



М.А. ХОРЬКОВ

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

*Введение в философию
великого рейнского мистика*

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ



М. А. ХОРЬКОВ

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

*Введение в философию
великого рейнского мистика*



МОСКВА НАУКА 2003

УДК 2;1
ББК 86.3
Х83

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 03-03-00285д*



Хорьков М.Л.

Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика / М.Л. Хорьков. — М.: Наука. — 2003. — 278 с.

ISBN 5-02-006312-6

Книга представляет собой исследование философии средневекового немецкого мистика Майстера Экхарта (ок. 1260 — ок. 1328). Автор изображает Экхарта тонким и разносторонним мыслителем, сочетавшим в своем творчестве схоластическую рациональность, парадоксальную апофатическую диалектику и пафос пламенного религиозного служения. Неоднозначность учения Экхарта привела к его осуждению инквизицией. Монография содержит подробную библиографию трудов Экхарта и исследований его творчества.

Для философов, богословов, а также широкого круга читателей, интересующихся историей духовной культуры.

ТП 2004-I-27

ISBN 5-02-006312-6

© Российская академия наук, 2003

© М.Л. Хорьков, 2003

© Издательство “Наука” (художественное оформление), 2003

Предисловие

Эта книга о Майстере Экхарте. Она не претендует на исчерпывающее изложение жизни и учения великого средневекового мистика. Как и любая подобная книга историко-философского жанра, она является лишь введением в мир великого мыслителя, ориентиром в пространстве его мысли.

На своих современников Майстер Экхарт производил ошеломляющее впечатление, о чем сохранилось немало свидетельств людей, слушавших его проповеди. Но, тем не менее, до нашего времени не дошло ни одного его портрета либо словесного описания его внешности. Ни одной малейшей детали! Личность Экхарта, осужденного современниками, в истории словно бы лишена плоти и превратилась в чистый дух. Возможно, сам Майстер Экхарт был бы не против такой судьбы.

Его учению внимали с восторгом, его сочинения завораживали открывавшейся за метафоричностью языка глубиной и неординарностью мысли. Лишенное однозначных интерпретаций и не укладывающееся в рамки каких бы то ни было дидактических схем, учение Экхарта обладало уникальной способностью с благодарностью отзываться в сердцах и умах людей, даруя просветление и надежду.

За многочисленными наслоениями встречающихся в историко-философской литературе “актуальных интерпретаций” и причудливых образов Экхарта, вызванных и вызываемых к жизни стремительными историческими переменами и столкновением мировоззрений, часто теряется главный вопрос: кем в действительности был Майстер Экхарт — человек, живший в реальности своего века и действовавший в окружении своих

современников, которым он адресовал свои слова и для которых создавал свои произведения? В этой книге мы попытаемся приблизиться к исторической действительности жизни и учения Экхарта, насколько это позволяют его сохранившиеся сочинения и другие исторические документы.

Автор далек от намерения исчерпывающе представить в своем труде всю систему мышления Экхарта, понимая герменевтическую беспочвенность подобных притязаний в отношении философских текстов, заведомо обладающих гораздо более обширным смысловым богатством, чем предполагает жанр монографии. Тексты, подобные экхартовским, для того, чтобы что-то в них понять, имеет смысл читать долго, постоянно, всю жизнь, открывая каждый раз при обращении к ним что-то новое, подчас неожиданное, возрастая умом и душой. Только такое чтение может дать некоторое несомненное знание об Экхарте. Приглашением к подобному чтению и является эта книга.

Многоликий и загадочный мастер

Мало найдется мыслителей, трактовка идей которых различными исследователями отличалась бы столь взаимоисключающими характеристиками, какие имели место за почти двухсотлетнюю историю научного изучения философского наследия и личности Майстера Экхарта. И хотя большинство этих оценок все же являются продуктом той или иной идеологии, тем не менее удивительно, что средневековый теолог пришелся по вкусу представителям не просто прямо противоположных, но зачастую взаимоисключающих доктрин. Емкую характеристику этой историографической ситуации, как она существует на сегодняшний день, дал один из крупнейших современных знатоков творчества Экхарта Алоис Хаас, заметивший, что Экхарта изображали «...и как марксиста (накануне революции, а до этого — как предтечу протестантизма), и как индийского йога, и как анонимного дзэн-буддиста, и как тайного антропософа, и как апостола психоделии, и как представителя радикальной не-теистической религии, и как выразителя марксистского “принципа надежды” в смысле Эрнста Блоха, и как служителя “внешней строгости и внутренней глубины мысли” в смысле Мартина Хайдеггера»¹. Ко всему перечисленному реальный исторический Майстер Экхарт, конечно, не имеет никакого отношения. Но отринув эти и им подобные интерпретации, однозначно ответить на вопрос “кем был Майстер Экхарт и чему он учил?” тем не менее не удастся. В немецкоязычных странах об Экхартe написаны горы книг, однако наиболее проникательные исследователи уже давно смирились с тем, что по мере научного прояснения “загадки Экхар-

та" все более ясными становятся лишь его неисчерпаемость и неоднозначность.

Церковное осуждение Экхарта в 1329 г. привело к тому, что на длительное время его труды были забыты, а имя фигурировало в лучшем случае лишь в контексте легенды. Тем не менее нельзя говорить о том, что Экхарт был сразу после осуждения забыт. Своими ближайшими учениками и последователями он, к счастью, забыт не был. Генрих Сузо посвятил защите учителя свою "Книгу Истины", в которой он, цитируя Экхарта, отзываясь о нем не иначе, как о великом наставнике. В аналогичных выражениях говорит об Экхарте Иоганн Таулер. «Достолюбезный учитель... говорил с позиции вечности, а вы понимаете его слова с точки зрения временности. Возвышенный учитель... говорил с позиции сверхчувственного знания, вне каких-либо "что" и "как". Но многие понимают это внешним образом, и поэтому в них проникает яд»².

Экхарт существенно повлиял на монастырскую мистику и религиозность рейнско-алеманнского региона XIV—XV вв., где его сочинения, несмотря на их официальный запрет, продолжали распространяться, хотя и в виде флорилегиев и мозаических трактатов на немецком языке. Эти мистические сборники, где Экхарт чаще всего представлен отдельными цитатами и фрагментами сочинений и очень редко — целыми произведениями, легли в основу современных изданий немецких сочинений Экхарта. Часть проповедей Экхарта (как правило, фрагменты) распространялась анонимно с характерным началом: "Учитель (мастер) сказал"; еще большая часть фигурировала в сборниках под именем Таулера. Ранние печатные издания сочинений Таулера (Базель, 1521 и 1522; Хальберштадт, 1523; Кёльн, 1543) также содержат проповеди Экхарта (об издании сочинений Экхарта под его собственным именем до XIX в. не могло быть и речи). Непосредственным образом рукописные мистические сборники с текстами Экхарта, получившие широкое распространение как в Германии, так и в Голландии, повлияли на мистику Фомы Кемпийского, Гарфия и Сандея, а через них косвенно — на испанскую мистику XVI в. и французскую мистику XVII в. В немецкой постреформационной мистике XVII в. (Ангелус Силезиус, Якоб Бёме) также заметно влияние Экхарта.

Однако, как при жизни, так и после кончины у Экхарта было и множество критиков. Помимо понятной критики церковных профессоров богословия критика исходила и из мистических кругов, где идеи Экхарта отнюдь не всеми воспринимались восторженно. В третьей четверти XIV в. Ян ван Лёвен, повар августинского монастыря Гронендаль под Брюсселем (где жил также Ян ван Рёйсбрук), написал против Экхарта резко полемическое сочинение, в котором характеризовал его такими словами: “Человек, звавшийся Майстером Экхартом из ордена братьев-проповедников, был дьяволом. Это был Антихрист, постоянно приобретающий себе новых учеников. Ему прислуживали не только люди из народа, но и высокопоставленные лица”. В конце XIV в. видный представитель движения “нового благочестия” (*devotio moderna*) Герард Цербольт ван Цутфен в своем латинском сочинении “*De libris teutonicalibus*” (“О немецких книгах”) выступил резко против немецких мистических книг на народном языке, которые получили в то время широкое распространение в Нидерландах и даже стали переводиться на фламандский язык. Многие из этих книг, по словам ван Цутфена, приписываются Майстеру Экхарту и в неясных и подозрительных выражениях повествуют о “чистой отрешенности” и “свободе духа”.

