

Роланд ПЧ

МАЙСТЕР ЕКГАРТ І МАЙМОНІД

Середньовічна арабська та юдейська філософія мали різно-сторонній і тривалий вплив на середньовічне християнське мислення. Весь його обсяг став очевидним, коли у другій половині XIX століття німецький романтизм стимулював розвиток філософсько-історичних досліджень, які наново відкрили цей етап у розвитку європейської думки. Ці студії інтенсивно і ґрунтовно тривають і тепер, щоразу приносячи нові результати¹. До цього, між іншим, належить і відкриття того факту, що видатний німецький містик і теолог Майстер Екгарт (1260–1328) добре знав головну філософську працю² юдейського філософа Маймоніда (1135–1204) “Море Невухім” (“Путівник заблудлих”)³ у латинському перекладі⁴ й широко цитував його у третій частині свого найважливішого латиномовного твору “Orus tripartitum” (“Твір у трьох частинах”)⁵. Перш ніж перейти до детального почастинного аналізу цієї рецепції Маймонідових поглядів Майстром Екгартом⁶, подамо спочатку короткий огляд життя і праць Маймоніда, а також його основного філософського твору “Море Невухім”.

Короткий огляд життя і творчості Маймоніда

Раббі Моше бен Маймон, названий Рамбан, народився 30 березня 1135 року у Кордові в Андалузії в сім’ї єврейського ученого й судді Маймона. У 1148 році він зі своєю родиною втік з-під панування альмогадів до Феці у північній Африці. Із 1165 року він жив у Аль-Фустат, тобто у старому Каїрі, де працював лікарем при дворі султана, а також був суддею і провідником юдейської общини. 1204 року помер. За його власним побажанням Маймонід був похований у Тіберії поблизу озера Генезарет. Найважливіші твори філософа:

1. Мішне Тора (Повторення вчення).
2. Зефер Га-Мітцвот (Книга законів).
3. Коментар до Мішне.
4. Шемона Перакім (вісім глав).
5. Шлосар Асар Ікарім (тринадцять основних законів віри).
6. Написаний арабською мовою і 1190 року завершений “Далалат

ал-Хайрін”, що 1204 року був перекладений на гебрійську Самуелем Ібн Тіббоном під назвою “Море Невухім”. Наступний гебрійський переклад цього твору був зроблений Єгудою аль-Харісі. Він слугував за зразок для перекладу на латинську мову і під назвою “Dux neutrogum” чи “Dux seu director dubitantium aut perplexorum”⁷ був сприйнятий і засвоєний середньовічною християнською схоластиком.

Причиною жвавого інтересу до Маймоніда середньовічних філософів і теологів – серед них Альберта Великого (1200–1280) і Томи Аквінського (1225–1274) – була його спроба виразити юдейську духовну спадщину засобами Арістотелівської філософії чи, загалом кажучи, його спроба узгодити віру і розум.

I. Маймонідова праця “Море Невухім”

Працю “Море Невухім” Маймонід написав у формі листів, адресованих своєму учневі Йозефу бен Єгуді. Пізніше ці листи були зібрані й укладені у певні розділи, яким, проте, не вистачає наскрізної систематизації. Останнього Маймонід і не передбачав, про що він так пише у першому розділі першої книги: “У цій пропонованій книзі предмети не упорядковані і не викладені у певній логічній послідовності”. Праця “Море Невухім” складається з трьох книг, що містять відповідно 76, 48, 54 розділів. Мету цього твору Маймонід визначає у вступі так: предметом цієї книги загалом і в усіх її частинах зокрема є розуміння ТОРАГ (закону) у відповідності з істиною. Завданням її є навчати тих, хто обізнаний з релігією і втаємничений у закон, хто не тільки вірить у істину Тораг, є бездоганний у своїй вірі і за своєю природою, але й вивчав філософію, знає її проблеми і застосовує людський розум, щоб могли згідно з ним жити.

Якщо через буквальне сприйняття біблійного тексту, або виходячи з власного бачення, чи під впливом чийогось повчання, така людина схильна дотримуватися дослівного значення наявних у священних текстах омонімів, метафор і сумнівних слів, вона втрачає певність, не вловлює закладеного в них смислу, залишається “безпорадною”. Визначенню мети відповідає назва книги “Проводир непевних” (або ж “Путівник заблутих”). Маймонід таким чином показує, що Тораг (закон) сумісний із розумом відповідно до інтерпретації останнього у філософії Арістотеля. Він розумів, що звертається лише до людей, обізнаних із філософією. Водночас і ширший вплив цієї праці він теж не виключав. Найважливіші теми, що їх обговорює Маймонід, це

вчення про Бога, про відношення до Нього людини і про Божі заповіді. Він починає свій твір з інтерпретаційної частини, в якій традиційне розуміння Біблії подає у світлі розуму (I, 1-49). Услід за цим він викладає вчення про Божі властивості. (I, 50-70). Далі він розмірковує про існування, єдність і безтілесність Бога. (I, 71- II, 31). У цьому зв'язку Маймонід вступає в дискусію з ісламським Калам-ученням Мутакалімуна, тобто з діалектиками, а також із вченням Арістотеля про вічність світу. Друга книга закінчується розглядом співвідношення пророцтва і розумового пізнання (II, 32-48). Третя книга починається з інтерпретації тронної колісничі Езехієля (III, 1-7), далі йдеться про матеріальний світ і його зло, про відмінність між Богом і людиною, порушується при цьому і тема провидіння (III, 8-24). Під кінець Маймонід розглядає Божі заповіді та їх правильне розуміння. (III, 24-54). Для рецепції вчення Маймоніда Майстром Екгартом надзвичайно важливим є, насамперед, учення про властивості Бога і Божественні імена. З'ясуємо коротко точку зору юдейського мислителя стосовно цієї проблеми. Своїм ученням про властивості Бога і про Божественні імена Маймонід прилучився до дискусії, яка велася як ісламськими, так і юдейськими філософами й теологами, і призвела до різного розуміння Божественних властивостей. Він критично розглядає найавторитетніші точки зору із цієї проблеми й доходить висновку, що її не можна обґрунтовувати засобами філософії. У 53 розділі першої книги він стверджує, що Тораг говорить мовою людей. Те, що говориться про властивості Бога в Тораг і пророків, не можна розуміти буквально. Властивості Бога, як вони описуються у Тораг, стосуються наслідків їх виявів. Також ті з властивостей (schelosch esre middot), якими Бог у книзі Вихід (34, 5-7) охарактеризував себе і в яких численні інтерпретатори вбачали визначення Божественної сутності, не є, на думку Маймоніда, винятком. У 54 розділі першої книги Маймонід говорить про те, що Мойсей звернувся до Бога з двома проханнями: із цього він робить висновок, що свої знання про Бога Мойсей здобув доступним для себе шляхом, тобто через творіння. Таким чином, усі властивості (middot) є лише властивостями дії. Отже, Маймонід розмірковує про традиційний для ісламської та юдейської філософії і теології розподіл Божих властивостей на суттєві та властивості дії. Він стверджує, що визнання єдності Бога не дозволяє припускати наявність у Ньому суттєвих властивостей. Якщо, все ж таки, на цьому наголошується, то тут йдеться або про тавтологію, або про спробу дати визначення Богові. Але визначення Бога принципово неможливе, оскільки будь-

яка дефініція передбачає узагальнення-складання частин. Крім того, властивості, що їх можна було б приписувати Богові як суттєві, означали б наявність у Ньому акциденцій, що є неможливим, бо у Богові немає ніякої множинності. Маймонід пояснює поняття властивостей дії і, зрештою, стверджує, що “в будь-якій речі, якій приписується якась властивість і про яку говориться, що їй притаманна та чи інша властивість”, ця властивість мусить належати до однієї з таких груп:

1. Першу групу складають ті судження, в яких річ визначається, в яких пояснюють її суть, її поняття. Цей вид властивостей не можна вивести на основі думки окремої людини про Бога, бо щодо Бога немає жодних передуючих причин, які могли б зумовлювати його існування і через які Його можна було б визначити. Із цього Маймонід робить висновок про неможливість дефініції Бога.

