Интеллект противопоставлен бытию. Экхарт писал «я покажу, что теперь мне не кажется, что Бог познает потому, что существует, а кажется, что существует потому, что познает, в том смысле, что Бог есть разум и познание, и само познание есть основа Его бытия. Ведь в Ин. 1 говорится: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Не сказал же Евангелист: «В начале было сущее, и сущим был Бог». А слово, как таковое во всей своей полноте, относится к разуму, и оно там пребывает как изрекающее и изрекаемое, но не как некое (из бытия и разума) смешанное бытие или сущее. Спаситель также говорит в Ин. 14: «Аз есмь Истина». Истина принадлежит разуму, привнося или заключая в себе отношение» [Майстер Экхарт, 2010. С. 194].

Экхарт приводит ряд аргументов, подтверждающих превосходство интеллекта над бытием. Раздельность интеллекта и бытия он объясняет тем, что Бог не должен быть бытием, иначе он не сможет иметь в себе как собственное бытие, так и тварное бытие. Экхарт писал: «в Боге нет ни сущего, ни бытия. Ведь ничто сущностным образом не может быть в причине и обусловленном ею, если принять, что причина является истинной причиной; но Бог есть причина всякого бытия. Значит, бытие сущностным образом не присутствует в Боге. И если ты хочешь познание называть бытием, то я ничего не имею против того. И все же я утверждаю: если в Боге присутствует нечто, что ты желаешь назвать бытием, то сие подобает ему лишь посредством познания» [Там же. С. 195–196]. Экхарт приводит пример с глазом взятый у Аристотеля. Как глаз не должен иметь в себе цвета, чтобы воспринимать цвета. Так Бог, не должен иметь в себе бытия, чтобы быть причиной бытия. Однако, будучи причиной своего бытия и всего сущего, он имеет свое бытие и все сущее в себе. При этом Бог не есть бытие и сущее, а также не имеет в себе бытие и сущее, содержа бытие и сущее по своей сути.

Бог имеет в себе сущее, так как он есть причина сущего. Но само сущее от Бога отделено, а он сам есть только чистое бытие, возвышенное от всего прочего бытия.

Не будучи бытием, Бог не обладает существованием, то есть он есть Ничто. Тем самым Экхарт создает диалектику бытия и ничто. Фома Аквинский утверждая тождество Бога и бытия, неизбежно приходил к именованию Бога. Так как, в утверждении, что Бог есть бытие, допускается его предикация. Таким образом, возможно познание Бога, утверждая, что он есть истина, благо, красота и другие имена, приписываемые Фомой. Но это приводит к проблеме «единого» и «многого». Бог бесконечен, а человеческий разум конечен. Экхарт писал: «наше знание и знание Бога различаются: знание Бога есть причина вещей, а наше знание обусловлено вещами. Поэтому, в то время как наше знание есть отпадение от сущего, каковым оно обусловлено, само сущее на том же основании есть отпадение от знания Бога. Вот отчего все, что есть в Боге, находится выше самого бытия, будучи в полной мере познанием» [Там же. С. 195]. Именуя Бога, человеческий разум, решает Бога его единства, делая его множественным и ограниченным, что является неадекватным путем познания. Экхарт отказался от тождества Бога и бытия, тем самым отождествив его с Ничто. Это отрицает возможную предикацию Бога и соответственно его множественность и ограниченность. Таким образом, Бог у Экхарта предстает абсолютно единым трансцендентным Ничто.

3. Отрицание отрицания

Экхарту было необходимо разделить бытие и интеллект, чтобы отождествить Бога с Ничто. Это позволяет Экхарту разработать более адекватную метафизику и гносеологию, чтобы через диалектику установить связь между Богом и творением, а также между Богом и человеком. Но, несмотря на то, что Экхарт значительно отходит от взглядов Фомы Аквинского, он остается в томистской парадигме. Как катафатика, так и

апофатика томизма Экхартом не отвергаются, а значительно развиваются. Одновременно отождествив и противопоставив в Боге бытие и ничто, Экхарту было необходимо решить ряд проблем с негативностью, как самого Бога, так и отношения между Богом и творением. При этом отрицательный метод разрабатываемый предшественниками Экхарта не мог быть применен. Поскольку отрицание, так же как и утверждение вносило раздробленность и множественность, так как отрицание сохраняет предикацию Бога. Экхарту было необходимо избавить Бога от предикации, чтобы еще более усилить его негативность и утвердить его как Ничто, а затем разработать соответствующей метафизике путь богопознания.

Так Экхарт отрицает имена Бога. Он утверждает, что Бог не благ и называть его благим, значит называть белое черным. Тем самым возвышая Бога и отказывая ему в именовании. Но это не отрицает благость Бога, а ограничивает благость божественным бытием. Экхарт следует традиции негативной теологии Иоанна Дамаскина и Дионисия Ареопагита. Так Иоанн Дамаскин писал: «Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно – беспредельность и непостижимость – в Нем постижимо. А то, что мы говорим о Богу утвердительно, показывает не природу Его, а то, что сопутствует природе. Назовешь ли ты Его благим, или праведным, или мудрым, или чем бы то ни было другим, ты скажешь не о природе Бога, но о том, что сопутствует природе. Есть и некоторые вещи, говорящиеся о Богу утвердительно в смысле превосходящего отрицания; как, например, говоря о мраке применительно к Богу, мы разумеем не мрак, но то, что Он не есть свет, а превыше света» [Иоанн Дамаскин, 2002. С. 162]. Эту идею мы можем обнаружить в трудах Экхарта. Он так же отрицает любое именование Бога, но вместе с тем, у него, можно обнаружить приписывание имен, но не саму Богу, а бытию, которое одновременно ему противостоит и тождественно с ним.

Проблема заключается в том, что отрицание Дамаскина и Ареопагита не устраняет предикацию. А это значит, что абсолютная негативность остается недостижимой. Экхарт развивает отрицательное богопознание своих предшественников. Экхарт пишет в «Прологе к произведению тезисов»: «только Бог в собственном смысле единое либо единый, Втор. 6: «Бог един». Сему соответствует, что Прокл, как и «Книга о причинах», зачастую обозначают Бога именем «Единое» или «Единство». А кроме того единое есть отрицание отрицания. Вот отчего такое имя подобает лишь первому и полному бытию, каковое есть Бог, в Нем же ничего нельзя отрицать, ведь Он предымеет и заключает в себе всякое бытие» [Майстер Экхарт, 2010. С. 199]. Таким образом, диалектика бытия и ничто порождает диалектику именованья и отрицания имен Бога. С одной стороны Бог является благом, единым и истинным, так как он содержит в себе все бытие, но с другой стороны он отдален от бытия и всего, что мы можем о нем сказать. Введя отрицание отрицания, он не только утверждает не (не-единство), не (не-благость) и не (не-истинность). Экхарт отказывается от самой предикации Бога, что еще более усиливает негативность Бога, тем самым утверждая его как Ничто.