Несмотря на популярность Экхарта и широкую рецепцию его сочинений в городской и монастырской мистической среде юга-запада Германии в XIV—XVI вв., ни о какой богословской и философской рецепции в условиях церковного запрета говорить в то время не приходится. Экхарт исчез с горизонта университетских профессоров и интеллектуалов. Единственным мыслителем, обратившим в XV в. внимание на Экхарта и собиравшим в своей библиотеке его латинские сочинения, был Николай Кузанский. Экхарт если и не оказал решающего влияния на философию Николая Кузанского, то, по крайней мере, явно находился в русле интеллектуальных интересов последнего. Идеи Экхарта Николай Кузанский воспринимал не слепо, но относился к ним критически. Так, он оспаривал показавшийся ему довольно грубым метод анализа Экхартом отношений Творца и твари на основе понятия бытия (*esse*), запутавший Экхарта и приведший его к неверным выводам³.

Для всеобъемлющей рецепции Экхарта в философии Николая Кузанского не было ни малейшего шанса. Многие воззрения Экхарта Николай Кузанский высоко ценил и во многом принимал, хотя и в несколько смягченном виде. Богословие Экхарта представлялось Николаю Кузанскому насущно необходимым, однако он считал его полезным лишь для немногих избранных. В университетскую науку, а тем более в воззрения широких слоев мирян Экхарт проникать не должен. К мышлению Экхарта Николай Кузанский добавил элементы, самому Экхарту глубоко чуждые: стремление к достижению в спорных и неоднозначных вопросах богословия *status quo*, превращение мистического богословия в эзотерику и дипломатическое лавирование между папским авторитетом и оппозицией Риму. Не случайно поэтому, для Николая Кузанского существовал и имел ценность лишь латинский Экхарт, которого он стремился превратить в Экхарта избранного гуманистического кружка⁴.

В эпоху Нового времени образ Экхарта постепенно начинает утрачивать характерную для позднесредневековых мистико-аскетических манускриптов полупоуподобную анонимность. Уже Готфрид Арнольд высоко оценивает богословие Экхарта, выделяя его среди прочих мистиков⁵, а Абрахам фон Фланкенберг называет Экхарта “подлинным философом”⁶.

По-настоящему заново Майстер Экхарт был открыт в эпоху немецкого идеализма и романтики. Приоритет здесь принадлежит Францу фон Баадеру (1765—1841), называвшему Экхарта “наиболее пронизательным среди средневековых богословов”⁷. Франц фон Баадер увлекся сочинениями Экхарта в ходе своих занятий средневековой схоластикой и мистикой. Его восторженное восприятие немецких мистиков соответствовало религиозным настроениям и духовным запросам многих его современников. С 1813 по 1816 гг. Баадер планомерно читает Экхарта, Таулера, Рёйсбрука, Бёме, постоянно прося своего коллегу Г. фон Шуберта в Нюрнберге и своего брата Клеменса Алоиса в Зальцбурге присылать ему по возможности редкие старые издания этих авторов. Увлечшись на какое-то время мистикой Сен-Мартена, Баадер не оставляет Экхарта и других средневековых авторов, постоянно открывая в них новые, поражающие его своей глубиной повороты мысли.

После неудачной поездки в Россию (1822—1823), где Баадер стремился найти поддержку в мистико-религиозных кругах Санкт-Петербурга, близких правительству Александра I, он на обратном пути с 23 ноября 1823 г. проводит около восьми месяцев в Берлине, где неоднократно встречается с Гегелем, знакомя его со средневековой немецкой мистикой, о которой у Гегеля в то время были лишь поверхностные представления. По словам Баадера, Гегель «был настолько воодушевлен, что на следующий день потребовал от меня прочесть ему целую лекцию об Экхарте, после которой произнес: “Наконец-то у нас есть то, что мы так долго хотели”»⁸. Рассказывая незадолго перед смертью одному юному собеседнику эту историю, Баадер добавил: “Говорю Вам, Экхарта верно назвали Майстером (Мастером). Он превосходит всех мистиков... Если бы Экхарт жил во времена Бёме, он бы достиг много большего, чем последний”⁹. Юный собеседник Баадера на это заметил: “После всего того, что я прочитал у Экхарта, мне кажется, что Гегель заимствовал у него почти все, хотя и не совсем правильно его понял”¹⁰.

Глубокое знакомство с Экхартом позволило Баадеру в апреле 1829 г. проникательно заметить: «Тот, кто желает обнаружить в моих сочинениях пантеизм, обязательно найдет его и у Св. Павла. Столь же неверно обвинять в пантеизме Таулера и Майстера Экхарта, а также отчасти и Скота Эригену и автора “Немецкой теологии”»¹¹. Постоянно растущий интерес к Экхарту привел Баадера к мысли издать сборник его произведений в своей редакции. Так, в письме от 2 января 1830 г., адресованном доктору С., он пишет: “Важная работа теперь всецело занимает меня — сборник проповедей Майстера Экхарта, учителя Таулера, от которого последний заимствовал все свое умозрение. На этот труд натолкнул меня один редкий кодекс из нашей библиотеки. Работая, я все более убеждаюсь в слабости позиции тех, кто обвиняет Майстера [Экхарта] в пантеизме...”¹² План издать проповеди Экхарта остался нереализованным, так как Баадера увлек другой великий мистик — Бёме, над подготовкой к изданию сочинений которого Баадер работал вплоть до самой смерти.

Последователи Гегеля (К. Розенкранц, Й. Эрдман, Г. Гервиниус) восприняли Экхарта как духовного предтечу своего ве-

ликого учителя. По словам Карла Розенкранца, Экхарт является “родоначальником специфически немецкой философии” и “герольдом философии будущего”. Именно Розенкранц определил учение Экхарта, Сузо и Таулера как “немецкую мистику”, делая при этом акцент на слове “немецкая” и рассматривая ее в качестве начального этапа формирования особого “немецкого духа”, завершением и вершиной развития которого является философия Гегеля¹³. Несмотря на такое узко школьное содержание, придуманное Розенкранцем понятие “немецкая мистика”, тем не менее, закрепилось в научной литературе и широко используется до сих пор, хотя и вызывает серьезные критические нарекания как в плане “немецкости”, так и в связи с понятием “мистика”. Последующие исследования определенно установили, что “специфика” философии Экхарта и его учеников на самом деле глубоко укоренена в латинской схоластике и представленной в ней еще более глубокой традиции неоплатонизма и христианской монастырско-аскетической литературы. Тем не менее в терминологии ограничились лишь уточнением — “средневековая немецкая мистика”, подразумевая под этим не столько национально-окрашенную концептуальную оригинальность, сколько определенный набор авторов и текстов.

Если представители немецкого идеализма характеризовали Экхарта чрезвычайно высоко, то современные им консервативно настроенные протестантские богословы оценивали Экхарта довольно негативно. Первая монография об Экхарте была написана протестантским пастором из Страсбурга Карлом-Вильгельмом Шмидтом и увидела свет в 1839 г.¹⁴ Именно К.-В. Шмидт впервые систематически охарактеризовал учение Экхарта как пантеизм, назвав Экхарта “истинным представителем средневекового пантеизма”¹⁵. Впрочем, о близости Экхарта народным еретическим движениям Средневековья, получившим позднее определение “пантеистические”, говорил еще в своей опубликованной посмертно в 1790 г. латинской монографии “Комментарий о бегардах и бегинках” (где впервые была напечатана осуждавшая Экхарта папская булла) гёттингенский профессор евангелической теологии Иоганн-Лоренц фон Мосхайм (1694/5 — 1755)¹⁶.