2. До другої групи відносяться такі властивості, які визначаються за річчю як необхідні, наприклад, для людини такими властивостями є життя і розум. А оскільки Божественна сутність не є складеною із частини, то й зрозуміти її через частини теж неможливо.

3. До третьої групи належать ті з них, які означають несуттєві властивості, тобто якості. Позаяк ці властивості є акциденціями, їх немає в Богові. Спираючись на Арістотелеве вчення про категорії, Маймонід розрізняє чотири види таких властивостей.

4. Четверта група – це ті властивості, завдяки яким певна річ розглядається у своєму відношенні до іншої речі, адже вона ставиться у відношення до певного часу, певного місця, до певної окремої речі. Завдяки цьому сутність речі не стає ні множинною, ні змінною. Одна і та ж річ може водночас перебувати у різних відношеннях. Властивості відношення щодо Бога не можна застосовувати, бо між Богом, часом і простором, а також між Богом і матеріальним світом не існує ніякого відношення. Так само Маймонід заперечує і відношення між Богом-творцем і творінням, бо безпосереднє відношення передбачає взаємність; але такого відношення між Богом-творцем і творінням немає. При цьому не йдеться також і про опосередковане відношення, бо спільним для обох могло б бути лише буття; та буття Бога відрізняється від буття творіння. Зрештою, Маймонід стверджує, що неможливо, аби якийсь відносний атрибут надав би Богові акциденцію відношення. Тому Маймонід заперечує відносні Божественні властивості.

5. П'ята група властивостей – це стверджувальні властивості, за допомогою яких річ визначається через свою дію. Для цього Маймонід

наводить такий приклад: Рубен є той, хто зробив ці двері, склав цю стіну, чи виткав цей одяг. Тим самим він хоче сказати, що відмінність і розмаїття дій не передбачають відповідної багатоманітності у тому, хто діяв. Властивості цього роду не мають нічого спільного із суттю речі, яка має до них відношення. Тому вони можуть характеризувати Бога. На думку Маймоніда, вони є єдиними властивостями, які у Тораг суголосні з вірою у єдність Бога.

Проте Маймонід розуміє, що висловлювання Тораг стосуються не лише властивостей дії. Не лишається осторонь і проблема існування Бога. Існування Бога та існування людини тотожні лише за назвою. У цьому ж зв'язку Маймонід вказує на те, що слабкість людської мови полягає у визначенні Бога як єдиного, коли в ньому слід виключити множинність. Ще одну слабкість людського мовного вираження Божественних властивостей Маймонід вбачає у слові "вічний", коли ним хочуть відобразити нестворюваність Бога. Одначе у цьому сенсі вислів "вічний" неточний, оскільки він стосується часу, тобто руху і тілесності. Виходячи з цього, Маймонід формулює основну тезу, згідно з якою сутність Бога неможливо виразити стверджувальним, позитивним способом. У 34-ому розділі першої книги Маймонід говорить про те, що вивчення математики спонукає до використання із цією ж метою заперечень чи, відповідно, негативних властивостей. Негативні властивості повинні виключити у Богові будь-які недосконалість. Водночас вони можуть також і виражати властивості; але вони нічого не можуть сказати про сутність речі, навіть тоді, коли про це можна дійти висновку за допомогою розсудливих розмірковувань. Наслідком цього вчення Маймоніда про негативні властивості могло бути заперечення знання людини про сутність Бога. Одначе це не означає, що вона не повинна прагнути до Його пізнання. Категоричні заперечення можуть наблизити людину до істинного богопізнання. Для Маймоніда це означає наявність різних ступенів пізнання Бога. Шлях до богопізнання через позитивні властивості може ввести в оману, бо властивості є не більше, ніж чисті імена. У Тораг Божественні імена можуть витлумачуватися лише як властивості діяльності творіння. Тільки Тетраграматон, здається, є із цього винятком. Відповідно Книга Вихід 3, 13-14, здається, наближає до усвідомлення необхідного буття Бога. Маймонід наголошував, що його вчення про Божественні властивості не сумісне із християнським вченням про Триєдність.

II. Рецензія Майстром Екгартом “Море Невухім”

Майстер Екгарт розглядає вчення Маймоніда про властивості Бога в контексті свого вчення про Божественні властивості та імена, а також у межах своєї концепції про пізнання Бога людиною, з позицій якої він підходить до коментарів таких місць Книги Вихід:

1. 2М 3:14: Я той, що є.
2. 2М 15: 3: Єгова Йому Ймення.
3. 2М 20: 7: Не призывай Імення Господа твого надаремно.
4. 2М 33: 13: Покажи мені Твоє лице, щоб я міг знати Тебе.
5. 2М 33: 18: Покажи мені славу Свою.
6. 2М 33: 19 Я переведу все добро Своє перед тобою.
7. 2М 33: 23: Обличчя Моє не буде видиме.

2.1. Інтерпретація Майстром Екгартом вислову із Книги Вихід 3: 14: (Я Той, що є).

Майстер Екгарт пояснює цей вірш із чотирьох фрагментів. У першому і другому фрагментах – логіка висловлювання про Бога, на якій він тут докладніше не зупиняється. У третьому фрагменті Екгарт витлумачує значення повторення “sum, qui sum”: “Повторення “sum, qui sum” (Я Той, що є) вказує на ясність ствердження за умов виключення будь-якого заперечення щодо Бога, і знову ж таки на певний спосіб повернення буття до себе і в себе самого, закріплення чи упостійнення (його) у собі. А далі ще раз наче спалах чи самонароджування – (буття є) – світло, яке виникає, вируючи в собі, а також перетікаючи й напливаючи у собі й на себе, у світлі осягається для нового світла, яке повністю проникає себе самого, яке з усіх боків повертається до себе самого і промениться, як казав мудрець: “Єдність породжує чи породила – єдність, випромінюючи на саму себе свою любов – або своє горіння”. А тому це означає: “У ньому було життя” (Ів. 1: 4). Життя, власне, означає певний вид переповнення енергією, завдяки якому щось у собі самому наростає і спочатку цілком у самого себе вливається, проникаючи самим собою кожну часточку, поки воно не переповниться і вихлюпне. Звідси випливає, що витікання іпостасей у Божестві є підґрунтям для творення і йому передує (Quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso

mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se tot se totum penetrans, et se tot super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: “monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem”. Propter hoc Ioh. I dicitur: “in ipso vita erat”. Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra) (21-22). Після цього величного зображення Бога, який народжує себе від Бога, йде четвертий розділ. Із п’ятого розділу, власне, й починається Екгартова рецепція Маймоніда, яку він здійснює, користуючись латинським, і на жаль, неточним перекладом “Море Невухім”: “Маймонід, який у 65 розділі першої книги інтерпретує цей вислів: “Я той, що є,” здається, вважає його Тетраграмматоном – тобто Ігвг (ім’я бога Яхве) – або ж тісно зв’язаним із тим святим і «особливим ім’ям, яке пишеться, але не вимовляється”. І саме тільки це слово “означає чисту і справжню субстанцію Творця”. (Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, I.I se 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 ipsum solum, significat substantiam creatoris nudam et puram) (25). Не кажучи про те, що Екгарт у своєму цитуванні із “Dux neutrorum” не точно посилається на відповідні розділи, для ототожнення “sum, qui sum” із Тетраграмматоном немає жодних підстав. Водночас у добу християнського середньовіччя таке ототожнення загалом було звичайним явищем. У 61 розділі першої книги Маймонід пояснює, що всі Божественні імена – крім Тетраграмматона – є похідними. Ім’я Бога “Я Той, що є” він виводить від дієслова гайя (бути); навпаки – виведення Божого імені Яхве (Ihvh) немає. Маймонід припускає, що це ім’я Бога означає необхідне існування. Посилаючись на ісламського філософа Авіценну, він інтерпретує “sum, qui sum” як необхідне буття. Тому обидва Божественні імена він поставив у зв’язок. Далі Екгарт інтерпретує Маймоніда, розглядаючи Боже ім’я “sum, qui sum” так: “Маймонід, отже, хоче сказати, що перше Я Той означає сутність речі і є суб’єктом, чи тим, що називається. Друге ж чи повторене (Я є) означає буття і є присудком, або тим, що означає означення (Vult ergo Rabbi Moyses decere quod 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)” (25). У цьому місці