4. Бог и творение

Отрицание отрицания разрабатывается Экхартом не только для решения проблемы именованья Бога. Он использует отрицание отрицания так же и в отношении Бога и творения. В связь между Богом и творением Экхарт вносит негативность и диалектичность, одновременно утверждая антиномичность и близость Творца и сотворенного. Экхарт писал: «После того, как множественное отпадет от единого, оно неотвратимо отпадет от блага и бытия и неминуемо ниспадет во зло, небытие или отсутствие. Посему множественность есть несовершенство, присущее всему сотворенному. «А Бог один», так же как Он — бытие и благое или «Благой». Как зло существует во благе и сохраняется в бытии только во благе и от блага, так

всякое множество получает свое бытие в единстве или в едином и от единого и [посредством сего] состоит в бытии» [Майстер Экхарт, 2001. С. 98]. Таким образом, Экхарт сначала отрицает тварные вещи, а затем отрицает само отрицание, чтобы связать Бога и творение. Важными категориями диалектики у Экхарта выступают «единое» и «многое». Экхарт отрицает у Бога множественность присущую тварному миру, то есть отрицание одной твари дугой, утверждая тем самым божественное единство. Но Экхарт вводит в эту негативность диалектичность. «Единое» и «многое» исходят из Бога и он включает их в себя. Вне Бога ничего нет и вместе с тем от него исходит множественное бытие как от Творца. Таким образом, чтобы говорить о Боге и тварном мире, Экхарту необходимо отрицать отрицание. С одной стороны Бог становится очень близок творению, но с другой стороны очень далек от него.

Само творение у Экхарта не обладает бытием, но имеет бытие от Бога. Экхарт писал в «Толковании на книгу Бытия»: «над лицом материи, ибо она покрывает ее, заслоняет или осеняет лицо материи и этим делает материю непознаваемой. Существуют две причины, которые затрудняют нам познание вещей: та, что они превышают из-за возвышенности своего бытия меру нашего разумения, так что наше разумение относится к ним, как глаз летучей мыши к солнцу; либо та, что вещи лишены бытия или существования, каковое и есть предмет разумения. Посему, материя не может быть познана, ибо вследствие недостачи, связанной с ней и проникающей [в нее] или образующей сущность материи, материя лишена существования» [Там же. С. 94]. Само существование вещей зависит от своего Творца. Сами сотворенные вещи есть по своей сути ничто. Они нужны для того, чтобы привести человека к Богу, но через само творение невозможно прийти к Богу. Путь к Богу идет не через позитивное познание вещей, а через отрицание творения и отрицание отрицания. Бог есть творец, а не творение. Относительно Бога, творение есть ничто. Более того, необходимо еще усилить эту негативность,

отрицая отрицание, что бы создать другой онтологический уровень небытия. Однако отрицание отрицания возможно только когда есть первое отрицание. Поэтому Бог неинаков относительно творения, но эта неинаковость исходит из инаковости Бога и творения.

Экхарт утверждая абсолютную инаковость Бога и творения, основывается на том, что Богу не присуще отрицание. Экхарт отрицает посредством отрицания отрицания саму предикацию Бога. Это не допускает возможность различения в Боге, утверждая его как «единое». Но творению не присуще единство, оно есть «многое». Каждая тварное существо отличается от другого тварного существа из-за своей тварности. При этом инаковость присущая «единому» по отношению к инаковым «многим» творениям превосходит инаковость между самими творениями. Экхарт писал: «подобно тому, как единое, способное обращаться в сущее, а равно им заменяться, является лишением лишения бытия, лишения, идущего рука об руку со множественностью. Ведь лишение лишения есть чистое и совершенное утверждение бытия, равно как и единство — лишение множественности — есть утверждение чистейшего единства Божьего» [Там же. С. 115]. Но Экхарт также утверждал, что единство включает в себя различное и чем больше различия, тем больше единства. В этой диалектике различного и неразличимого, содержанием различимости становится неразличимость. Также с этими категориями диалектики связаны категории подобия и неподобия, поскольку различимость и неподобие утверждают инаковость Бога, а неразличимость и подобие соответственно неинаковость. Тем самым инаковость Творца и творения допускает отношения между ними [Wackernagel, 1993. P. 81–82].

5. Аналогия

Отношения между Богом и творением разрабатываются посредством аналогии. Аналогия необходима для разработки диалектической связи между трансцендентным Богом и ничтожным относительно него творением, так как

аналогия позволяет сохранить инаковость между Творцом и творением. Это понятие Экхарт развивает, основываясь на учении об аналогии Фомы Аквинского. Если Фома выстраивает иерархию бытия, согласно которой бытие присуще творению пропорционально, то у Экхарта творение стремится к Богу, так как, не обладая своим бытием, творение зависит от божественного бытия, но инаковость между Богом и творением не преодолевается. У Экхарта аналогия обосновывает диалектическую связь между вещами, различающимися по своей сущности, при этом аналогия может связывать разнородные вещи, так как разнородность не отрицает подобие. Эта внутренне атрибутивная аналогия позволяет выстроить диалектическую связь между «единым» и «многим», которая выражается в истечении бытия от Творца к творению, сохраняя сущностное различие при не сущностном тождестве. То есть тварные вещи, находясь в отношении по аналогии к Богу, не обладая своим бытием, берут бытие от Бога, тем самым, существуя аналогично божественному существованию.

В «Толковании на Экклезиаст» Экхарт писал: «Бытие или существование и прочие наиболее общие совершенства, такие как существование, единство, истина, добро, свет, справедливость и другие используются для описания Бога и творения посредством аналогии. Из этого следует, что доброта и справедливость, а также подобные им совершенства присущие творению, берут свои качества извне, а именно от Бога, к которому они относятся по аналогии. Это то, что говорит Августин о существовании в середине первой книги «Исповеди», когда утверждает, что нет «вены, по которой бы протекало существование из другого источника», кроме как Бога, который есть величайшее и наивысшее Бытие, как было сказано прежде во втором объяснении. В третьей книге «Исповеди» Августин говорит о справедливости, что она «везде и всегда есть то же самое, а не что-то другое, если пребывает в ином месте или иных обстоятельствах; поэтому все праведные превозносят изречения Бога». Он говорит то же самое о свете,

жизни и правде, что становится понятно из его «Толкования на Евангелие от Иоанна»: «истинный свет освещал каждого человека» [Meister Eckhart, 1986. P. 178].

Аналогия позволяет развить диалектические отношения между творцом и Творением. Посредством аналогии возможно приписать совершенства, такие как существование, истинность, благодать и другие, божественному бытию и творению. Это возможно, так как творение, не обладая своим бытием, но будучи причастно бытию Бога, вместе с проистекающим бытием берет предикаты от бытия Бога. Но само по себе творение, поскольку не может существовать без бытия Бога, не обладает само этими совершенствами, а только причастно к ним посредством аналогии. Поэтому творение, несмотря на причастность и близость к совершенному божественному бытию, оказывается абсолютно ничтожным. Творение необходимо только для того, чтобы привести человека к Богу. Но само творение не приведёт человека к Богу, само творение есть ничто, а к Богу приводит отрицание творения. Несмотря на то, что бытие и соответствующие совершенства творений аналогичны божественным, само по себе творение есть ничто. Множественное творение необходимо отрицать, тем самым отрицая отрицание и для описания диалектических отношений между Творцом и творением, Экхарт использует именно аналогию, чтобы сохранить несущностное тождество, при непреодолимом разрыве между ними.