Тем не менее из работы К. Шмидта было не ясно, что такое “средневековый пантеизм” и что такое “пантеизм” вообще, по-

чему именно Экхарт является его “истинным представителем” и кого еще можно к этой категории отнести. Строго говоря, Шмидт и не ставил перед собой никакой, а тем более такой, научной задачи. Своей книгой он преследовал, скорее, религиозно-полемическую цель, а именно, доказать, что истинное христианство не имеет ничего общего с философской спекуляцией, что Евангелие открывает истину для всех и каждого в простых словах, а кто заменяет эти слова философскими измышлениями — тот не христианин. “Пантеизм” же, по его мнению, — наиболее безбожный вид философской спекуляции¹⁷. Главный объект критики Шмидта — вовсе не Экхарт, а Гегель, философскую систему которого Шмидт называет “пантеистической”; Экхарт же является всего лишь предшественником, прообразом Гегеля. Несмотря на явный идеологический подтекст (а, возможно, и благодаря ему), концепция “пантеизма” Экхарта получила широкое распространение, став как для протестантских, так и (позднее) для католических авторов основой для довольно негативных суждений об Экхарте, а для марксистской историографии, увидевшей в Экхарте идеолога “крестьянско-плебейской ереси”, — для относительно позитивных. Впрочем, гегельянцы с самого начала не видели в обвинении себя (и Экхарта) в пантеизме ничего отрицательного. Так, ученик Гегеля Адольф Лассон считал, что именно пантеизм позволил Экхарту подняться над современной ему церковью. “Мистик свободен от церкви”, — заявляет Лассон¹⁸. В первой половине XIX в. характеристика Экхарта как “пантеиста” представлялась большинству немецких философов более интеллектуально респектабельной, нежели его возможная связь со схоластикой, трактовавшейся как пустая игра в слова и в ничего не значащие определения. Резко против схоластики и аристотелизма неоднократно высказывался Фр. Шлегель. В более мягкой форме это общее настроение эпохи встречается в обзорных трудах по истории философии Теннемана и Рикснера, а также в “Лекциях по истории философии” Гегеля.

Важным этапом в изучении наследия Экхарта было издание швейцарским германистом Францем Пфайфером в 1857 г. немецких проповедей и трактатов Майстера Экхарта во втором томе своего собрания “Немецкие мистики XIV века”¹⁹. Несмо-

тря на то что это не критическое издание, при его подготовке Пфайфер проделал огромную работу по собиранию и критическому анализу всех сохранившихся в рукописной традиции разрозненных сочинений Экхарта. И хотя Пфайфер включил в свое собрание многие тексты, принадлежность которых Экхарту позднейшими исследователями была признана маловероятной, тем не менее основной массив псевдоэкхартовой литературы, которой изобилуют позднесредневековые мистические флорилегии, был отсеян уже им. Пфайфер опубликовал сочинения Экхарта на средневерхненемецком языке оригинала. Перевод и научный комментарий отсутствовали, что делало его издание достоянием узкого круга специалистов, способных читать на средневековом немецком языке.

И все же после публикации Пфайфером текстов Экхарта концепция “пантеизма” стала выглядеть если и не малоубедительной, то однобокой. От обвинений в пантеизме Экхарта посвоему пытались освободить протестантский историк церкви Вильгельм Прегер²⁰ и католический религиозный философ Йозеф Бах²¹, книга которого была первой попыткой католической апологии Майстера Экхарта, в котором автор увидел прежде всего представителя средневековой схоластики.

На фоне дискуссий о “пантеизме” Экхарта, становившихся во второй половине XIX в. все более бессодержательными, неожиданным прорывом стала публикация в 1886 г. обнаруженных доминиканцем Генрихом Денифлем в библиотеках Трира и Кузы латинских сочинений Майстера Экхарта²². Денифль выступил резко против распространенного в то время в работах по средневековой философии и ставшего почти хрестоматийным представления о том, что схоластика, крупнейшим представителем которой считался Фома Аквинский, и мистика, связанная в первую очередь с именами Майстера Экхарта и его учеников, представляют два главных и притом кардинально противоположных направления философии высокого и позднего Средневековья. По мнению Денифля, аргументация, построенная на том, что в основе первого направления лежал разум, тогда как второе опиралось на сверхумную интуицию, противоречит фактам. Экхарт, получивший в Парижском университете степень магистра теологии, написавший, как это полагалось, комментарий на “Сентен-

ции” и дважды (как и Фома Аквинский) занимавший в Париже кафедру богословия, был типичным доминиканским богословом — последователем Альберта Великого, сочетавшим, как и Альберт, в своем творчестве и схоластические, и мистические элементы. Благодаря этому открытию стало очевидно, что противопоставление схоластики и мистики, особенно Майстера Экхарта и Фомы Аквинского, по большому счету лишено какого бы то ни было исторического смысла. Различие состоит лишь в том, что одни доминиканцы были в своем богословии (и своей мистике!) более строгими перипатетиками (Фома Аквинский, Ульрих Страсбургский, Николай Страсбургский), тогда как другие (и здесь следовало бы назвать не столько Дитриха Фрайбергского и Майстера Экхарта, сколько Бертольда из Моосбурга), будучи последовательными схоластами, использовали при решении классических схоластических проблем неоплатонические антиномии в духе Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Продемонстрировав несостоятельность трактовки Экхарта как “пантеиста”, Денифль тем не менее подверг с позиций неосхоластики уничтожающей критике Экхарта-схоласта. По его мнению, Экхарт был очень слабым схоластом, выразившим свои мысли крайне неясно²³. Так называемая мистическая оригинальность Экхарта есть не что иное, как результат ущербности его мышления. Именно беспомощная непоследовательность и туманность языка Экхарта привели к появлению в его сочинениях звучащих еретически высказываний, справедливо осужденных церковью в 1329 г. Денифль заходит в своей критике весьма далеко, утверждая, что приговор по поводу “ереси Экхарта” был еще относительно мягким и что всякий, кто не способен увидеть в осужденных Экхартовых тезисах “болезнь мышления”, тот сам “умственно нездоров”²⁴. Эти резко полемические выпады Денифля были направлены прежде всего против гегельянства и немецкого идеализма в целом. Тем не менее стремясь обосновать свою позицию, Денифль впервые подробно исследовал и частично опубликовал известные на тот момент документы процесса над Экхартом (главным образом, это материалы процесса в Авиньоне)²⁵.

После критической работы Денифля в условиях господства, с одной стороны, позитивизма, а, с другой стороны, неосхола-

стики, философский интерес к Экхарту угасает приблизительно на два десятилетия. В этот период тексты Экхарта, главным образом немецкие, интересуют лишь филологов-германистов, текстологические исследования которых способствовали более точному прочтению Экхарта и правильному пониманию его специфического языка. Ведущую роль в этом процессе сыграли исследования Филиппа Штрауха и его учеников²⁶.

Первая половина XX в. была ознаменована пробуждением нового всестороннего интереса к Экхарту, ставшего объектом внимания не только филологов, богословов и философов, но и неожиданно оказавшегося в центре идейных запросов и идеологических конфликтов эпохи. Немецкий национализм неожиданно увидел в Экхартe одного из своих духовных предтеч. Большими тиражами выходят переводы Экхарта на современный немецкий язык, среди которых наибольшую популярность снискал перевод Германа Бютнера²⁷. В своем предисловии Бютнер характеризовал Экхарта как духовного вождя, освобождающего современного человека от пут церковности, утверждающего истинное христианство и таким образом прокладывающего путь к истинной германской религии будущего²⁸. Увлечение "мистикой" Экхарта привело к появлению в 1920-х годах в Германии ряда мистических движений, ставивших своей целью широкое распространение "идей Майстера Экхарта". Образ Экхарта стал популярным и в художественной литературе²⁹. Законченный образ Экхарта как духовного вождя германской нации сложился в эпоху национал-социализма. Официальный идеолог нацизма Альфред Розенберг в своей книге "Миф XX столетия" назвал Экхарта "апостолом нордического Запада"³⁰. В национал-социалистической Германии количество книг об Экхартe как о "духовном вожде нации" было велико как никогда. Составитель новейшей библиографии Экхарта Никлаус Ларгир насчитал около пятидесяти монографий, брошюр и статей, написанных в этом духе и увидевших свет с 1933 по 1945 гг.³¹ Несмотря на свой идеологический пафос научная ценность этих изданий невелика; определенный интерес они могут представлять лишь для историка идей XX в., отчасти, возможно, также и XIX в.³², но уж никак не для исследователя средневековой немецкой мистики.