Екгарт відхиляється від початкового ходу думок Маймоніда, який у 63 розділі першої книги речення “Ег Йе ашер ег’йе” (Я є сутнє, що існує) виводить від Гайя (бути), при цьому наголошуючи, що у гебрійській мові між Гайя (він є) і Німза (він існує) жодної відмінності немає. Уся таємниця для Маймоніда полягає в тому, “що це слово, яке означає існування, повторюється у відношенні, наприклад, властивості, бо слово Ашер (який) вимагає наведення відповідної йому властивості”. Смісл вислову із Книги Вихід (3:14а) Маймонід вбачає в тому, що у ньому стверджується: Бог є необхідним буттям. Далі Майстер Екгарт у своєму викладі не бере до уваги слово “qui” вислову “sum, qui sum” і обидва “sum” інтерпретує як суб’єкт і предикат. Суб’єкт і предикат у цьому реченні “sum, qui sum” ідентичні і тому, на думку Екгарта, означають для Маймоніда самодостатню сутність. Замість слова сутність (essentia) у гебрійському тексті “Море Невухім” стоїть слово екзистенція. Хід думок Майстра Екгарта далі стосується Сутності, яка сама себе задовольняє. Така самодостатність притаманна лише Богові. Як наприклад, у творчості митця одного його природного таланту не достатньо, і тому він мусить мати ще й інші якості; так у всьому, що є під Богом, існує така ж відмінність між субстанцією і потенціальною здатністю, між буттям і дією. Така достатність Бога (sufficientia dei) окреслюється тоді, коли Божими устами промовляється: Я той, хто є; я кажу Я у виключному сенсі. Це підтверджується Маймонідом, який у 62 розділі першої книги каже: “Ім’я із двох букв, яке узятє із Тетраграматона, виражає сталість сутності; і Божественне ім’я “Шаддай” виводиться від “dai”, тобто “достатній” (Ad hoc facit quod Rabbi Moyses I.I c.7. dicit quod “nomen duarum litterarum, sumptum a nomine tetragrammaton, <est de ratione firmitudinis essentiae, et saday> dicisum est a ‘day’, quod est sufficientio”))” (27-28). Не зважаючи на численні мовні недоліки латинського перекладу “Море Невухім”, метафізична послідовність викладу і рецепції Майстра Екгарта варта уваги.

2.2. Коментар Майстра Екгарта до Книги Вихід (15: 3)

Цей вірш, що його Екгарт цитує та інтерпретує у своєму вченні про Божественне ім’я, міститься у пісні Мойсея і в латинському перекладі звучить так: “Omnipotens eius nomen (Всемогутній є його ім’я)”. Він узятий із гебрійського пратексту, і там звучить так: “Яхве іш мілегомо – Яхве шемов”. Спочатку Майстер Екгарт констатує, що у реченні “Omnipotens eius nomen” наявні два вислови, по-перше,

“Бог є всемогутній” і по-друге, його ім'я – всемогутній (*Deum esse omnipotentem, et iterum quod nomen eius est omnipotens*) (32). Він інтерпретує, насамперед, ім'я всемогутній (*nomen omnipotens*), кажучи, що Бог все може і має владу над усім, що є, що він може бути над усім без будь-якого обмеження (36). Стосовно питання про те, чи Бог взагалі може мати якусь ім'я, то він вказує на Томаса Аквінського, який у своїй “*Summa Theologiae*” (1, 13) докладно про це висловився. Тож Екгарт, щодо можливості називати Бога, робить і свої окремі зауваження. Власне, він передовсім хотів би знати, що кажуть деякі філософи і деякі юдеї про визначення, якими характеризується Бог (40). Екгарт відповідає на це питання, посилаючись спочатку на “*Liber de causis*”, “*Liber XXIV philosophorum*”, потім на метафізику Авіценни і, зрештою, на Маймоніда, який у 57 розділі першої книги каже так: “Заперечне (негативне) висловлювання про Творця є істинне, воно не містить у собі нічого сумнівного, нічого такого, від чого в якийсь спосіб постраждала б істина про Бога. А от стверджувальне (позитивне) висловлювання про нього містить двозначність (тотожність імені) (*enuntiatio de creatore per verba negativa est vera, in qua non cadit dubitatio nec est in ea diminutio in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmativa partim est in equivocacione*)” (43). Екгарт іде за цією тезою, коли приймає поділ Божественних властивостей на п'ять груп, запропонованих Маймонідом у його “*Dux neutrorum*”. Як і Маймонід, він лише останню групу властивостей вважає придатною для вчення про Бога. Потім Екгарт розгортає подальший хід думок Маймоніда: “П'ятий вид властивостей, згідно з яким визначається сутність породженого нею твору, серед вище згаданих видів здається тільки він відповідає Богові. Бо він (цей вид) не означає жодної множинності, ані зміни у тому, що здобуває від нього назву, і не виражає ніякого доповнення до субстанції діючого”. (“*Quintus autem modus, quo res denominatur ab opere operato, videtur deo solus competere inter alios modos praedictos. Nullam enim prorsus nominat multitudinem nec variationem in eo, quod secundum istum modum denominatur, nec dicit aliud additum substantiae operantis*”) (46).

Той факт, що єдина проста субстанція, позбавлена будь-якої множинності, може здійснювати різноманітні дії, Екгарт пояснює на прикладі вогню і людини. Один вогонь робить багато справ. Але те, що є чинним стосовно вогню, який не має волі, наскільки більшу силу воно має щодо Бога-творця, який діє за власною волею. У другому прикладі йдеться про людину, у якій мудрість стоїть поряд із