6. Унивокация

Если аналогия описывает диалектические отношения между Творцом и творением, то унивокация описывает диалектические отношения между человеком и Богом. Это обусловлено тем, что между человеком и Богом иные отношения, чем между Богом и творением. Аналогия описывает отношения, при которых сотворенное отличается по своей природе от Творца, что создает сущностную нетождественность между ними.

Отношения между человеком и Богом иные, так как человек обладает интеллектом причастным к божественному интеллекту. То есть человеческий интеллект имеет сущностное тождество с интеллектом Бога. Отношения, при которых сущность передается во всем совершенстве, описывает унивокация. В «Толковании на Евангелие от Иоанна» Экхарт писал: «Единство приписывается Отцу. Но каждое наше желание и его осуществление должно быть объединено с Богом, и каждое слияние осуществляется исключительно по причине единства, так же как отбеливание осуществляется исключительно по причине существования белизны. Поэтому когда он говорит: «Покажи нам Отца и этого достаточно», он просит нас обрести единство с Богом и этого будет достаточно» [Meister Eckhart, 1986. P. 182].

Экхарт разрабатывает унивокацию в контексте соотношения праведника и Праведности [Mojsisch, 2001]. Экхарт полагал, что Праведность и праведник тождественны по своей природе. Праведность есть Бог, а праведник есть человек единый с Богом. Бог рождается в праведном, а праведный рождается в Боге. Несмотря на сущностное тождество, праведник и Праведность остаются инаковыми. Но праведник порождаемый праведностью, пребывает в Праведности, иначе он не был бы праведником. В этой диалектике унивокативных отношений праведник тождественен Праведности, но отличен от нее как ипостась. При этом праведник рождается Праведностью, а не творится ею. Рожденное имеет ту же природу во всем совершенстве, что и рождающее. Сотворенное отличается по своей сущности от Творца, то есть творение стоит ниже Творца и зависит от него. Праведник, рождаясь Праведностью равен ей. Процесс рождения пребывает вне времени, в отличие от временного творения. Родившись, праведник продолжает рождаться, так как праведник есть то, что он есть в Праведности, а Праведность пребывает вне временности. Вне временности не может быть сущностного различия, как во временных отношениях между Творцом и творением. Поэтому для описания диалектических отношений между

творцом и творением используется аналогия, а для описания диалектических отношений между праведником и Праведностью используется унивокация.

В человеке рождение и творение пересекаются. С одной стороны человек пребывает во временном творении. С другой стороны в глубине души человек есть праведник, в котором пребывает нетварная Праведность. Находясь в Праведности, праведник еще не рожден и он не есть рожденная праведность, а есть сама не рожденная Праведность. Это предсуществование праведника в Праведности, наделяет человека нетварной природой, создавая диалектику тварности и нетварности. Подобно не рожденной Праведности, праведный есть начало без начала, обладающее природой не рожденной Праведности. Не рожденная Праведность есть рождающая Праведность. Не рожденная Праведность рождает праведность рожденную. Рожденная праведность в не рожденной Праведности есть не рожденная Праведность, так как рожденная праведность в своем начале есть рождающая Праведность. Поэтому праведность рождаясь в праведном, есть не рожденная Праведность. Праведность пребывая в праведнике, пребывает вне его. Праведность в праведнике есть свет. Праведник «в себе» пребывает во тьме и есть темный праведник, но в нем продолжает сиять свет, приглушенный тьмой сотворения. Праведнику необходимо отрешиться от всего сотворенного и самого себя, обратившись через основание души к Праведности, чтобы стать праведником «как таковым», единым с не рожденной Праведностью.

В «Толковании на книгу Бытия» Экхарт писал: «И был истинный порядок, о котором говорится в Еккл.12: «Бог сотворил человека правым». А выше в первой главе говорится: «Дух Божий», то есть сияние мысли и разума, «носился над водою», иначе говоря, над страстями, где обретаются благо и зло. «Однако, увлекшись прелестью» зримых сущностей, «человек обрек себя на необходимость вкушать скверную пищу», и в «некоторых разновидностях своей пищи» он уподобился скоту, согласно слову псалма: «Человек, который в чести и неразумен, уравнился с бессмысленными

животными и уподобился им». Но в исходном состоянии «у него была свобода услаждаться» духовной «трапезой», «блаженствуя в покое и мире», по слову второй главы: «От всякого дерева в рае ты будешь есть», — сие о духовных вещах, — «а от дерева познания добра и зла не ешь от него», — сие о зримых вещах, в каковых обретается благо и зло» [Майстер Экхарт, 2001. С. 133]. Таким образом, Экхарт создает диалектику темного праведника и праведника «как такового». Темный праведник отделен от Праведности и не может познать себя в Праведности до тех пор, пока не откажется от творения и самого себя. Но в нем уже сияет свет Праведности, так как в нем пребывает рожденная праведность, которая в своем начале есть рождающая Праведность. Поэтому отрешившись от чувственного, темный праведник становится праведником «как таковым» единым с не рожденной Праведностью.

7. Рождение Сына Божия в душе

Завершением диалектики унивокативных отношений становится рождение Бога в душе человека. Эта концепция является развитием диалектических отношений праведника и Праведности, где праведник есть Бог-Сын, а Праведность есть Бог-Отец. Рождение Сына Божия в человеке и становление Сыном Божиим преодолевает разрыв между Богом и человеком при сохранении индивидуальности человека, как ипостаси. Это становится возможно, поскольку диалектика бытия и интеллекта привела к разделению на аналогию (не сущностное тождество через бытие) и унивокацию (сущностное тождество через интеллект), тем самым изменив томистскую метафизику. Фома Аквинский утверждал, что разрыв между человеческим интеллектом и божественным интеллектом непреодолим. Только божественный интеллект может созерцать божественное бытие, так как он сам есть божественная сущность. Человеческое бытие отличается от божественной сущности и поэтому сам человек не может познать божественное бытие без божественной благодати. Экхарт противопоставляет

в Боге бытие и интеллект, тем самым отождествив его с интеллектом и Ничто. Человеческому интеллекту необходимо очиститься от всего тварного, чтобы стать единым с божественным интеллектом. Эта связь унивокативна, то есть происходит сущностное слияние при индивидуальной различимости или рождение Сына Божия в человеке.

Учение о рождение Сына Божия в душе человека воплощает идею единения человеческой души с Богом. Эта связь человека с Богом возможна, поскольку человек в своей душе имеет скрытую часть нетварной природы или интеллект, через который Сын Божий рождается в человеке. Конечно, человеческий интеллект и божественный отличаются друг от друга, но также они связаны через процесс рождения. При этом Бог рождает Сына в человеке как равного себе, то есть процесс рождения вневременный и рождающийся Сын не стоит ниже Отца подобно творению. Поэтому Бог, рождая Сына в человеке, делает его своим единокровным Сыном без различия. Человеку необходимо отделить себя от всего тварного, чему присуща временность и различность, чтобы осознать свою единокровность Сыну Божию. Человеку необходимо уподобить свою душу Богу, чтобы через божественную благодать раскрыть в себе образ Божий. Поскольку наша душа подобна образу Божьему, а внутренняя жизнь Бога включает в себя непрерывное рождение Сына, это означает, что Отец непрерывно рождает Сына внутри нас. Тем самым Экхарт развивает томистское учение о благодати, где роль человека в рождении Сына Божия в своей душе пассивна.