Научное изучение наследия Экхарта продолжалось между тем независимо от какой-либо политической идеологии. В эти годы было начато издание многотомного критического полного собрания немецких и латинских сочинений Майстера Экхарта, которое завершилось лишь в 1990-годах. Редактором немецких сочинений выступил Йозеф Квинт, латинских — Йозеф Кох. Благодаря этому изданию исследования идейного наследия Майстера Экхарта были подняты на новую высоту и избавлены от поверхностного дилетантизма.

Одновременно с этим исследователи находили новые, ранее неизвестные тексты Майстера Экхарта. Бенедиктинец Августин Даниэльс обнаружил и опубликовал речь Экхарта в свою защиту на процессе в Кёльне³³. Отто Каррер, проанализировавший этот документ, пришел к выводу, что учение и деятельность Экхарта ни в чем не противоречат учению церкви; Экхарт был абсолютно благочестивым католиком, его осуждение — результат трагического недоразумения³⁴. Каррер доказывал, что учение Экхарта о божественной частице души (*aliquid in anima*), “искре Божией” не следует понимать в смысле несотворенности этой “частицы”, как это делали инквизиторы. Он считал это учение гениальным и причислял Экхарта к выдающимся томистам своего времени. Также считали ученики О. Каррера: Эрм Пиш, опубликовавшая вместе с учителем документы процесса в Кёльне в переводе на современный немецкий язык³⁵, и Алоис Демпф³⁶. Любопытно, что это мнение о правоверности и церковности Экхарта исходило из католических кругов, частично пересмотревших свое отношение к наследию осужденного инквизицией еретика.

Ранние парижские “*Quaestiones*” Экхарта были найдены и изданы выдающимся медиевистом Мартином Грабманом³⁷. Будучи учеником Денифля, Грабман в противоположность Карреру склонен был рассматривать учение Экхарта о несотворенной “искре Божией” в душе человека как еретическое, а нетрадиционный томизм Экхарта — как результат плохого понимания им Аристотеля³⁸. Примирить позиции Каррера и Грабмана пытался Конрад Вайс в своем исследовании о метафизике души у Экхарта³⁹. Ключ к решению проблемы несотворенной божественной частицы в душе человека, равно как и ряда других вызывав-

ших у исследователей затруднение проблем метафизики Экхарта, был найден Йозефом Кохом в учении об “анalogии”, которое Экхарт развил, отталкиваясь от соответствующего учения Фомы Аквинского⁴⁰. Анализ “анalogии” как ведущего метода мышления Экхарта получил развитие в работах ученика Коха Ганса Гофа⁴¹. “Искра Божия” в человеческой душе трактовалась Гофом как “аналог несотворенного Божественного интеллекта в сотворенном человеческом интеллекте”⁴².

Споры вокруг “нетрадиционного томизма” Экхарта сделали актуальной проблему источников его философской мысли. Йозеф Кох обратил внимание на близость ряда концепций Экхарта учению Моисея Маймонида⁴³; близость латинских комментариев Экхарта на книги Св. Писания экзегетике Маймонида (о чем сам Экхарт недвусмысленно говорит в своих текстах) впоследствии исследовалась Эрнстом Реффке, Гансом Либешутцом и Руди Имбахом⁴⁴. Генрих Эбелинг, не придя к однозначному выводу о томизме, неоплатонизме, аверроизме и пантеизме Экхарта, объявил его талантливым компилятором философских систем⁴⁵.

Очередной пик повышенного интереса к Майстеру Экхарту, совпавший с его 700-летним юбилеем со дня рождения и с общим повышенным интересом к мистике в тот период, приходится на 1960-е годы. В многочисленных научных публикациях об Экхарте признается концептуальное единство его немецких и латинских сочинений. Никто уже больше не говорит о “пантеизме” Экхарта, никто не обвиняет его в ереси. Майстер Экхарт получает признание среди католических богословов и философов.

Располагая в полном объеме критически изданными текстами Экхарта, исследователи начинают теперь стремиться охарактеризовать систему его мысли в целом. Отталкиваясь от понятия “анalogия”, Карл Альберт приходит к выводу о том, что в основе всех рассуждений Экхарта лежало представление о двойственности бытия (*duplex esse*); цель Экхарта — определить условия возможного опыта “чистого бытия”⁴⁶. Г. Фишер в противовес Альберту, напротив, утверждает, что ни о каком “двойственном бытии” у Экхарта говорить нельзя⁴⁷. Однако центральное место в дискуссии о системе Экхарта занимает все

же вопрос о характеристике учения о единении человеческой души с Богом (*unio mystica*). Это единение трактовали и как “укоренение Бога в душе человека”⁴⁸, и как единство двух противоположных полюсов (человеческая душа — Бог)⁴⁹, и как сложное динамическое единство, в котором акценты и точки преломления сил постоянно меняются⁵⁰.

Споры вызывает и философское значение Экхарта. Так, Курт Флаш рассматривает Экхарта как, главным образом, оригинального философа, стремившегося философски обосновать Св. Писание⁵¹. Карл Альберт и Удо Керн, напротив, видят в Экхарте исключительно теолога⁵². Г. Фишер полагает, что в мышлении Экхарта нераздельно присутствуют обе составляющие — философская и богословская; поэтому он склонен говорить о “философско-богословской системе” Майстера Экхарта⁵³.

Исследователи обращают все большее внимание на то, что учение Экхарта — это не отвлеченная школьная метафизика, но практически ориентированная система духовной жизни, основанная на опыте, без реализации которого истина его учения остается непознаваемой. Данный опыт есть опыт высшей реальности, не присутствующий в повседневности внешней жизни⁵⁴. Однако без этого опыта высшая, божественная реальность непознаваема. Обращение к Богу требует поэтому радикального этического решения, связанного с отказом от внешней и обращением к внутренней жизни, когда всякая человеческая активность становится активностью в Боге⁵⁵. Учение Экхарта в каждом своем пункте ориентировано на жизнь в Духе. Без учета этого определяющего фактора оно просто перестает быть понятным. Исходя из этого, Алоис Хаас склонен говорить об Экхарте как о “нормативном образе духовной жизни”⁵⁶. Эти современные характеристики удивительным образом совпадают с тем, что говорил об Экхарте Иоганн Таулер.

Важной вехой в изучении идейного наследия Майстера Экхарта стали работы Курта Ру, предложившего и использовавшего для анализа текстов Экхарта хронологический принцип. Несмотря на свое внутреннее единство учение Экхарта складывалось постепенно; различные его акценты со временем претерпевали изменение. Экхарт был предельно контекстуальным мыслителем, и в зависимости от того, куда в разные периоды



жизни направлял его орден, в зависимости от своих пастырских, проповеднических или преподавательских обязанностей, в зависимости от аудитории он говорил по-разному, и в каждом случае его мысль облекалась в разные слова (и разные языки) и приобретала новые оттенки смысла. Всего лишь обозначенные Куртом Ру общие тенденции и этапы развития мысли Майстера Экхарта неожиданно дали много нового для понимания его учения как в целом, так и в отдельных его аспектах⁵⁷.

Проблема тщательной реконструкции жизни Экхарта — как в целом, так и отдельных ее периодов — образует отдельную исследовательскую тему. Контекстуальность мышления Экхарта вынуждает всякого, кто стремится понять его тексты, обращаться к историко-биографическому контексту, к тем жизненным ситуациям, в которых оказывался Майстер Экхарт. Однако как и в случае большинства средневековых мыслителей, тексты Экхарта почти не содержат прямой, а тем более сколько-нибудь подробной биографической информации. Поэтому жизнь Экхарта, столь важную для понимания его сочинений, исследователям приходится реконструировать по крупицам.

Еще в 1960-е годы существенный вклад в создание научно обоснованной биографии Майстера Экхарта внесли работы Й. Коха⁵⁸, которому, впрочем, жизнь Экхарта и его тексты представлялись почти никак не связанными друг с другом. В книге К. Ру⁵⁹, представляющей, по сути, первую цельную и основанную исключительно на исторических источниках творческую биографию средневекового мыслителя, напротив, идеи Экхарта оказываются целиком укорененными в событиях его биографии; строго говоря, тексты Экхарта выступают у К. Ру ключем к объяснению контекста внешних биографических фактов, из которого они вырастают, и наоборот, смысловые нюансы тех или иных текстов Экхарта можно понять лишь исходя из исторического контекста. Предложенная Ру модель при всей ее привлекательной цельности оказывается, таким образом, замкнутой, заикленной на саму себя, что в конечном итоге делает ее весьма ограниченной. Даже не все проблемы творческой биографии Экхарта можно решить с ее помощью; в тех же случаях, когда те или иные достоверные биографические факты из жизни Экхарта оказываются никак не связанными с его текстами

(например, редкие документы его официального служения или некоторые эпизоды процесса над Экхартом), она просто неуместна. Кроме того, данная схема не продуктивна и для компаративистских исследований.