силою, а сила поряд із волею. Тому ми завдяки одній властивості є мудрими, а завдяки іншій – сильними і, нарешті, завдяки третій властивості воліємо. У творцеві це не так. Мудрість є у нього власне силою і волею водночас. Тому він не є мудрим через одну властивість, сильним – через іншу, воліє не через третю, а є мудрим, могутнім і воліє завдяки одному і тому ж, а саме – завдяки своїй субстанції. (“In creatore non sic. Sed sapientia in ipso est ipsa potentia et est ipsa voluntas, propter quod non per aliud sapit, per aliud potest, per aliud vult, sed eodem, scilicet substantia sua, sapit, potest et vult”) (47). Хоча Екгарт виразно посилається на Маймоніда і тлумачів закону, останнім реченням він вочевидь відходить від початкового спрямування думок Маймоніда. Юдейський філософ не говорить, що Бог є мудрим, могутнім і воліє через свою субстанцію. Маймонід вбачає у таких висловлюваннях власне поступку представникам учення про Божественні властивості. При цьому він чітко розрізняє тих, хто вчить про позитивні властивості у Богові, від тих, що приховують свою віру у Божественні властивості, стверджуючи, що Він всемогутній за своєю суттю, мудрий за своєю суттю, і воліє також за своєю суттю. Такий погляд не характеризує Маймонідове вчення, як про це говорить Екгарт. Другий приклад на користь множинності дії одиничного, що його Майстер Екгарт без будь-яких застережень запозичує в Маймоніда, стосується його вчення про людину, що «завдяки своїй розумовій спроможності, у якій немає жодної множинності, створює дуже багато численних найрізноманітніших речей (“Qui una potentia rationali, uin qua non est multitudo, operatur et plurima”) (47). Якщо так є у людини, тоді не можна відмовляти Богові в тому, що все те різноманіття, яке він творить, походить із однієї простої сутності, в якій немає ніякої множинності. «Тому всі імена, які у книгах Святого Письма приписуються Творцю, можуть свідчити про його твори, а не про його суть, або даються йому для того, щоб показати досконалість властивостей. (“Ideoque omnes nominationes, quae inveniuntur in libris attributae creatori, nominabunt opera eius, non substantiam eius, vel ponuntur ad significandum perfectionem earum dispositionum”) (47-48). Під кінець Екгарт резюмує вчення Маймоніда про позитивні властивості Бога: «Він, власне, вважає, що всі позитивні висловлювання про Бога чинні тільки у переносному смислі, оскільки вони ні на що позитивне у Богові не вказують. Водночас позитивно висловлюватися про річ, не вказуючи у ній на щось позитивне, є абсолютно недоречним, невідповідним і не має нічого спільного з істиною. Отже, властивості, через які дається позитивна характеристика

Бога, хоча й є досконалостями, проте у Богові вони є не більше, як їхніми протилежностями. Наприклад, милосердя, побожність і тому подібне є для нас досконалостями; гнів, ненависть і подібне – недосконалостями. Але це означає, що Бог гнівався б чи ненавидів, хоча гнів і ненависть у Богові є ніщо, і ніщо позитивне в ньому не означають. Але якщо йому щось подібне приписується, оскільки він творить немало такого, що у нас виникає із гніву чи ненависті, то це є до них протилежним, – милосердям і побожністю: одне й друге не позначають у Богові нічого позитивного і є у ньому ніщо; радше Бог називається милосердним тільки тому, що він творить справи, які подібні до тих, що в нас асоціюються з милосердям. (“Vult enim quod omnia, quae dicuntur positive de deo, improprie dicuntur, cum nihil ponant in deo. Nihil autem ponere in aliquo et tamen dici positive de illo utique incompactum est, improprium et dissonum veritati. Unde omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiones sunt quam horum opposita. Verba gratia: misericordia, pietas et huiusmodi perfectiones sunt nobis, ira, odium et similia sunt imperfectiones. Sicut autem dicitur deus irasci vel odire, cum talia nihil sint nec ponant prorsus in deo, sed quia deus operatur quaedam foris, quae in nobis ex ira vel odio procedunt, similiter et de horum oppositis; puta misericordia, pietas nihil ponunt in deo nec sunt, sed ipse deus pro tanto solo misericors dicitur, quia operatur foris opera similia his, quae in nobis efficit misericordia.”) (48).

Після викладу вчення Маймоніда про Божественні імена, Майстер Екгарт переходить до другого головного пункту свого коментаря “nomen eius”. Майстер Екгарт запитує, “що є коренем і причиною вчення грецьких і арабських філософів, а також юдейських мудреців, згідно з яким у Богові немає нічого стверджувального, позитивного і що такі вислови йому не відповідають” (“quae sit radix et ratio, per quam philosophi Graeci et Arabes et sapientes Hebraeorum nihil affirmative sive positiva dixerint in deo esse aut de ipso praedicari congruenter”) (50). Майстер Екгарт називає дві такі причини. Стосовно першої він посилається на 54 розділ першої книги “Dux neutrorum”, де сказано, що є чотири властивості, які Богові не підходять: “Перша – тілесність і все, що становить ознаку тілесності” (“Primum est corporeitas et omne implicans corporeitatis proprietatem”) (51). При цьому Екгарт посилається на Ів. 4:24: Бог є Дух. По-друге, у Богові немає жодної змінності, жодної відмінної від дійсності можливості. По-третє, у ньому немає ніякого позбавлення або вади. По-четверте, немає жодної подібності між Богом і творінням (“Secundum est quod in deo nulla

mutabilitas, nulla potentialitas ab actu differens. Tertium est quod in ipso nulla est privatio sive carentia)” (51). Тоді Майстер Екгарт доходить висновку: “Оскільки всі такі стверджувальні імена включають одне із цих чотирьох, або коннотують із ними, то виходить, що вони не відповідні і не суголосні із Божою природою і самою істиною” (“*Quia igitur omnia nomina huiusmodi affirmativa implicant vel connotant aliquod praedictorum quattuor, sequitur quod sint incompacta et dissona divinae naturae et ipsi veritati*”) (51). Екгарт вочевидь дотримується погляду, що є позитивні Божественні імена, які не підпадають під чотири названі пункти, наприклад, сказане у Ів. 4: 24: Бог є Дух. Другий корінь або основа вчення Маймоніда і Майстра Екарта, згідно з якою у Богові немає жодних позитивних визначень, обґрунтовується посиланням на 50 розділ першої книги “*Dux neutrogum*”, де говориться, що в Богові не може бути будь-яких властивостей, які відповідали б самій (Його)суті. Усі стверджувальні визначення виразно свідчать про якесь доповнення до сутності Бога. Далі Майстер Екгарт виводить із 51 розділу першої книги сім тез або доказів:

1. “Кожна властивість є певним доповненням до субстанції, з якою вона пов’язується (*Omnis dispositio est res adiuncta substantiae, cui adiungitur*)” (51). До цієї тези Екгарт від себе додає, що чистота і незмішуваність не суперечать Божій природі.

2. “Кожна властивість є щось зовнішнє щодо субстанції речі, якій вона приписується (*Omnis dispositio est praeter substantiam illius, cui attribuitur*)” (52). І тут Екгарт додає думку, якої немає у Маймоніда, а саме, що доповнення суперечить повноті Божої природи.

3. “Кожна властивість є щось випадкове чи походить із розряду випадкового, виявляє природу випадковості. (*Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam*)” (52). Коли Екгарт насамкінець протиставляє Бога як “*Esse*” Богові як “*Ens*”, то це протиставлення не може репрезентувати точку зору Маймоніда.

4. “Якщо у Богові є якась властивість, і, до того ж, як щось від Бога відмінне, то існують декілька вічних сутностей. Але це суперечить безконечності Бога. (*Si dispositio aliqua est in deo et aliud a deo, iam erunt plura aeterna. Sed hoc repugnat divinae naturae infinitati*)” (52).

5. “Там, де є властивість, є також і множинність. Але це суперечить єдиності Божої природи. (*Id, in quo cadit dispositio, in ipso cadit aliqua multitudo*)” (53). Екгарт підкріплює цю тезу наступним положенням Маймоніда: “Бог є єдиний, у будь-який спосіб і в будь-якому відношенні”, так що ніякої множинності ні всередині, ні зовні інтелекту, не можна знайти” (*Quod deus est, unus, omnibus modis et secundum*

omnen rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam, multitudinem in intellectu vel intra, vel extra intellectum”)” (53).