В учении Экхарта процесс единения человека с Богом диалектичен. Рождение Сына Божия непосредственно связано с прорывом души к Богу. Если роль человека в обретении благодати и рождении Сына Божия пассивна, то в прорыве души к Богу необходимо активно соучаствовать в единении. Экхарт совмещает в своем учении обе позиции, выстраивая диалектические отношения с Богом через пассивность и активность человека. В латинских работах Экхарт не разрабатывает понятие «прорыв»

(Durchbruch). Тем не менее, идея недостаточности божественной благодати и необходимость соучастия в единении присутствует уже в латинских текстах. Через рождение человек становится Сыном, а через прорыв совершает мистический союз с Отцом. Этот диалектически связанный процесс основывается на отрешенности. Чтобы произошло рождение душе необходимо стать «девственной», то есть свободной от творения. Это состояние души необходимо для того чтобы душа могла стать «плодотворной» и обрести союз с Отцом [Caruto, 1978. P. 223]. Таким образом, Экхарт разрабатывает особые отношения с Богом посредством диалектики, где роль человека в мистическом союзе с Богом одновременно пассивна и активна, тем самым отступив от томистского учения о благодати.

8. Вывод к главе

Экхарт последовательно развивает диалектику в латинских сочинениях. Диалектически понимаемые взаимоотношения бытия и интеллекта в Боге становятся началом развития последующих диалектических парадоксов. Бытие и интеллект оказываются одновременно тождественными друг другу, но также различными. Бог есть не бытие, а интеллект и не именуемое Ничто. Однако Экхарт не отказывает Богу в бытии, которым ограничено именование, тем самым создавая диалектику именованного и отрицания имен посредством отрицания отрицания. На основании этого понимания Бога развивается диалектическая связь между Богом и творением. Они соотносятся как «единое» и «многое», через диалектику подобного и неподобного, различного и неразличимого, воплощаясь в истечении божественного бытия к не обладающему своим бытием творению, существуя аналогично божественному существованию. Поэтому эту связь описывает аналогия, которая сохраняет сущностное различие при не сущностном тождестве.

Иные отношения между человеком и Богом, поскольку они взаимодействуют через интеллект. Эти отношения описывает унивокация,

которая разрабатывается через диалектику Праведника рождающегося от Праведности, где Праведник тождествен Праведности, но отличен от нее как ипостась. Тем самым Экхарт наделяет человека нетварной природой, создавая диалектику тварности и нетварности, что порождает диалектику темного праведника и праведника «как такового». Если праведник «как таковой» познает себя в Праведности, то в темном праведнике свет праведности приглушен творением, которое должно привести человека к Богу, через освобождение от него, что создает диалектические отношения между человеком и творением. Освобождение от творения становится основанием для диалектики пассивной и активной роли человека во взаимоотношениях с Богом. Душе необходимо стать «девственной» освободившись от тварного, чтобы через интеллект мог родиться Сын Божий, но также душе необходимо стать «плодотворной», тем самым вступив в союз с Богом.

Глава 2. Роль диалектики в учении Мейстера Экхарта

1. Введение к главе

Бернард МакГинн в своей статье «Бог за пределами Бога: богословие и мистицизм в мысли Мейстера Экхарта», понимал диалектику как способ говорить о трансцендентном Боге [McGinn, 1981]. Им был проведен анализ языка в немецких проповедях Экхарта, и ему удалось показать, что весь язык Экхарта пронизан диалектическими парадоксами. Эта диалектика, по мнению МакГинна, необходима Экхарту для того, чтобы расширить границы языка до возможности говорить о Боге за пределами Бога. МакГинн критиковал Джеймс Филлер в своей работе «Восхождение во тьму: диалектика союза с богом у Майстера Экхарта». Филлер утверждал, что МакГинн неправильно понимает роль диалектики в учении Экхарта, сводя ее только к предикации [Филлер, 2014]. Для Филлера диалектика есть не столько способ говорить о Боге, а скорее способ размышлять. То есть диалектика необходима для того, чтобы возвести интеллект через противоположенные суждения к Богу и познать его. Эта концептуализация действительно расширяет и углубляет понимание диалектики в учении Экхарта. Однако Филлер ошибается, противопоставляя диалектику как способ говорить и способ мышления, что связано с неправильным пониманием интерпретации МакГинна.

В своей статье МакГинн отмечал, что диалектика Экхарта скорее предполагает о том, что лежит за пределами речи, чем говорит об этом. То есть диалектика не есть только способ говорить о невыразимом Боге. Она также является способом указания за пределы человеческого языка и интеллекта. Тем не менее, МакГинн не развил указующую роль диалектики, так же как и Филлер, исследовавший только познавательную роль диалектики. Между тем указующая и познавательная роли диалектики не противоречат друг другу. Кроме этого в учении Экхарта диалектика выполняет связующую роль, что не было выявлено Филлером и МакГинном,

так как в своих исследованиях они опирались, прежде всего, на немецкие проповеди Экхарта, а не на латинские сочинения. В немецких проповедях, так же как в латинских сочинениях диалектика получает последовательное развитие. Диалектика Экхарта связывает Бога, человека и творения. Но в проповедях эта связь оказывается еще более глубокой, чем в схоластических работах, поскольку немецкий язык позволил Экхарту преодолеть схоластические и академические рамки, ограничивавшие его мысль. Тем самым Экхарт отступил еще дальше от ортодоксального томизма, обратившись к немецкой духовности.

2. Указующая роль диалектики

После завершения второго парижского магистериума Экхарт направляется в Страсбург (1313 г.), где ему предстояло проповедовать среди монахинь и препятствовать распространению ересей. В это время, многие женские монастыри были связаны с движением бегинок, представлявшим собой уникальный феномен средневековой духовности, основанный на апостольском идеале нищеты и жесточайшей аскезы. Бегинок объединяла духовность, выливавшаяся в переживание «опыта внутренней, непосредственной встречи человека с основополагающей для него и всего сущего божественной бесконечностью» [Гуревич, 2000. С. 20–21]. Некоторые из них писали свои уникальные духовные сочинения, отличавшиеся от традиционных богословских работ использованием народного языка и светского стиля выражения собственного религиозного опыта. В своих проповедях, Экхарту было необходимо наставлять мистически настроенных женщин, осмысляя проблемы волновавшие их. Для этого он использовал немецкий язык, а также свои схоластические идеи и методы. Латинские сочинения стали основой для немецких проповедей. Диалектические отношения между Богом, творением и человеком развиваемые в латинских трактатах получают свое завершение в проповедуемом Экхартом учении на немецком языке.