Между тем эти кажущиеся маловажными для творческой биографии Экхарта факты важны для понимания жизненного пути Экхарта как человека, посвятившего жизнь служению Богу и носившего одеяния монаха-доминиканца. Реконструкции реальной хронологии подобных событий в жизни Экхарта посвящены работы Г. Стера⁶⁰, В. Трузена⁶¹, М.-А.Ванье⁶². Однако осознание исследователями отсутствия прямолинейной причинно-следственной зависимости между событиями жизни и фактами творчества в судьбе Экхарта отнюдь не ослабило интереса к углубленному изучению лежащего в основе идей и текстов Экхарта исторического и биографического контекста. Но сам этот контекст стал пониматься широко, неоднозначно и многопланово; он был принят научным сообществом как исключаящий одномерную однозначность, безапелляционную единственность интерпретации и очевидную ценностную измеримость. Иначе говоря, контекст мышления Экхарта перестал быть тенденциозным продуктом творчества того или иного исследователя и сделался в полной мере историческим. Как демонстрирует отражающий подобную позицию сборник *“Meister Eckhart: Lebensstationen — Redesituationen”*⁶³, и содержательно-текстологические, и историко-биографические исследования от этого только выиграли.

В течение всего XX в. повышенный интерес к Экхарту проявляла феноменология. На протяжении всей жизни, начиная с самых ранних этапов своей философской активности⁶⁴, Экхартом интересовался М. Хайдеггер, включивший в свою философию ряд экхартовских понятий, например, понятие “отрешенности”⁶⁵. Под конец жизни Хайдеггер стал воспринимать экхартовские идеи более интимно. Профессор религиозной философии Фрайбургского университета Бернхард Вельте вспоминал об одном разговоре с Мартином Хайдеггером, имевшем место вечером 14 января 1976 г. в доме Хайдеггера на Филлибахштрассе во Фрайбурге. В самом начале разговора Хайдеггер выразил пожелание быть похороненным на кладбище родного Мес-

скирха и просил своего земляка Вельте помочь ему в этом, когда придет время, а также произнести на могиле Хайдеггера надгробную речь. Затем разговор переключился на лекции, которые читал в то время в университете Вельте. Это были лекции о Майстере Экхарте. Давно волновавшие Хайдеггера экхартовские темы отрешенности и тождественности Бога чистому Ничто приобрели в этом разговоре о близкой смерти глубоко личное религиозное звучание связанности каждого человеческого существования с тайной Бога, ключем к которой является опыт смерти, соединяющий смертное с бессмертным⁶⁶.

Майстер Экхарт, учивший, что человек открывает истину своего существования через прояснение своего отношения к бытию и через отказ от всего, что мешает ему приблизиться к бытию, оказывается во второй половине XX в. близок не только Хайдеггеру, но и Эриху Фромму. В отличие от Хайдеггера, Фромм не искал специально путей сознательной рецепции Экхарта. Тем не менее в своей книге “Иметь или быть” он в ходе собственных размышлений как никто другой приближается к экхартовской этико-метафизической интерпретации вопроса о бытии; сам вопрос, ставший названием книги Фромма, взят из “Речей о различении” (“Наставлений”) Экхарта. На это обратил внимание в своей книге об Экхарте еще Курт Ру⁶⁷. В настоящее время тема рецепции идейного наследия Экхарта в философии Эриха Фромма получила подробное развитие в работах Фолькера Фредеркинга⁶⁸. Некоторые параллели с идеями Экхарта можно обнаружить также в философии Эрнста Блоха, главным образом в его “принципе надежды”⁶⁹.

Начиная с 1960-х годов Майстер Экхарт и его учение — излюбленный объект компаративистских исследований. Но если поначалу исследователи были склонны подчеркивать определенное тождество учений Экхарта о “Ничто” и об “отрешенности” с дзэн-буддизмом (Д. Судзуки, М. Намбара)⁷⁰, индуизмом (Э. Вольф-Готвальд)⁷¹, то в последнее время речь преимущественно идет о несопоставимости христианского богословия Экхарта с восточными философскими учениями, представлявшими наиболее близкими мистике Экхарта: дзэн-буддизмом (Ш. Уэда)⁷² и индуизмом Шанкары (А. Вильке)⁷³. Это отнюдь не свидетельствует об усилении тенденции компаративистского

негативизма, так как упомянутые “негативные” результаты были получены как раз в результате серьезных исследований; в данном случае следует говорить, скорее, о серьезном прогрессе компаративистики, отказавшейся от поверхностных аналогий в пользу более внимательного и уважительного отношения к исследуемому материалу.

В последние десятилетия большой интерес к Экхарту замечен во Франции и Италии. Но если итальянские исследователи⁷⁴ в целом находятся в русле тем и концепций, сложившихся в немецкоязычной историографии, то во французских работах об Экхарт⁷⁵ намечился ряд оригинальных подходов. Проблематичность определения “немецкая мистика” французские исследователи несколько сглаживают определением “рейнская мистика”, хотя вопрос о соотношении последней с “немецкой доминиканской школой”, как демонстрируют работы А. де Либера, продолжает оставаться открытым.

В последнее время вопрос об историческом значении и специфическом философском характере развития “немецкой доминиканской школы”, ведущей свое происхождение от Альберта Великого и вобравшей в себя ряд других традиций, в том числе испытывавшей на себе влияние Фомы Аквинского и его учеников, а также специфической народной религиозности и идущей от эпохи поздней античности мистической традиции, окрашенной как в философские, так и в богословские тона, приобрел первостепенное значение. С одной стороны, говорится о близости мысли Экхарта, Сузо и Таулера позднеантичному и средневековому неоплатонизму и идущей от ранних отцов церкви мистической традиции, с другой стороны, прослеживается тесная контекстуальная связь текстов немецких мистиков с текстами так называемой “женской средневековой мистики”⁷⁶.

Наметившийся в последние годы подход позволяет проводить исследования относящихся к “немецкой мистике” текстов, в гораздо большей степени, чем прежде, ориентируясь на контекст и учитывая их интердисциплинарный характер. Все это, в свою очередь, открывает новые возможности для прочтения и интерпретации текстов в широком поле истории философских идей. Постепенно исследователи пришли к убеждению, что тексты Экхарта, Сузо и Таулера следует понимать не как уникаль-

ный изолированный феномен, но в широком идейном поле, образованном такими латинскими авторами, как Альберт Великий, Дитрих Фрайбергский и Бертольд из Моосбурга. Равным образом необходимо учитывать и многочисленные тексты на немецком языке религиозно-мистического характера, в том числе и относящиеся к “женской мистике”. Важно учитывать, что латинские авторы XIII—XIV вв. и “немецкие мистики” дошли до наших дней в большинстве в виде рукописных сборников XIV—XV вв., среди которых львиную долю составляют отнюдь не авторские, а анонимные мистические тексты, а то и вовсе переводные компиляции и мозаичные трактаты. За этими объединенными общими темами рукописями и вычленяются те многочисленные вариации и философско-мистические перспективы, которые структурируются и специфицируются посредством таких исторических клише и понятийных этикеток, как “немецкая мистика”, “средневековая немецкая мистика”, “экхартизм”, “рейнская мистика”, “немецкая доминиканская школа” и т.п.