6. Цим шостим доказом Екгарт стає на точку зору Маймоніда, спрямовану проти відомих мутакалімів, які стверджували, що Бог має властивості, які не належать до Божої сутності і водночас не є відмінними від Бога. Маймонід розцінює цю тезу як софістичну, а також як спробу створити щось середнє між протилежностями, між якими не може бути нічого середнього, а саме – між суцим і несущим. Екгарт наслідує цю концепцію Маймоніда, коли виходить зі своєї тези: Бог є буття і далі стверджує: “Якщо в Богові припустити якусь властивість, то, оскільки Бог є буттям і нічим окрім буття, існувало б щось середнє між буттям і нічим, між суцим і не суцим. Але це суперечить Божій перевазі, завдяки якій Бог є першим і останнім: “Я перший і я – останній” (Іс. 44,6) Власне, першим ніщо середнє не є. (Dispositio si qua ponitur in deo, cum deus sit esse et extra esse nihil, erit medium inter esse et inter nihil, et inter ens et non ens. Sed hoc repugnat divinae prioritati; qua deus primus et novissimus. Is. 44: “ego primus et novissimus”. Primum enim nunquam habet medium)” (53).

7. Сьомий доказ постає з вихідної позиції, подібної до шостого доказу. Майстер Екгарт цитує Маймоніда: “Коли є дві речі, то одна з них не може бути чимось середнім між обома; бо тоді щось було б середнє стосовно самого себе і, водночас, було б середнім і крайнім членом. Але кожна властивість за своєю природою певною мірою є щось середнє між її носієм і тим, до чого вона робить його придатним. (Inter duo alterum ipsorum non potest esse medium inter ipsa; iam enim aliquid esset medium sui ipsius, et idem esset medium et extremum. Sed omnis dispositio ex sui natura est quoddam medium inter dispositum et id ad quod disponit)” (53).

8. Так само і у восьмому доказі й у подальших розмірковуваннях Екгарт репрезентує своє вчення про властивості Бога, але вже спирається не на Маймоніда, а на відому “Liber de causis”, тобто на неоплатонівські принципи.

2.3. Тракткування Майстром Екгартом уривку із Книги Вихід 20, 7

Тракткування Майстром Екгартом місця із Книги Вихід 20, 7 майже повністю спирається на Маймонідову книгу “Dux neutrorum”. Спочатку він розмірковує про різні Божественні імена, які Маймонід зібрав у Біблії, і після того систематично викладає вчення про них. Найперше Екгарт констатує, що Книга Вихід 20, 7 досить добре була

інтерпретована християнськими святими і теологами. Але тому, що Маймонід у 60 розділі першої книги каже, що ця заповідь стосується імені Адонай та інших Божественних імен, Екгарт розглядає ім'я Бога Адонай, Тетраграмматон, Божественне ім'я із двох букв, Божественне ім'я з дванадцяти букв, Божественне ім'я із сорока двох букв, ім'я Шаддай, Божественне ім'я Qui est (який є) і, нарешті, надані Богові такі імена як “добрий, мудрий, щедрий та інші”.

2.3.1. Ім'я Адонай

Спочатку Екгарт, посилаючись на 60 розділ першої книги, констатує, “що Адонай представляє “інше просте ім'я, яке вичерпно характеризує сутність Творця”, а саме – ім'я з чотирьох букв або Тетраграмматон. По-друге, Адонай переважно перекладається як “мій Господь”, чи [“мої панове”] і походить від Адон. (*quod li adonai “est agnominatio alterius nominis simplicis”, significantis substantiam creatoris “significatione pura”, quod est nomen quattuor litterarum sive tetragrammaton. Secundo li adonai interpretatur “dominus meus” singulariter, vel “domini mei” pluraliter et est decisum ab adon*)” (131).

2.3.2. Тетраграмматон

Тетраграмматон, що складається з чотирьох букв, є для Екгарта сокровенним, таємним і невимовним ім'ям Господа. Спираючись на вчення Маймоніда про Божественні імена, Екгарт далі каже: “Тетраграмматон є, власне, не самим ім'ям, про яке зараз ідеться, а описом імені, що має чотири букви і є святою таємницею. Тому воно ніде нам не трапляється висловленим, а є лише підґрунтям своєї чистої природи, такої ж невимовної, як і Божественна сутність, яку воно означає. (*Li enim tetragrammaton non est ipsum nomen, de quo nunc agitur, sed est circumlocutio cuiusdam nominis habentis quattuor litteras, quod est sanctum secretum. Propter quod nusquam invenitur apud nos expressum, sed est inexpressibile ex sui natura et puritate sicut et substantia, de qua significat*)” (131). Тому Тетраграмматон не можна вивести із Божих творинь. Під час молитви воно промовляється священниками у храмі, особливо вищими ієрархами в день йом-кіпуру. Тетраграмматон як невідокремлюване ім'я залишається лише за Богом і тому воно не надається для повідомлення. Маймонід акцентує увагу на тому, що лише Бог і його ім'я існували до сотворення світу. Насамкінець Екгарт вказує на те, що напис на табличці вищих священників (Книга Вихід 28, 36) є тим таємничим ім'ям Бога, котре складається з чотирьох літер, але не розкривається у Святому Письмі.

Екгарт, мабуть, не знав, що у латинському перекладі Біблії слово “dominus” стоїть на місці гебрійського “Яхве” (Jhvh).

2.3.3. Ім'я Бога із дванадцяти букв

Відповідно до “Dux neutrorum” Екгарт говорить про ім'я Бога, яке складається із дванадцяти букв, що воно не є таким святим як Тетраграмматон і, власне кажучи, й не є ім'ям; а, скоріше, складене із багатьох імен, “букви яких разом становлять дванадцять. Окремі імена означають певні поняття, що ведуть людей до пізнання істинної суті Творця. (quorum simul “litterae sunt duodecim”, “quae nomina singula significant aliquas rationes perducentes hominem ad scientiam veritatis substantiae creatoris”)” (134). Це ім'я Бога читалося замість Тетраграмматона. Згодом, коли люди у процесі своєї історії ставали дедалі гіршими, воно вживалося тільки вченими. Проте у Маймоніда не знайдемо жодної вказівки на те, як вимовлялося це Божественне ім'я, що складається із дванадцяти букв.

2.3.4. Ім'я Бога із 42 букв

Що стосується Божественного імені, яке складається із 42 букв, то тут Екгарт чотири тези запозичив із “Dux neutrorum”: 1. Це ім'я Бога, так само як ім'я Бога із дванадцяти букв, не є окремим ім'ям, воно складене із багатьох імен, які разом становлять 42 букви. 2. Кожне окреме ім'я означає певну Божу досконалість і веде до пізнання Бога. “Але всі разом призводять до вищої досконалості, яку означає складене із них ім'я, проте яку жодне із них, взяте саме по собі, не означувало б.” (Simul autem omnia ducunt in aliquam eminentiorem perfectionem, quam significat ipsum nomen aggregatum ex illis, quam nullum illorum divisim significaret)” (135). Наприклад, Benedictio (благословення) – це ім'я із двох частин, а саме, благо (bene) і словення (dictione). Кожна частина означає щось сама по собі, а разом вони набувають нового змісту. Наприкінці Екгарт дуже передбачливо пояснює, що не тільки окремі імена, але також окремі букви мають глибоке значення. 3. Екгарт наголошує, що значення вищенаведених імен слід розуміти не тільки дослівно, (secundum planum sermonis), а радше “згідно з таємним і прихованим смислом, який означає той словозвук” (iuxta secretum et abditum eius, quod significat.)” (137). Відповідно, завжди має бути відмінність між словом і смислом. 4. Божественне ім'я із 42 букв є “ім'я, що містить Бога і наче освячене Ним і Йому присвячене, яке, не досягаючи її, наближається до чистоти Тетраграмматона, “(nomen separatum et quasi deo sacratum et dicatum

et plus appropinquans ad puritatem nominis quattuor litterarum, quam non attingit.)” (137). Це ім'я Бога передавалося мудрому лише для покірного, який уже перейшов середину життя і живе добродісно. Хто це ім'я знає і його прикликає, той живе і в цьому, і в майбутньому світах. Однак більшість людей сприймають лише звучання слів і не спроможні збагнути закладений у них внутрішній смисл, який “полягає у пізнанні активної розумної сутності.” (“est apprehensio intelligentiae agentis”) (138).