Развивая диалектику в немецких проповедях Экхарт еще больше отступает от ортодоксального томизма, несмотря на то, что влияние Фомы Аквинского на его метафизику сохраняется. Будучи схоластом, он оказался «далек от ее системы рациональной аргументации, позволяя себе свободное, творческое, индивидуальное философствование» [Гучинская, 2001. С. 135]. В его учении «на первое место встают уже не те или иные рациональные и рассудочные аргументы, а личный религиозный опыт, опыт интуитивного познания Бога, открывающийся в *unio mystica*, мистическом, тайном, данном в Откровении, единении с Божеством» [Шилов, 2007. С. 83]. Но вместе с тем, Экхарт использует диалектику и метафизику своих схоластических работ, развивая мистические идеи близкие бегинкам на немецком языке. Поэтому мы также можем интерпретировать учение Экхарта как феномен «пересаживания схоластической спекуляции на почву немецкого языка и немецкой культуры» [Михайлов, 2009. С. 496]. Немецкий язык привнес в учение Экхарта аллегоричность и метафоричность, что сблизило его с женской мистикой. Тем не менее, Экхарт был оригинальным мыслителем. Используемые им образы в немецких проповедях отличались от характерных для средневековых мистиков чувственных описаний экстаза.

В отличие от сочинений бегиннок, Экхарт не использовал образы поющих птиц, расцветающих цветов, романтических отношений и прочих картин придворной любовной литературы. Экхарт использовал метафоры, которые передавали ощущение вне-человеческой невообразимой необъятности. Так, он часто описывал душу стоящей перед безграничным Богом, используя образы пустыни, океана и бездны. Экхарт говорил: «Я скажу другое и скажу более сложное: кто хочет пребывать непосредственно в наготе этого естества, тому нужно выйти из всего, ему лично присущего, так, чтобы человеку, который находится по ту сторону моря и которого он никогда не видел в глаза, искренне желать такого же блага, как человеку, который при нем и является его доверенным другом» [Майстер Экхарт, 2010.

С. 103]. Склонность Экхарта к парадоксальным изображениям раздвигала границы человеческого языка и воображения до возможности указать на то, что находится за пределами нашей речи. Все что он говорит, опровергает сказанное ранее. Эта сложность была неизбежным недостатком человеческого языка. Когда речь идет о единении Бога и души, только негативный и диалектичный по своей сути язык мог передать мистическую связь между ними. Так, освобождающаяся от времени и пространства душа испытывает в Боге широту без шири, безбрежное пространство невообразимое человеком.

Таким образом, чтобы говорить о Боге, Экхарту необходимо было использовать диалектические парадоксы, указывая на то, что находится за пределами человеческой речи. Для этого ему пришлось применить всю свою схоластическую ученость и риторическое мастерство проповедника, говоря о Боге посредством диалектичности немецкого языка. М. Ю. Реутин отмечал, что Экхарт использовал суффикс *-heit* для образования абстрактных понятий. Добавив суффикс *-heit* к слову «Бог» (*Got*), Экхарт получил слово «Божество» (*Gottheit*), указав на божественный интеллект, превосходящий самого «Бога» (*Got*) [Реутин, 2011. С. 206]. Тем самым Экхарт посредством диалектики развивал идею разделения на «Бога» и «Божества» Мехтильды Магдебургской [Hollywood, 1996]. Он говорил: «Посему умоляю я Бога, да сделает Он меня свободным от «Бога», ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога как начало творений. Ведь в той самой сущности Божьей, где Бог - над бытием и выше различий, там был я собою, там я хотел себя самого и признавал сам себя как Творца себя, этого человека» [Майстер Экхарт, 2010. С. 178]. Чтобы указать на сущность Бога, мы должны отказаться от того, чтобы говорить о Боге. О «Боге» мы можем говорить, приписывая ему имена и называя его истинным, благим, справедливым и т.д. Это возможно, так как именем «Бог» называют того, кто создал тварный мир и диалектическую связь между ними описывает аналогия, но сущность Бога

или «Божество» остается скрытой. «Божество» обозначает Бога самого по себе, вне его связи с творением. Наше представление о «Боге» не позволяет указать на сущность Бога. Поэтому, чтобы указать на Бога необходимо освободиться от «Бога».

Посредством диалектики «Бога» и «Божества» Экхарт решает одну из наиболее важных проблем христианского вероучения: проблему единства и троичности Бога. Если в томизме полагалось, что «Единство» есть одно из имен Бога, то Экхарт соотносит «Единство» с «Божеством», которое лежит в основании «Бога» или «Троицы». «Единство» в учении Экхарта не есть имя, так как «Единство» скрыто и не именуемо, в отличие от именуемой и различимой на ипостаси Троицы, открывающейся как истина всем верующим христианам. В проповедях Экхарт развивает разработанную в латинских сочинениях концепцию отрицания отрицания и диалектику «единого» и «многого». Чтобы указать на «единое» необходимо отрицание отрицательности присущей «многому». Тем самым, нам необходимо отрицать отрицание внутри Троицы, то есть необходимо отрицать отрицательность каждой ипостаси относительно другой ипостаси, чтобы указать на таинственное и непостижимое «Божество». Поскольку Троица множественна, ей присуща бытийность и соответственно развитие, в отличие от непроявленного и вневременного «Божества», которое можно соотнести с интеллектом, разработанным Экхартом в латинских трактатах. Таким образом, диалектика Экхарта преодолевает границы языка, чтобы указать на божественную сущность или «Божество». Его не останавливает невыразимость божественной природы, то есть неспособность человеческой речи говорить о Боге и даже невыразимости Бога, так как в утверждении, что Бог невыразим, о нем уже что-то говорится из-за чего возникает противоречие [McGinn, 1981. P. 11]. Диалектика Экхарта разработанная в латинских сочинениях примененная для развития идеи разделения на «Бога»

и «Божество» Мехтильды Магдебургской, позволяет указать на Бога за пределами «Бога».

3. Познавательная роль диалектики

Диалектика «Бога» и «Божества», становится основой для разработки идеи «искорки» и мистического союза с Богом. Если «Божество» есть скрытая и невыразимая сущность Бога, то «искорка» есть скрытая сущность человеческой души. При этом отношения между «Божеством» и «искоркой» являются развитием диалектических отношений между человеческим интеллектом и божественным интеллектом, разработанных в латинских сочинениях. «Искорка» представляет собой нетварную природу человеческой души, сокрытую тьмой творения. Через «искорку» человек причастен к божественной природе, то есть в своем основании души человек един с основанием Бога, при этом человек и Бог различимы как личности. Все, что Экхарт говорит о «Божестве» мы можем сказать об «искорке». Она есть, как и «Божество», абсолютное неразличимое единство о котором мы ничего не можем сказать, так как по своей природе «искорка» есть Ничто. «Искорка» и «Божество» пребывают во вневременном вечном единстве. Поэтому душа не должна стремиться к единству с Богом. В своем основании она уже пребывает в неразличимости с основанием Бога. Это диалектическая связь, при которой человек с одной стороны различим с Богом, но с другой стороны в глубине души пребывает в единстве с ним, становится метафизическим основанием для мистического союза с Богом.