Действительно, широкий религиозно-философский контекст эпохи, одной из составных частей которого и была “немецкая мистика”, образован общими идеями и спорами, такими, например, как вопрос о соотношении воли и интеллекта, о евангельской бедности, о негативной теологии, о понимании воплощения Иисуса, о природе и благодати, об отношении “сил” (способностей) души к “основанию” души, о вечности мира, о соотношении жизни деятельной (*vita activa*) и созерцательной (*vita contemplativa*), о соотношении в религиозном опыте отвлеченного мышления и непосредственного переживания, о роли образов в познании Божества и т.д. Традиционно предлагаемые исследовательские альтернативы, такие, как “теизм или пантеизм”, “церковная ортодоксия или ересь”, “схоластика или мистика”⁷⁷ (восходящие к Вильгельму Прегеру и Генриху Денифлю), равно как и относительно новые, возникшие в XX в. альтернативы “мистика или философия”, “философия или теология”⁷⁸ представляются неадекватным упрощением как перед лицом множества вопросов и перспектив, вычленяемых в обозначенном массиве текстов, так и перед необходимостью исследовательской задачи детально проследить идейные традиции и их переплетения в

конкретной смысловой ситуации конкретного текста. Хотя латинские и немецкие тексты “немецких доминиканцев” имеют между собой много общего, разнообразие богословских и проповеднических стилей, философских и богословских идей и традиций требуют рассматривать “средневековую немецкую мистику” и “немецкую доминиканскую школу”, скорее, как идейно и текстуально широкий феномен с едва ли однозначно определяемыми границами, нежели как последовательно прямолинейную традицию или тем более “школу”. Несомненно, институциональным центром этого феномена является кёльнский *Studium generale* и, в меньшей степени, Парижский университет, но и они представляются не столько структурировавшим все последующее развитие концептуальным началом, сколько своеобразным географическим, идейным и, можно даже сказать, стилистическим центром кристаллизации широкого религиозного движения, отличавшегося многоплановостью истоков и традиций.

Подобная многоплановость вряд ли делает оправданной распространенную методику вписывать тот или иной конкретный текст того или иного традиционно относящегося к числу “немецких доминиканцев” автора целиком и полностью в одну определенную идейную линию, называя его “мистическим”, “схоластическим”, “еретическим” или, скажем, выбивающемся из “общей системы” этого мыслителя. Строго говоря, атрибутировать средневековому автору строго и однозначно определенный корпус сочинений, являющийся продуктом его автономного творческого “я” и искать в этом корпусе изложение некоей единой, да к тому же последовательно авторской доктринальной системы само по себе сомнительно, потому что менее всего средневековый мыслитель преследовал своими текстами именно такую цель. Подобный подход является, скорее, идеологическим продуктом XIX в. и своеобразным постулатом новоевропейской исследовательской методики. Работе же средневекового интеллектуала он не соответствует ни в малейшей степени. Специфика средневековых текстов требовала не столько персональной авторской идентичности, организующей их жанрово и идейно, сколько соотнесенности с определенными жанровыми канонами и стилями, в рамках которых все написанное только и

могло стать имеющим смысл текстом. Поэтому не совсем правомерно искать в относящихся к разным жанрам текстах одного автора один и тот же идейный ряд, одну и ту же систему аргументации и эстетику. Так, логика и проблематика ученого университетского *quaestio*, комментария или трактата не могла и не должна была присутствовать в проповеди, тем более в проповеди не на латыни, а на народном языке, и уж тем более она неуместна в житии, риторика и структура которого далеки от той формы рациональности, которая представлена в “ученых” жанрах.

Таким образом, один и тот же автор мог (а иногда и обязан был) продолжать различные, подчас гетерогенные традиции, делая свою мысль продуктом широкого поля рецептивного влияния. В отношении принадлежавших “доминиканской школе” авторов это справедливо в высшей степени. Так, уже Альберт Великий и Фома Аквинский предстают в разных сочинениях разными: в суммах, в комментариях на различные философские сочинения и книги Св. Писания, в трактатах. В еще большей степени это можно отнести к Майстеру Экхарту, жанровое разнообразие сочинений которого поразительно: проповеди на народном языке, трактаты мистического характера, поучения, наставления, комментарии на библейские книги, сентенции, схоластические латинские проповеди, *quaestiones*. Идейные различия между относящимися к данным жанрам текстами довольно велики и достаточно очевидны, чтобы исследователи, придерживавшиеся различных подходов и методик исследования, единогласно их констатировали. Но попытки объяснить эти различия либо эволюцией взглядов Экхарта, либо контекстуальной и локальной ситуацией, либо (менее убедительно) пресловутыми метаниями Экхарта между “схоластической ортодоксией” и “мистическими порывами”, вряд ли можно рассматривать как абсолютно исчерпывающие, притом, что и эволюция, и контекстуально-ситуативная локализация, несомненно, имели место и сыграли свою роль при создании того или иного текста. Однако и эта роль разворачивалась лишь в рамках характерной для Средневековья жанрово-традиционной спецификации.

В своих латинских схоластических сочинениях и немецких проповедях Экхарт просто не должен был и не мог быть одина-

ковым. Подобная одинаковость была неуместна, и она действительно не встречается ни у одного из средневековых авторов, в том числе и относящихся к “немецкой доминиканской школе”. Например, латинская сумма и немецкие проповеди современника Экхарта Николая Страсбургского гораздо менее похожи друг на друга, чем проповеди и латинские сочинения Экхарта, и в этом смысле Николай Страсбургский может рассматриваться как гораздо больший традиционалист и компилятор⁷⁹, чем “новатор” Экхарт. Имеющиеся в текстах Экхарта различия менее всего являются заслугой личного творчества Экхарта; скорее, в качестве таковых следует рассматривать встречающиеся параллели. Однако, и они, задаваемые жанром и контекстом, порой напоминают не столько последовательно развертываемые авторские доктрины, сколько анонимные общие места.

Перед лицом подобной комплексности взаимосвязей представляется уместным говорить не только и не столько о “школах”, “традициях” и “влияниях” (томистских и антитомистских, альбертистских и антиальбертистских, платонических и перипатетических, схоластических и мистических), сколько о выходящих за рамки конкретных институциональных позиций и интеллектуальных форм жанрах, группах текстов и отдельных аспектах этих текстов, акцентирующих, как это имеет место в случае с Экхартом, те или иные нюансы его мысли, но отнюдь не оформляющих его мыслительную программу или формирующих интенцию характерного для него типа “рациональности” либо “мистики”⁸⁰. Подобный подход помогает, с одной стороны, объяснить интертекстуальные связи источников, относящихся, как принято считать, к разным традициям. В данном случае чаще всего вообще бессмысленно искать, что для чего является “источником” и кто на кого оказал “влияние”, потому что хотя речь и идет об одновременных друг другу, но все же вполне автономных и независимых по своему происхождению текстах. С другой стороны, это поможет избежать соблазна видеть в тех или иных высказываниях, встречающихся в сохранившихся сочинениях Экхарта и других немецких мистиков, прежде всего некое “учение”, авторское либо школьное, не имеющее даже в деталях аналогов в других “школах” или “течениях” и составляющее, говоря современным языком, “интеллектуальную собственность”

корпорации под названием “Немецкая мистика”. На идеях немецких мистиков нет никакого “бренда” никакой “духовной фирмы”. Предполагать же при отсутствии явных эксплицитных подтверждений существование какого-либо “неписанного” учения школы либо прибегать к избитой гипотезе утраченных либо искаженных текстов, позволяющей “реконструировать” желательную для исследователя “доктрину” с максимально допускаемой наукой степенью безответственности, у нас нет никаких оснований.

Примером подобных интертекстуальных взаимосвязей, не позволяющих говорить ни о “рецепции”, ни о “влиянии”, ни даже о последующих “искажениях”, “исправлениях” и т.п., могут служить понятийно и тематически близкие рассуждения о духовной бедности в сборнике проповедей Экхарта *“Paradisus animae intelligentis”*, в анонимном стихотворении *“Granum sinapis”*, снабженном комментарием, в анонимной “Книге духовной бедности”, сочинениях Генриха Сузо и Маркварда фон Линдау⁸¹. Объяснить близость этих сочинений исключительно их зависимостью от идей Экхарта доказательно так и не удастся. Более аргументированной выглядит, скорее, позиция “анти-экхартрианцев”, утверждающих независимое происхождение каждого из текстов, которые, впрочем, строгими последователями Экхарта (вопрос о том, были ли такие, сам, в свою очередь, является предметом споров) могли, конечно, читаться (и редактироваться для соответствующих мистических сборников) и в экхартрианском духе. Однако даже “антиэкхартрианцы” не отказываются признать историческую и смысловую близость данных текстов.