2.3.5. Ім'я Бога із двох букв

При поясненні імені Бога із двох букв Майстер Екгарт посилається на Маймоніда, який виклав свій погляд у двох тезах: “Перша полягає в тому, що воно взяте з Тетраграматона”, друга – у тому, що воно виведене і приписане Богові на підставі “поняття усталеності Його сутності”. Тому це ім'я за своїм безпосереднім смислом означає не Бога, а усталеність, міцність. (Unum est quod ipsum, sumptum est a nomine quattuor litterarum, secundum, quod ipsum est decisum et impositum deo a “ratione firmitudinis essentiae”. Unde nomen illud dicere et per se significat non deum, sed firmitatem)” (138).

2.3.6. Ім'я Бога “Шаддай”

Екгарт пише, що це ім'я Бога виведене від “Дай”, тобто “достатній”. Отже, це ім'я не є жодним безпосереднім означенням для Бога. Воно означає, що Божественна сутність саму себе у собі і в усьому іншому “задовольняє, є достатньою”. Це означає, що вона є самодостатньою для буття і для будь-чого іншого, а саме, для знання, воління, спроможності, діяння, коротше кажучи, для всього (Significatur quod divina “essentia sibi sufficit” in se et in aliis, sufficit, inquam, sibi quantum ad esse et quantum ad omnia, puta scire, velle, posse, operari et universaliter quoad omnia.)” (139). Звідси Екгарт робить висновок, що ім'я Шаддай означає, “що Бог є самим буттям і що самим буттям є його сутність. Він є тим, що він є, і тим, яким є: “Я той, хто є” (quod deus est ipsum esse et essentia ipsius est ipsum esse. Ipse est id, quod est et id, qui est, Exodi 3: “sum, qui sum”)” (140). Свої розмірковування про ім'я Бога “Шаддай” Екгарт узагальнює таким чином: “Як через ім'я із двох букв, що взяте із поняття сталості, позначається постійність і безконечність Божественної сутності, так її досконалість позначається ім'ям “Шаддай”, яке виводиться із поняття достатності. Це означає, що вона є самим буттям, вона дає усьому спокій, вона є достатньою для усього, у ній, як у бутті, все набуває заспокоєння і достатності.

Що можна сказати про ці обидва імені, те у загальних рисах можна сказати про всі імена, якими Бог називається у Святому Письмі, за винятком лише Тетраграматона”, про яке вище було сказано, “що воно не взяте від дії, і не означає ніякої спільності між Богом і творінням. (Sicut in “nomine duarum litteratum”, “quod sumptum est a”, “ratione firmitatis”, significatur stabilitas et infinitas divinae essentiae, sic in nomine sadai, quod sumptum est a ratione sufficientiae, significatur divinae essentiae perfectio, et quod ipsa est esse et quod ipsa quietat omnia, ipsa sufficit, omnibus, in ipsa, utpote in esse, quiescunt omnia, et sufficit omnibus. Et sicut dictum est in his duobus nominibus, sic se habet de omnibus nominibus generaliter, quibus deus nominatur, in scriptis, excepto solo, nomine quattuor litterarum, ut dictum est supra, quod non est sumptum ab opere nec dictum a participatione)” (141-142). Порівняння цього висновку Майстра Екгарта із оригінальними текстами Маймоніда, засвідчує, що вони збігаються лише у трактуванні імені Тетраграматон. Їхня інтерпретація решти похідних Божественних імен значно відрізняється. Тоді як у Маймоніда вони виражають тільки Божественні дії, для Екгарта через неякісний латинський переклад вони є властивостями Божественної сутності.

2.3.7. Ім'я Бога “Qui est”

Пояснюючи це Божественне ім'я, Екгарт не посилається на Маймоніда, а виводить його із Книги Вихід 3, 14: “Суцций послав мене до вас” і використовує Йоана Дамаскина, який сказав, що це ім'я є найважливішим, найшляхетнішим ім'ям Бога.

2.3.8. Загальні Божественні імена

У цьому восьмому і останньому уривку тлумачення Заповіді ... Екгарт, спираючись на Маймоніда, говорить про позитивні і негативні Божественні імена.

2.3.8.1. Позитивні Божественні імена

Розглядаючи тему позитивних Божественних імен, Екгарт цитує розділ 59 першої книги “Dix neutrorum”: “У Творцеві немає нічого іншого, крім істинної безумовної простоти”. Тому той, хто “приписує йому позитивні означення”, помиляється чотири рази. (“Non est in creatore nisi simplicitas vera in fine simplicitatis”/ Propter quod “attribuens creatori agnominaciones” affirmativa peccat quadruphicer.”) (148-149): 1. Оскільки його розуміння Бога звужене. 2. Оскільки він застосовує до Бога поняття “участі”, приписуючи Йому нібито наявність частин

чи допускаючи, начебто Бог має щось спільне із творіннями. 3. Оскільки він сприймає Бога інакше, ніж він є. 4. Тому, що його серце далеке від Божого буття, навіть якщо він цього не помічає.

Нарешті, Майстер Екгарт наводить для цих тез начебто Маймонідові обґрунтування:

1. “Той, хто істинну суть речі бачить неповно, може схопити лише одну частину із того, чим вона насправді є. У справжній суті Творця одначе немає жодної множинності, так, щоб можна було знайти одну його частину, не знаючи щось про іншу. (In creatore vero non est multitudo in veritate essentiae ipsius, ut scias partem de ipso et alteram ignores.)” (149).

2. “Той, хто припускає, що хтось бере участь у чомусь іншому, пізнає справжню, саму по собі суть якоїсь субстанції, але тоді він приписує істинно пізнане іншій субстанції. (Qui participat aliquem in aliquo, cognoscit veritatem alicuius substantiae <secundum quod est, et attribuit ipsam veritatem alteri substantiae>.)” (149).

3. “Той, хто розуміє якусь річ інакше, ніж вона є, мусить, все ж таки, щось довідатися про буття цієї речі. (Qui apprehendit rem aliter, quam est, non potest esse, quin apprehendat de ipsa aliquid secundum quod est.)” (149).

Стосовно змісту цих трьох обґрунтувань треба сказати, що Майстер Екгарт не зрозумів, що Маймонід ними хотів зробити закид щодо атеїзму тих, хто висловлюється про Бога лише позитивно. Причиною цього непорозуміння було те, що Екгарт знав лише латинський текст “*Dux neutrorum*”, який в окремих місцях значно відхиляється від арабського і гебрійського текстів. Ці відхилення добре видно вже з одного лише перегляду 60 розділу першої книги “Море Невухім”. Маймонід не має на меті там сказати: 1. що прихильники позитивних властивостей недосконало пізнають Бога, або 2. формують спільність із Богом, чи 3. пізнають про Бога протилежне тому, чим він є насправді. Четвертий пункт, спрямований проти названих прихильників, вказує на те, що вони, не помічаючи цього, вилучають зі своєї віри існування Бога, тобто, стають атеїстами. Така інтерпретація у “Море Невухім” відповідно відрізняється від викладу Майстра Екгарта, який вочевидь не можна вважати достатньо ретельним.