Экхарт посредством диалектики развивает мистические и аскетические идеи бегинок. Но вместе с тем, он критикует это движение, значительно изменив и дополнив многие представления женского движения. Бегинки полагали, что необходимо вести молитвенный и добродетельный образ жизни, чтобы достичь любовных отношений с Богом. Более радикальные представительницы этого движения странствовали и вели нищенствующую жизнь подобно первым христианам, при этом прибегая к жесточайшим

аскетическим практикам для умерщвления своей плоти. Эта атмосфера духовной жизни, царящая среди бегинок, отличалась простотой и доступностью религиозного служения вне церковных институтов, что придало массовую популярность этому движению среди средневековых женщин. Мистические идеи, противоречащие церковному учению, разрабатывала Маргарита Поретанская в своей книге «Зерцало простых душ» [Jorritsma, 2014]. Она писала о том, что душа испытывает божественную любовь, когда достигает состояния полного погружения в себя и слияния с Богом. Для получения божественной любви душа должна отречься от тварного тела и заменить свою независимую волю волей Бога. Конечной целью этого самоотречения является достижение состояния небытия, когда душа ничего не желает кроме как отдать себя в совершенной любви Богу. Маргарита называет это состояние небытия «темной ночью», и тот, кто обретает его, становится ослеплен светом божественного знания, смотря на все через взгляд Бога.

Маргарита настаивает исключительно на любви между душой и Богом, отвергая посредничество Церкви, которая строит отношения с Богом не на любви, а на страхе. Но путь, основанный на страхе, может привести душу только к рабству, тогда как настоящая свобода наступает благодаря тому, что мы делаем что-то из веры и любви. Связывая «страх» с «рабством», она приравнивает свою концепцию божественной любви к «настоящей свободе». Маргарита разграничивает духовность и церковную идеологию, противопоставляя свое мистическое учение, основанное на свободе, учению Церкви, построенному на страхе и индивидуальном спасении, неспособном привести душу к божественной любви. Маргарита утверждает, что намеренно искать спасения, значит удовлетворить человеческую волю, существующую независимо от воли Бога. Кроме того, свободная душа не стремится избежать мучений ада и не стремится попасть в рай, так как стремление к спасению является препятствием к духовному совершенству.

Маргарита, также отвергает идеал благочестия, то есть необходимость совершать добродетельные поступки направляющие душу к спасению. Независимая воля, на какие бы благие дела не была направлена, она всегда будет препятствием для божественной любви. Однако душа, уничтожившая собственную волю, всегда будет исходить из божественной любви, поступая согласно добродетельной по своей природе воле Бога. Маргарита писала: «Уничтоженная душа благодаря своей вере обладает настолько большим пониманием внутри себя и занята собой, что вера наделяет ее силой Отца, мудростью Сына и добродетелью Святого Духа ... таким образом, она прощается и спасается без каких-либо добрых дел» [Marguerite Porete, 1993. P. 89].

Экхарт развивает в своих немецких проповедях мистические идеи Маргариты Поретанской посредством концепции отрешенности. Во-первых, Экхарт, так же как и Маргарита, говорит о том, что нет необходимости в молитвах и церковных обрядах, для того, чтобы прийти к мистическому слиянию с Богом. Прежде всего, человек должен быть отрешен, то есть ничего не желать, а молитва нечто вопрошает у Бога. Также Экхарт отмечал, что нет строгой необходимости для того, чтобы исповедоваться в церкви, поскольку подлинная исповедь есть исповедь непосредственно перед самим Богом в глубине души. Во-вторых, «отрешенность» в учении Экхарта во многом схожа с концепцией «темной ночи» Маргариты. Экхарт утверждал, что человек должен быть свободен от всего тварного. Душа не должна желать познать тварные вещи, так как, стремясь познать их через органы чувств, она отдаляется от их подлинного познания. Только в Боге открывается подлинная суть вещей, а для этого душе необходимо перестать желать и познавать. Тем самым Экхарт диалектически развивает идею Маргариты. В-третьих, Экхарт вслед за Маргаритой утверждает необходимость отказа от собственной воли. Однако он говорил в своей проповеди «Блаженны нищие духом, ибо тех есть Царство Небесное» о том,

что нищие духом есть те, кто ничего не желают, не знают и не имеют. То есть человек должен в своей душе отказаться не только от собственной воли, добродетели и любви, но даже отказаться от исполнения божественной воли и самого Бога.

Экхарт полагает, что высшая добродетель есть отрешенность, а не любовь. Среди средневековых мистиков и бегинок высшей добродетелью считалась любовь, так как через нее душа обретает союз с Богом. Этой позиции придерживались Маргарита Поретанская и Мехтильда Магдебургская. Но Экхарт полагал, что отрешенность должна быть превыше любви, но он не отрицал любовь. Он говорил: «Познание освобождает от пут, ибо познание лучше любви; впрочем, лучше два, чем одно, - познание в себя включает любовь. ... Любовь пробуждает влечение, стремление, а познание не добавит ни единого домысла, нет же: оно развяжется, освободится от пут и устремится вперед и коснется Бога в Его нагоде и схватит Его в Его бытии» [Майстер Экхарт, 2010. С. 176]. Но также он говорит: «мы скажем, что блаженство заключено не в познании и не в любви, но в душе есть нечто такое, из чего исходят познание и любовь» [Там же. С. 149]. Тем самым Экхарт развивает мистическое познание посредством диалектики [Филлер, 2014]. Душа желающая обрести союз Бога должна отказаться от своего желания и воли, чтобы обрести любовь, но «Любовь» только одно из имен Бога, а сам Бог не именуем и его сущность необходимо познавать через интеллект, тем самым обрета и любовь. Однако человек должен ничего не знать, чтобы познать основание Бога, поскольку осознавая Бога в себе, человек отделит себя от основания Бога. Не зная Бога в себе, человек сможет его обрести. Но чтобы обрести Бога, человек не должен ничего в себе иметь, даже самого Бога.

4. Связующая роль диалектики

Диалектика связующая Бога, человека и творение между собой в единую метафизику была разработана в латинских сочинениях Экхарта и

получила свое завершение в немецких проповедях. Несмотря на то, что Экхарт опирается на идеи томизма, неоплатонизма и бегинок, необходимо отрицать компилятивность работ Экхарта. Его мысль оригинальна, а между его латинскими трактатами и немецкими проповедями есть прямая связь, образуемая диалектикой и метафизикой. Экхарт посредством диалектики развивает, а затем преодолевает томистскую метафизику, создавая новую метафизику, где образуется диалектическая связь между Богом и творением, Богом и человеком, человеком и творением. Эта новая метафизика, элементы которой связаны посредством диалектики, становится основанием для развития мистических идей. Экхарт развивает идеи бегинок, но вместе с тем он преодолевает их взгляды посредством своей диалектики и метафизики. В первую очередь критике подвергается концепция любовного союза между Богом и человеком, так как эта связь была недостаточно объективна и не имела под собой необходимого основания. Однако в латинских сочинениях с помощью диалектики Экхарту удалось установить объективные связи в метафизике, тем самым создав основание для мистического единства.