В России имя Экхарта и его сочинения если и известны, то над ними продолжает тяготеть полуокультурный штамп “мистика” и “пантеиста”, сказавшийся на первом русском переводе избранных сочинений Экхарта, сделанном М.В. Сабашниковой и опубликованном в 1912 г.⁸² Затем этот перевод не раз переиздавался⁸³, хотя и давно устарел. Отрадным фактом представляется появление в последние годы ряда новых переводов на русский язык как немецких, так и латинских сочинений Экхарта⁸⁴. Однако, хороших исследований об Экхарте на русском языке пока нет. Все это свидетельствует, скорее, о том, что изучение Экхарта в России делает лишь первые шаги.

Глава 2

Эпоха испытаний и ее религиозный пульс

Жизнь Майстера Экхарта (ок. 1260 — ок. 1328) приходится на конец блистательного XIII в. и начало XIV в., ставшего прелюдией “осени Средневековья”. Монах и духовный наставник, профессор богословия в Парижском университете, ученый-схоласт и пламенный проповедник на народном немецком языке в прирейнских областях — кажется, сама судьба уготовила Экхарту роль стать посредником между различными, порой противоположными, культурами, языками, смысловыми и ценностными мирами: латинской схоластикой и живой народной речью, Францией и Священной Римской империей, папством и светской властью, монахами и мирянами, высшими и низшими сословиями, старыми и новыми формами духовной жизни и религиозного благочестия. Он вырос, жил и творил в эпоху противоречий и парадоксов, когда старое и новое еще не боролись друг с другом и при всей невозможности взаимно и гармонично сочетаться не отстранялись друг от друга, потому что старое было еще полно жизнеспособных сил и смысла, а новое лишь только смутно нарождалось в лоне старого. Все, кто писал об Экхарте, непременно отмечают его непоследовательность и противоречивость в ряде вопросов, его склонность соединять в своих концепциях, используемых жанровых формах, поведении несоединимое. Тех, кто во всем стремится к цельному и непротиворечивому — в плане его исчерпывающей интерпретируемости — образу, в случае Экхарта чаще всего постигает разочарование. Они забывают, что Экхарт при всей своей исключительности был сыном своего времени, и что, возможно, в нем следует прежде всего увидеть прос-

то типичного представителя непростой эпохи, в которую он жил.

Динамика политических процессов на европейском континенте определялась в XIII—XIV вв. взаимовлиянием двух крупнейших государственных образований Европы того времени — Франции и Священной Римской империи. В то время как во Франции шли процессы централизации, Священная Римская империя после периода династического кризиса и Великого Междоусобия (1254—1273) фактически распалась на отдельные независимые друг от друга феодальные государства. Важные изменения претерпел и папский престол в Риме. Одержав верх в борьбе с императорами и закрепив свою победу буллой "*Unam sanctam*" (1302 г.), в начале XIV в. римские понтифики были вынуждены уступить в столкновении с окрепшей французской монархией. Следствием этого поражения стало "Авиньонское пленение" пап.

К моменту рождения Экхарта (ок. 1260) Францией еще правил Людовик IX Святой, погибший в 1270 г. во время Восьмого крестового похода в Тунисе. При Людовике IX были проведены административная и судебная реформы, способствовавшие укреплению королевской власти. В 1250 г. был создан Парламент (верховный суд королевства). Эти административные реформы были продолжены сыном Людовика IX — Филиппом III Смелым (1270—1285) и еще в большей степени — Филиппом IV Красивым (1285—1314). В правление последнего рост государственных расходов спровоцировал девальвацию, создавшую Филиппу IV репутацию короля-фальшивомонетчика. Постоянная негребность в деньгах заставила французского короля обратиться к сословиям за разрешением повысить налоги, для чего в 1302 г. были созваны первые Генеральные Штаты, а также посягнуть на богатства церкви. Столкнувшись с теократическими притязаниями папы Бонифация VIII, Филипп IV в открытом конфликте с папским престолом силой одержал верх, пленив понтифика в 1303 г. в местечке Ананьи. В рамках этой политики галликанизма произошла и расправа Филиппа IV над тамплиерами (1307—1314), богатейшим духовно-рыцарским орденом, ставшим к началу XIV в. важнейшим кредитором французской монархии.

В 1309 г. папа Климент V, бывший до этого архиепископом Бордо, перенес папскую резиденцию из Рима в Авиньон под контроль короля Франции. Политике по борьбе с ересью сменившего Климента V на папском престоле Иоанна XXII суждено было сыграть решающую роль в судьбе Экхарта: многие годы он как проповедник служил этой политике, но, в конце концов, обвиненный в ереси, сам пал ее жертвой. Именно в Авиньоне прошли последние месяцы жизни Майстера Экхарта; по-видимому, именно в этом городе он скончался и был похоронен.

Правившие после Филиппа IV три его сына — Людовик X (1314—1316), Филипп V Длинный (1317—1322) и Карл IV Красивый (1322—1328), “проклятые короли”, по меткому определению М. Дрюона — были последними представителями династии Капетингов по прямой линии. В 1328 г., в год предполагаемой смерти Майстера Экхарта, династия Капетингов пресеклась, и на французский трон вступил первый представитель династии Валуа — Филипп VI (1328—1350). Возникшие одновременно с этим споры с Англией о наследовании французского престола спровоцировали Столетнюю войну (1337—1453).

Детство выросшего в Тюрингии Экхарта пришлось на период Великого Междоуцарствия в Священной Римской империи (1254—1273). В этот период в междоусобных конфликтах погибают последние представители династии Штауфенов: Манфред пал в 1266 г. при Беневенто, а Конрадин был обезглавлен в 1268 г. по приказу Карла Анжуйского. В 1273 г. императором Священной Римской империи стал Рудольф Габсбург (ум. 1291), правитель немецкой Швейцарии, и это ознаменовало конец Великого Междоуцарствия. Однако былой мощи императорам окончательно раздробившейся Священной Римской империи уже не суждено было достичь. Реальная власть принадлежала другим: экономическая — богатой Ганзе, политическая — курфюрстам. Один из наиболее влиятельных курфюрстов, Людвиг IV Баварский, став императором (1314/1328—1347), вошел из-за споров о приоритете в политике светской или духовной власти в открытый конфликт со вторым авиньонским папой Иоанном XXII (1316—1334). И в конце концов Иоанн XXII вынужден был отлучить Людвига Баварского от

церкви, а на империю наложить интердикт, т.е. запретить служить на территории империи литургию и совершать церковные таинства. Одновременно с этим союзник папы и другой претендент на императорский престол, Фридрих Красивый Габсбург, разгромил войска Людвиг Баварского в битве при Мюльдорфе (1322). В ответ Людвиг Баварский организовал военную экспедицию в Италию, приведшую к длительной войне (1327—1346), и посадил на папский престол антипапу Николая V (1328).

В этом конфликте Людвиг Баварского с папой отнюдь не все духовные лица были на стороне понтифика. Так, францисканский орден, руководство которого само стало объектом преследования Иоанна XXII из-за споров о бедности Иисуса и возможности достижения “блаженного видения” (*visio beatifica*) в земной жизни, поддержал Людвиг. Многие видные францисканцы, относившиеся к числу “спиритуалов”, нашли в то время убежище при дворе Людвиг в Мюнхене. Среди них был и Уильям Оккам, один из создателей, наряду с Марсилием Падуанским и Жаном Жаденом, современной политической философии, защищавший идею империи и светской власти и выступивший против политического августинизма¹ папской монархии. И именно францисканцы, не обращая внимания на папский интердикт, продолжали служить в храмах на территории империи.

Доминиканский орден, к числу руководителей которого на территории Священной Римской империи принадлежал Экхарт, напротив, поддержал папу. Эти политические события превратили францисканцев и доминиканцев не просто в богословских оппонентов и конкурентов на ниве проповеднической и образовательной деятельности, какими они уже успели стать в XIII в., но сделали их на некоторое время непримиримыми политическими противниками, что, в частности, сыграло свою роковую, хотя и не центральную, роль на процессе против Экхарта.