2.3.8.2. Негативні Божественні імена

У своєму витлумаченні негативних Божественних імен Майстер Екгарт зазначає, що передовсім слід знати, “що негативне вислов-

лювання не дозволяє нам “щось знати” ані про річ, про яку щось заперечується, ані про її справжню сутність”. (*quod , abnegatio non facit scire aliquid de veritate rei, de qua fit abnegatio’, nec aliquid, quod in ipsa sit.*)”. (153). Далі Екгарт обговорює наступні два питання, при цьому перше питання поділяючи на дві частини. Перша частина першого питання звучала так: чому святі і теологи одногосно стверджують, що негативні висловлювання про Бога є істинними. Друга частина звучить так: у чому полягає відмінність між розумінням Бога Мойсеєм, Соломоном, Павлом, Йоанном та іншими мудрецами, і його розумінням необізнаними, коли всі вони також могли тільки негативно висловитися про пізнання Бога. Друге питання звучало так: чим заперечні висловлювання про Бога відрізняються від стверджувальних? Із цих запитань Екгарт спершу відповідає на друге. Для нього зрозуміло, “що позитивні висловлювання за своєю природою ведуть до пізнання чогось, що є або субстанцією речі, про яку йдеться у висловлюванні, або чимось їй притаманним, властивістю чи акциденцією” (*quod affirmationes ex sui natura faciunt venire in cognitionem alicuius, quod sit ipsa substantia eius, de quo dicuntur, vel aliquid eius, puta proprietates vel accidentia.*) (154). Заперечні висловлювання свідчать лише про відсутність досконалості. Екгарт пояснює свою інтерпретацію за допомогою прикладу, запозиченого ним від Маймоніда. Хтось здалеку бачить людину і запитує, що це таке? Один відповідає, що це жива істота. Інший каже, це не метал, і не камінь. Хоча перший не повністю відтворив те, що він побачив, але і це твердження все-таки веде, напевно, до пізнання. Відповідь другого є чистим запереченням, і не дає жодної змоги пізнати суть речі. Далі Екгарт переходить до відповіді на першу частину першого запитання. Як у судочинстві певне заперечне висловлювання, тобто алібі, є доказово вагомим не безпосередньо, а опосередковано, так і в теології за допомогою видимих Божих творінь доводиться, що Бог немає жодної матерії і тому позбавлений будь-яких недосконалостей. У цьому зв’язку Екгарт констатує, що кожний дефект передбачає відповідний габітус, зовнішній вияв, і кожне “ствердження ґрунтується на певному запереченні” (*negatio fundatur in affirmatione*) (155). Із цього він робить висновок, що Бог містить у собі щось таке, що виключає будь-яку недосконалість як світло – темряву, а добро – зло. Далі він цитує 57 розділ першої книги “*Dux neutrorum*”: “Негативні атрибути можуть приписуватися Творцю лише так, як про річ заперечується щось таке, що не можна до неї віднести. (*Nomina negativa non attribuuntur creatori nisi secundum modum, quo removetur*

aliquid ab alio, quod non est aptum.)” (156). Відповідаючи на другу частину першого питання Екгарт знову цитує Маймоніда: 1, 58: “Чим більше негативних атрибутів ти приписуєш Творцеві, тим ближче підходиш до його пізнання, і є ближчим до нього, ніж той, котрий не розуміє і не вміє усувати від нього недосконалі атрибути, стосовно яких доведено, що вони далекі від Бога.” (Quidquid addideris nominibus negativis respectu creatoris, appropinquabis apprehensioni eius et eris <ei> propinquior, quam ille, qui nescit remove a deo imperfectiones, de quibus probatum est quod longe sunt a deo.)” (156-157). Ступеневі відмінності при пізнанні Бога Екгарт пояснює за допомогою одного прикладу. Чотири чоловіки формулюють чотири тези про Бога. Перший неспроможний довести нематеріальність Бога і тому мислить Його тілесним. Другий може довести, що Бог позбавлений будь-якої тілесності. Третій науковим способом пізнав, що Бог не має матерії, і тому непідвладний будь-якій недосконалості. Нарешті, четвертий зумів довести, що у Бога немає нічого із того, що має місце у світі створеного, а отже, й нічого із того, що означає кінець і межу, як наприклад, дефініція, доказовість і так далі. Цей приклад засвідчує, як відрізняються погляди чотирьох людей на пізнання Бога. Для Екгарта той здобуває найдосконаліше Його пізнання, хто, спираючись на найвагоміші підстави, заперечує у Бога такі властивості, а також той, хто зумів цього досягти для якомога більшого числа подібних властивостей. Таке заперечення здійснюється за допомогою негативних властивостей. (qui fortiori ratione removet huiusmodi attributiones a deo, et iterum ille, qui plura scit remove talia ab ipso, quae remotio fit per nomina negativa)” (158). Після цієї відповіді на другу частину першого питання Екгарт посилається на Платона, Газалі і Сократа, які стверджували, що людина не може знати, хто є Бог.

2.4. Інтерпретація Майстром Екгартом уривків із Книги Вихід 33, 13, 18, 19 і 23

Усі ці чотири тексти із Книги Вихід 33 говорять про пізнання Бога Мойсеєм. У Книзі Вихід 33, 13 йдеться про прохання Мойсея: “Покажи мені лице Твоє, щоб я впізнав Тебе. /Ostende mihi faciem tuam, ut sciam te”. Інтерпретуючи цей вірш, Екгарт спирається не на Маймоніда, а, насамперед, на Августина, який про це, зокрема у 2 книзі «Про Трійцю», пише: “Це краса, яка у пристрастному прагненні до себе притягує і підносить кожну розумну душу, і чим чистішою вона є, тим сильніше може запалитися. Але тим більше вона

підноситься до духовного, чим більше умертвляє плотське (Illa est species, quae rapit omnem animam rationalem desiderio sui tanto ardentior, quanto mundior, et tanto mundior, quanto ad spiritualia resurgentem, tanto autem ad spiritualia resurgentem, quanto a carnalibus morientem)» (218).

Другий вірш, в якому у цьому контексті йдеться про пізнання Бога Мойсеєм, міститься у Книзі Вихід 33, 18: «Покажи мені славу Свою/Ostende mihi gloriam tuam» Екгарт пояснює, що для споглядання Божественної сутності потрібно світло слави. Займенник «мені» (mihi) вказує на те, що таке споглядання випадає на долю лише чистих серцем. Водночас він вказує також на інтелект людини. «Адже інтелект, властиво, є тим, що дає змогу споглядати велич Бога (Intellectu autem proprie videtur claritas dei)» (223). Підсумовуючи, Екгарт цитує розділ 52 третьої книги «Dux neutrorum». «Інтелект, що розливається над нами, пов'язує нас із Творцем такою мірою, якою ми сприймаємо Його світлом розуму, як сказав Давид: “У твоєму світлі побачимо ми світло» (Пс. 35, 10). І подібним чином дивиться він на нас згори за допомогою того ж самого світла, і тому завжди є з нами. (Intellectus, qui effusus est super nos, coniungit nos cum creatore, secundum quod nos apprehendimus ipsum cum luce intellectus, sicut David dixit: in lumine tuo videbimus lumen. Et similiter ipse cum hoc eodem lumine respicit super nos, et per ipsum est semper nobiscum)» (223).

Інтерпретуючи третій вірш Книги Вихід 33, 19 «Я переведу все добро Своє перед Тобою» (Ego ostendam omne bonum tibi) Екгарт спочатку також спирається на 53 розділ I книги «Dux neutrorum», у якій Маймонід пояснює, що Мойсей просив у Бога дві речі: по-перше, щоб Бог відкрив йому свою справжню сутність, і по-друге, щоб Він навчив його знайти свою дорогу до Нього. На обидва прохання Мойсей одержав від Творця відповідь: «Найперше Він пообіцяв йому, що покаже свої шляхи пізнання, тобто його творіння, коли “йому саме дозволить пізнати природу і сили всього сотвореного, зв'язок його частин між собою, а також взаємозалежність і розподіл усього сущого (“Fecit enim ipsum scire naturam et vires ipsorum et colligationem partis cum parte et coniunctionem et distinctionem omnium entium”)» (224). Це означає, що Бог дав Мойсеєві істинне й вірогідне пізнання суті усього світу. На друге прохання Мойсей одержує таку відповідь: «Його суть таку, якою вона є, не можна осягнути (quod substantia ipsius non potest comprehendi sicut est)» (224). Підсумовуючи сказане, Екгарт констатує, що вчення Маймоніда суголосне християнській теології про пізнавальну спроможність пралюдини.