Диалектика и идея разделения на «Бога» и «Божество» Мехтильды Магдебургской, позволила Экхарту указать на Бога за пределами нашего языка. Но здесь также можно проследить влияние метафизики из латинских работ на немецкие проповеди. Между диалектикой «Бога» и «Божества», а также диалектикой «Бытия» и «Интеллекта» необходимо провести тождество. Как из диалектики «Бытия» и «Интеллекта» исходит диалектическая связь между Богом, творением и человеком, так и из диалектики «Бога» и «Божества» происходит диалектическое развитие до творения и человека. «Бог» существует только во взаимодействии с человеком и творением. Поэтому его можно именовать, так же как «Бытие», которым ограничено именование Бога. «Интеллект» и «Божество» возможно отождествить, но в более радикальных проповедях Экхарта «Божество» понимается как совершенное единство, превосходящее даже познание. Тем

не менее, оба понятия обозначают скрытую сущность Бога, находящуюся вовне взаимодействия с человеком и творением. При этом через человеческий интеллект (латинские сочинения) или искорку (немецкие проповеди), находящиеся в глубине души, человек причастен сущности Бога, так как человеческий интеллект и божественный интеллект или искорка и Божество, образуют сущностное единство между человеком и Богом, сохраняя ипостасное различие.

Связь между Богом и творением не получает необходимого рассмотрения в немецких проповедях. Это связано с тем, что для Экхарта как мистика важнее установить связь между человеком и Богом, чем между Богом и творением. Однако Экхарт говорит о творении в проповедях тоже, что и в латинских сочинениях. Творения не имеют своего бытия, но берут бытие от Бога. Экхарт говорил: «Все творения суть чистое ничто. Я не скажу, что они малоценны или вообще являются чем-то, они - чистое ничто; что не имеет бытия, то и есть ничто. Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божьем. И если Бог отвернется хотя бы на единый миг от вещей, они превратятся в ничто» [Майстер Экхарт, 2010. С. 98]. Тем самым Экхарт устанавливает зависимость творения от своего Творца через бытие. При этом «Божество» ни как не взаимодействует с творением, а бытие дает «Бог». Из Бога бытие истекает, но сам по себе он не есть бытие. Бог и творение обладают одним бытием и сохраняют непреодолимое различие между собой. Таким образом, диалектика имманентности и трансцендентности между Богом и творением основывается на диалектике «Бога» и «Божества», то есть на диалектике внутри божественной природы [McGinn, 1981. P. 14].

Диалектика «Бога» и «Божества» порождает диалектическую связь между человеком и Богом. Если в латинских сочинениях диалектическая связь устанавливалась через интеллектуальное познание Бога, то в немецких проповедях эта связь более глубокая. Божественный интеллект и

человеческий интеллект, имеющие сущностное тождество, но различающиеся как ипостаси, заменяются на Божество и искорку, отношения между которыми так же унивокативны. В проповедях Экхарта получает развитие идея прорыва (Durchbruch). Через прорыв человек не обретает «Бога», а возвращается во вневременное единство основания своей души (искорка) и основания Бога (Божество). Экхарт говорил: «прорыв благородней его истечения, - и это верно. Когда я из Бога истек, все вещи сказали: Бог есть, но это не могло меня сделать блаженным, ведь тогда я осознал себя как творение. В прорыве же, когда я стою опустошенным от своей собственной воли, от воли Божьей, всех Его дел, да и от Самого Бога, я выше всяких творений, и я - не Бог и не тварь, а то, чем я был и чем я должен оставаться теперь и всегда. Здесь я переживаю некий подъем, который меня вознесет выше всех ангелов. И в этом подъеме я получаю такое богатство, что мне не достаточно Бога со всем, что Его делает «Богом», вкупе со всеми Его деяниями Божьими, потому что в оном прорыве я обретаю то, что я и Бог - это одно» [Майстер Экхарт, 2010. С. 178].

Связь через прорыв более глубокая, чем любовные отношения бегинок с Богом. Так как любовные отношения являются союзом души с «Богом», которого не было бы, если не было человека и творения, а прорыв есть возвращение во вневременное единство основания души и основания Бога. Это возвращение происходит посредством отрешенности, когда человек отказывается от того, чтобы желать, знать и иметь. Но Экхарт критикует созерцательный и бездеятельный образ жизни. Человеку необходимо быть деятельным, иначе прорыв невозможен, но также человек должен быть отрешен от деятельности, чтобы стать нищим духом. В проповеди «Мария и Марфа» Экхарт создает диалектику деятельности и бездеятельности. Он осуждает созерцательный образ жизни Марии. Человеку необходимо отрешиться от всех вещей, но не покидать их, как это делала Марфа. То есть внешний человек должен быть деятельным, а внутренний бездеятельным,

подобно активному «Богу» и пассивному «Божеству». Отрешившемуся от творения человеку и познавшему вещи в их основании, нужно иметь глубокую связь с творением, чтобы творение не могло отвлечь человека от вечного пребывания в основании Бога. Тем самым душа, посредством диалектических отношений с творением и Богом совершает прорыв, возвращаясь в единство божественной природы.

5. Вывод к главе

Диалектика выполняет указующую, познавательную и связующую роль в учении Экхарта. При этом роли диалектики не противоречат друг другу, а взаимосвязаны между собой. Эта взаимосвязь обусловлена тем, что диалектика пронизывает всю философию Экхарта, а не только мышление или язык. Необходимо отвергнуть разделение и противопоставление диалектики Экхарта как способа говорить и как способа познавать. Диалектику как способ говорить, нужно заменить указующей ролью диалектики, тем самым устранив противоречие, поскольку из указания на основание Бога следует путь его познания. Экхарт развивает диалектику «Бога» и «Божества», тем самым показывая, что множественный «Бог» или Троица порождается нашим несовершенным языком, неспособным охватить божественное единство. Через диалектические парадоксы необходимо выйти за пределы языка и указать на то, что лежит за «Богом», то есть на «Божество» или основание Бога. Поэтому, чтобы указать на основание Бога необходимо отказаться от «Бога». Из диалектики «Бога» и «Божества» следует диалектический способ познания. Указав на основание Бога, как на абсолютное единое Ничто, которому мы не можем приписать предикаты подобно «Богу», становится возможно подлинное богопознание.

Основание души человека уже имеет единство с основанием Бога. Но душе необходимо уподобиться Богу, пройдя диалектические противопоставления, чтобы вернуться в это единство. Душа желающая обрести Бога должна отказаться от этого желания, чтобы познать Бога. Но

необходимо отказаться также и от познания, чтобы обрести Бога. Тем не менее, в душе не должно быть места, чтобы Бог не смог в ней поселиться, так как человек не должен иметь в своей душе Бога, чтобы быть единым с Богом. В основании указующей и познавательной роли диалектики лежит связующая роль диалектики, иначе отрицание «Бога», привело бы к атеизму, а не к его указанию и познанию. Кроме этого диалектика связывает метафизику Экхарта, тем самым устанавливая объективные связи между Богом, человеком и творением. Если Бог и человек имеют сущностное единство при ипостасной различимости, то Бог и творение имеют одно бытие, при этом основание Бога не есть бытие, но бытие из него проистекает. «Божество» совершенно отлично от творения и внутренний человек подобно «Божеству» должен быть отрешен от творения, познавая его подлинную суть в основании Бога. Но внешний человек должен быть деятельным, так же как и «Бог», иначе душа не сможет совершить прорыв и возвратиться в божественное единство.

Заключение

Экхарт был диалектиком. В «Парижских вопросах», «Толковании на Экклезиаст», «Толковании на Евангелие от Иоанна», «Толковании на книгу Бытия», а затем в немецких проповедях он последовательно развивает диалектику, которая становится основанием для его метафизики. Диалектика необходима Экхарту для того, чтобы установить связи между Богом и творением, Богом и человеком, творением и человеком. Для этого он полагает диалектику в природу Бога, из которой проистекают диалектические связи с творением и человеком. Бог есть не бытие, а интеллект. Но будучи причиной своего бытия и всего сущего, он имеет свое бытие и все сущее в себе. Творение не обладает своим бытием, но берет бытие от Бога. Поскольку Бог не есть бытие, он различим с творением. Но будучи источником бытия, имеет сущность творений в себе. Иные отношения между Богом и человеком, так как человек обладает интеллектом (искорка) причастным божественному интеллекту (Божество). Связь через интеллект более глубокая, поскольку интеллект лежит в основании Бога и человека. Эта связь раскрывается через Рождение Сына Божия в душе, когда человек пребывая во времени, имеет вневременную связь Богом. Человеку необходимо освободиться от творения (отрешенность), чтобы через интеллект мог родиться Сын Божий и тем самым человек познал сущность вещей в Боге. Но при этом душа должна сама вступить в союз с Богом (прорыв), обретя подлинное единство с Богом.

Таким образом, диалектика выполняет в учении Экхарта связующую, указующую и познавательную роль. При этом указующая и познавательная роль не противоречат друг другу. Если бы диалектика в учении Экхарта была способом говорить о трансцендентном Боге, то познавательная роль действительно противоречила ей, так как душа познающая Бога, преодолевает способность предикации. Однако диалектика не приписывает имена Богу. Экхарт использует катафатику и апофатику, чтобы говорить о

Боге, но говорит он не об основании Бога, а приписывает имена только бытию Бога. Диалектика необходима для того, чтобы преодолеть представления о Боге и затем указать на него. Из указания на скрытое основание Бога следует мистическое познание. То есть из указующей роли диалектики следует познавательная роль диалектики. Посредством диалектики человек возвращается в божественное единство. Это возможно, так как между человеком и Богом уже есть скрытая связь через диалектику, иначе разрыв между ними был бы непреодолим. Диалектика связывает метафизику Экхарта, то есть устанавливает связи между Богом, человеком и творением. Тем самым становится возможным мистическое единение с Богом, которое обосновано метафизикой Экхарта.

В рамках томизма установить тесную связь между человеком и Богом было невозможно, так как Бог понимался как бытие, о котором можно было только говорить посредством аналогии. При этом человек и Бог могли взаимодействовать через благодать, но мистического единства они достичь не могли. Экхарту было необходимо установить более тесную связь между человеком и Богом. Поэтому он последовательно развивал диалектику в своих латинских сочинениях, тем самым отступив от ортодоксального томизма. Однако схоластические рамки, как и академическая среда, ограничивали мысль Экхарта. Проповедуя в женских монастырях, Экхарту удалось закончить метафизику, построенную посредством диалектики и обосновать мистическое единение с Богом. Чувственно-эмоциональная связь человека с Богом, развиваемая среди бегинок, отвергалась Экхартом. Мистический опыт бегинок был не обоснован с богословской и философской точки зрения. Поэтому он мог ввести в заблуждение и представлял опасность. Бегинки переживавшие экстаз с образно представляемым ими Богом ошибались с точки зрения Экхарта. Но вместе с тем, он диалектически развил многие их идеи, тем самым отойдя еще дальше от ортодоксального томизма. В стремлении достичь единства с Богом, Экхарт синтезировал

схоластику и немецкую народную духовность, разработав оригинальное философское учение, где диалектика выполняет указующую, познавательную и связующую роль.

Список литературы

1. Булычев И. И. Майстер Экхарт как представитель средневековой религиозно-философской мысли // Вестник ТГУ. – 2003. – №4. – С. 30–36.
2. Гуревич Р. В. Христианская традиция и исторические предпосылки развития немецкой мистики XIII века // Исследования по зарубежной истории. – Смоленск: СГПУ, 2000. – С. 255–262.
3. Гучинская Н. О. Мистическое богословие Майстера Экхарта // Начало. Журнал института богословия и философии. – 2001. – № 11. – С. 132–147.
4. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. – 416 с.
5. Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / пер. с фр. Г. В. Вдовиной // Богословские труды. – 2003. – № 38. – С. 147–236.
6. Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер., вступ. ст. и коммент. М. Ю. Реутина. – М.–СПб: Университетская книга, 2001. – 432 с.
7. Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди / Изд. подг. М. Ю. Реутин. – М.: Наука, 2010. – 438 с.
8. Михайлов И. А. Мейстер Экхарт в контексте современных интерпретаций // Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой. – М.: «Феноменология – Герменевтика», 2009. – С. 493–516.
9. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. – М.: Издательство РГГУ, 2011. – 470 с.
10. Филлер Д. Восхождение во тьму: диалектика и союз с Богом у Майстера Экхарта / Научный перевод Л.В. Цыпиной // VERBUM. Альманах Центра изучения средневековой культуры. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. – Вып. 17. – С. 121–134.

11. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Книга первая / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 440 с.
12. *Хорьков М. Л.* Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика. – М.: Наука, 2003. – 278 с.
13. *Шилов Е. В.* Немецкая средневековая мистика: Майстер Экхарт в контексте позднего Средневековья // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2007. – Вып. 2 (18). – С. 80–91.
14. *Caputo J.* Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism // The Thomist: A Speculative Quarterly Review. – 1978. – Vol. 42 (2). – P. 197–225.
15. *Hollywood A.* The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart. – Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1996. – 344 p.
16. *Jorritsma J.* Marguerite Porete in the Context of Female Religiosity and the Heresy of the Free Spirit. // UCSC History Annals: a journal of undergraduate research Journal. – 2014. – Vol. 6. – P. 1–35.
17. *Marguerite Porete.* The Mirror of Simple Souls. – Mahwah: Paulist Press, 1993. – 249 p.
18. *McGinn B.* The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart // The Journal of Religion. – 1981. – Vol. 61. – P. 1–19.
19. *Meister Eckhart.* Meister Eckhart, teacher and preacher. – Mahwah: Paulist Press, 1986. – 452 p.
20. *Mojsisch B.* Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity. – Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2001. – 236 p.
21. *Wackernagel W.* Establishing the Being of Images: Master Eckhart and the Concept of Disimagination. – 1993. – Diogenes. – Vol. 162. – P. 77–98.