Інтерпретацію четвертого вірша Книги Вихід 33, 23 “Обличчя Моє не буде видиме” (*Faciem meam videre non poteris*)⁸ Екгарт починає цитатою із твору юдейського філософа і поета Ібн-Гебіроля (1021/1022–1050 чи 1070) “Про джерело життя” (*Fons vitae*), який у четвертому розділі запитує: “Чи існує шлях, йдучи яким, можна було б здобути знання про першу сутність? (*est via ad attingendum scientiam essentiae primae?*) і відповідає: “Суть першосутності неможливо пізнати без посередництва творинь, що від неї походять”. І навпаки, знання про неї можливо здобути з її творинь. (*Impossibile autem est scire essentiam primae essentiae absque his facturis, quae ab ea sunt; possibile autem est scire eam ex suis operibus.*)” (225). Насамкінець Екгарт наводить цитату з 58 розділу першої книги “*Dux neutrorum*”: Учені дійшли згоди в тому, що для науки Творець непізнаний, і що ніхто, крім самого Бога, не знає його. Мойсей все-таки дізнався про Нього все, що спроможна довідатися людина, наділена найбільшими здібностями. Бо те, що він пізнав, ніхто не пізнав ні до нього, ні після нього... Коли ж ми зведемо подані думки до спільної точки зору, то зможемо сказати, що споглядання Божественної сутності не під силу для створеного інтелекту з його суто природними здатностями, але його можна досягти за допомогою надприродних чинників. (*Convenerunt sapientes quod scientiae non apprehendunt creatorem, et non apprehendit quid est nisi ipse deus. Verum tamen de ipso apprehendit Moyses omne, quod potest homo apprehendere in fine apprehensionis suae. Quod enim ipse apprehendit, non apprehendit alius ante ipsum vel post ipsum... Dicendum igitur concordando haec praemissa quod visio dei per essentiam est quidem impossibilis intellectui creato ex puris naturalibus, possibilibus autem ex supernaturalibus*)” (225-226).

Отже, спираючись на аристотелівське вчення про інтелект, Екгарт робить юдейського філософа і теолога Маймоніда, що він його називає Раббі Мойсе, видатним співучасником середньовічного християнсько-юдейського діалогу.

РЕЗЮМЕ

Рецепція Маймоніда у працях Майстра Екгарта є частиною середньовічного юдейо-християнського діалогу. Принципова співзвучність між юдейським філософом і теологом та німецьким містиком і теологом полягала у розумінні ідеї Бога, у якій заперечувалося все, що містило у собі суперечності створеного світу. Водночас суголосними є їхні погляди на єдність Бога, що у 23 тезі

Буллі “In agro domenicо” 1329 року⁹ формулювалося як звинувачувальний пункт проти Екгарта. Текстом того 23 пункту звинувачення є цитата з “Dux neutroгum”: “І Маймонід каже, як пригадується, у першій книзі розділу 50: Бог є один, “у будь-якому відношенні і в будь-який спосіб”, так що у ньому не може бути жодної множинності, ні поняттєвої, ні дійсної. Хто ж бачить двох або бачить відмінність, той не бачить Бога. Бо Він – єдиний, Він – поза числом і понад числом, і не дозволяє нічого до себе додавати. (Et Rabbi Moyses, ut supra dictum est, dicit, quod deus est unus, omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. I. Ic. 50 Qui enim duo vel distinctionem videt, deum non videt. Deus enim unus est, extra numerum et super numerum est, nec ponit innumerum cum aliquo)” (65). До того ж, спираючись на свою метафізику, яка розуміє Бога як буття, Майстер Екгарт знайшов у “Dux neutroгum” повноту думок і мотивів, які підтверджують його негативну теологію. Учення середньовічних християнських філософів і теологів сформувалися б і без ідей Маймоніда. Водночас вони, безперечно, збагатили творчу думку Альберта Великого, Томи Аквінського і, вочевидь, Майстра Екгарта. Здійснену останнім рецепцію Маймоніда коротко і влучно характеризує теолог Вольфганг Клуксен: “Маймонід, якого читає Екгарт, – стверджує він, – постає як дивовижне явище: всі особливості його вчення начебто впливають із викладеної інтерпретації його концепції, але в комплексі вони витворюють щось нове і воно є нічим іншим, як віддзеркаленням духовного обличчя Майстра”¹⁰.

ПРИМІТКИ

¹ Перше відкриття впливу Маймоніда на Майстра Екгарта зробив Йозеф Кох. Дивись: Josef Koch. Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters // Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur 101, 1928, 34 folgende//. Згодом Ernst Reffke. Studien zur Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 57, 1938, 19-95.

² Огляд досліджень Коха і Реффке подає Hans Liebschütz. Meister Eckhart und Moses Maimonides// Archiv für Kulturgeschichte, 54, 1972, 64-96.

³ Наступні видання “More Nevuхim” Маймоніда такі: 1. Jehuda ibn Schmuел (Jehuda Kaufmann. Sefer more hannevuchim, nach der hebräischen Übersetzung des Schmuел ibn Tobbon, Jerusalem, 2 Auflage 1959 folgende; 2. Sch. Scheier. Sefer more nevuchim, nach der hebräischen Übersetzung des Jehuda Alcharisi, Jerusalem 1962; 3. Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum in tres libros divisus et summa accuratione Reverendi patris Augustini Justiniani ordinis Praedicatorum Nebiensium Episcopus recognitus, Paris 1420 (reprint 1964); 4. Salomon Munk. Le Guide des Égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moise

ben Maimoun dit Maimonides. Traduit pour la première fois sur l'original arabe, I – III, Paris 1856, 1861, 1866; 5. Adolf Weiss, Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen, 2 Bände, Leipzig 1923/1924; 6. Shlomo Pines: The Guide of the Perplexed, Chicago 1963.

⁴ Wolfgang Kluxen. Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides/ /Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Tome XXI, 1954, 23-50.

⁵ Opus tripartitum (твір у трьох частинах) складається із трьох частин. Перша частина – opus propositionum (твір тез), друга частина – opus quaestionum (твір питань) і третя частина – opus expositionum (твір викладу <Святого Письма>. У рамках третьої частини міститься expositio libri Exodi (виклад Книги Вихід), у якій Майстер Екгарт докладно цитує Маймоніда. Дивись: Meister Eckhart. Expositio libri Exodi // Meister Eckhart. Die lateinischen Werke, Band 2, Herausgegeben von Albert Zimmermann und Loris Sturlese, Stuttgart 1992, 1 – 227. Далі у тексті в дужках подаються сторінки вказаної праці.

⁶ Майстер Екгарт посилається на Маймоніда також і у своїх німецьких творах, але там згадує його не по імені, а винятково називає його “Майстром”.

⁷ Siehe Anmerkung 3.

⁸ Ibn Gebirol (Avicebron), Fons vitae, hebräisch und deutsch herausgegeben von S. Munk, Paris 1859. Lateinische Ausgabe von Clemens Bäumlner (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, 2-4), Münster 1892-1895.

⁹ Enchiridion Symbolorum, Ed. Denzinger-Schönmetzer, Friburgo Brisgoviae 1965, 294.

¹⁰ Wolfgang Kluxen, Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: Miscellanea Medievalia 4, Berlin 1966, 164.