Беспокойная и жестокая эпоха, в которую довелось жить Майстеру Экхарту, ознаменовала собой наступление позднего Средневековья с его характерными кризисами и катастрофами: Столетней войной, “Черной смертью” 1348 г., Великой схизмой 1378—1417 гг. Но вместе с тем это было время невероятного

подъема духовной жизни, роста числа еретических движений, мистического и религиозного брожения, время, когда мистическое, казалось, вторглось в самую повседневность. Характерной особенностью религиозности второй половины XIII — начала XIV в. был массовый выход на сцену духовной жизни светского, мирского элемента. Начиная с середины XIII в. многие горожане, как мужчины, так и женщины, сначала во Фландрии и Германии, а затем и в других странах Европы оставляют свой прежний образ жизни ради обретения нового религиозного опыта, связанного с поисками мистического союза с Богом. Прежде мистикой, равно как и практическими поисками совершенства и достижением святости занимались лишь монахи. Теперь же мистика и христианский идеал святости покидает монастыри; он становится целью жизни также и для многих мирян, отнюдь не желающих, а часто и просто не могущих по своему низкому социальному происхождению вступить в какой-либо старый авторитетный монашеский орден. Эти миряне решают следовать идеалу апостольской жизни (*vita apostolica*), не уходя в монастырь. Основным же признаком такой жизни была добровольная бедность. Так возникла необходимость в появлении особой светской духовности, вскормленной монашескими аскетическими идеалами, но порвавшей с ними. Эта новая духовность формировалась, таким образом, вне традиционных церковных структур и, следовательно, вне влияния официальной церковной иерархии. Другой ее характерной чертой стала феминизация. Наиболее заметным среди охваченных новой религиозностью мирян было движение бегинов.

То, что у историков принято называть “движением бегинов”, в действительности представляло собой пестрый ансамбль различных форм мистического опыта и религиозной жизни, имевших общим только то, что их приверженцы были мирянами. Происхождение самого термина “бегины” неясно. Впервые он встречается в конце XII в. в одном из сочинений немецкого цистерцианца Цезаря из Гайстербаха. Этимология слова “бегины” не совсем понятна. Многие интерпретации носят фантастический характер и, по-видимому, берут свое происхождение в многочисленных средневековых легендах, с самого начала плотно окутавших молодое религиозное движение. Так, одни

возводили слово “бегины” к св. Бегге, дочери Пепина Ландена (VII в.), другие — к имени льежского священника Ламберта ли Бежа (ум. 1177). Более реалистические версии производили его от французских “*beige*” (“бежевый”) и “*bien*” (“благо”) или от старонемецкого “*beggen*” (“просить, молиться, выпрашивать милостыню”). Усматривали также связь между названиями “альбигойцы” (*al-bigenensis*) и “бегины”. Как бы ни было на самом деле, слово “бегины” довольно рано получило негативную окраску, во многом потому, что обозначавшееся им движение с момента своего зарождения стало объектом критики со стороны официальных церковных институтов.

Первые бегины появились около 1180 г. в окрестностях Льежа. Вскоре это движение распространилось по всему Брабанту, как о том свидетельствует составленное Жаком де Витри жизнеописание Марии д’Уанье (ум. 1213). Затем бегины появились и во Фландрии, в рейнском регионе, а также на севере Франции. Большинство последователей этого движения составляли женщины. Бегины практиковали тип религиозной жизни, основанный на персональном поиске способов приближения к Богу и достижения личного духовного совершенства. Восприняв принципы бедности и милосердия возникших в начале XIII в. нищенствующих монашеских орденов, бегинизм достигает пика своего развития в XIII в. То, что в движении бегингов преобладали женщины, отнюдь не было случайностью. По мнению историков, в XIII в. в Европе дал о себе знать демографический дисбаланс, связанный с преобладанием численности женщин. В рамках господствовавших в эпоху Средневековья социальных отношений вдовы и незамужние женщины, принадлежавшие по рождению к высшим сословиям, не могли самостоятельно обладать собственностью и иметь доходы, которые соответствовали бы их высокому статусу; заняться каким-либо ремеслом они также не могли, не утратив своего положения. То же самое можно сказать и о незамужних горожанках: высококвалифицированное цеховое ремесло было исключительно мужской привилегией. Традиционно таким женщинам подбирали мужа: корпорация, к которой они принадлежали, была в этом заинтересована, и не только по причине богатого наследства. Если муж не находился или женщина по каким-то причинам решала не выходить

замуж, то у нее был один путь — в монастырь. Поскольку этот второй путь традиционно считался, скорее, исключением из установленного социального порядка, нежели правилом, старые религиозные ордена не были заинтересованы в увеличении числа женских монастырей. Но в XIII в. их количества стало не хватать для всех одиноких женщин, устремившихся к религиозной жизни. И поскольку этим женщинам не было места в традиционных духовных корпорациях, бегинизм стал для них единственным возможным решением.

Хотя некоторые бегины вели странствующий образ жизни и оставались одиночками, большинство их, преимущественно женщины, стали объединяться в общины. Чаще всего эти общины, бегинажи, располагались внутри городских поселений. Они представляли собой большие дома, напоминающие монастыри, с рядом общественных пристроек, таких, как часовня или больница. В бегинаже не только жили и молились, но и работали, чтобы добыть средства к существованию. Основным занятием бегинок, позволявшим им заниматься ремеслом, не нарушая интересы городских цехов, было прядение, считавшееся достойным женским занятием также и с религиозно-нравственной точки зрения.

К середине XIII в. в ряде городов Европы бегинские общины насчитывались уже десятками. Впрочем, реальный размах движения определить количественно весьма затруднительно, потому что в отличие от традиционных монашеских общин от бегинажей не сохранилось никакой деловой и хозяйственной документации. Поэтому все подсчеты историков основываются в данном случае на косвенной информации и носят лишь приблизительный характер. Так, считается, что в Страсбурге было около тысячи бегинок и бегардов, в Кёльне — немногим более. Бегины не давали монашеских обетов. В строгом смысле слова, они не обладали никаким институционализированным религиозным статусом. Они были просто религиозно и мистически настроенными мирянами, женщинами и мужчинами, посвятившими себя покаянной, молитвенной и созерцательной жизни. Сегодня большинство историков склонно квалифицировать образ жизни этих набожных мирян как "полурелигиозный". Эта полурелигиозность давала возможность служить Богу, не отказыва-

ясь от мирского и не подчиняясь правилам церковных институций. Этот смешанный статус бегинов был по вкусу далеко не всем. Наибольшие подозрения он вызывал у представителей духовенства, потому что подвергал сомнению результаты григорианской реформы, закрепившей строгое сословно-институциональное разделение на мирян и клириков. На основании этих сложившихся сословных и статусных стереотипов бегинов подозревали также в лицемерии: с одной стороны, они, подобно членам нищенствующих орденов, жили милостыней, с другой стороны, они занимались ручным трудом, продавая результаты своего труда и получая от этого немалые доходы.

Происходившие по большей части из среды состоятельных горожан, многие женщины-бегинки были хорошо образованы. Они читали сакральные тексты, а также писали, комментировали и сочиняли собственные тексты духовного содержания на народном языке, содержавшие свежие и подчас довольно смелые богословские идеи. Наибольшую известность получили сочинения Мехтхильды Магдебургской, писавшей на средневерхненемецком языке; Хадевики Анверской, оставившей тексты на фламандском, и Маргареты Порете, сочинявшей на старофранцузском. Долгое время значение этого женского богословия умалялось историками, что нашло свое выражение в специальном термине, введенном для обозначения этой группы текстов — “вульгарная теология”. В последнее время среди исследователей усилилась тенденция, реабилитирующая духовность бегиннок. В большом количестве работ, опубликованных за последние годы по этой теме, бегинки все более и более предстают “позабытыми матерями”² рейнско-фламандской мистики. Эмили Цум-Брунн формулирует эту позицию посредством следующей емкой формулы: “Без них и их более скромных сестер, которые не оставили после себя литературного наследия, но просто жили, ни Майстер Экхарт, ни Рейсбрук не стали бы теми, кем они стали”³.

Бегинки были представителями “мистики любви”, более сентиментальной и аффективной, чем спекулятивно-теоретическая мистика Майстера Экхарта. На основании этого выдвигались предположения о том, что средневековую мистику можно разделять по половому принципу на чувственную мистику жен-

щин, бегинок и монахинь, и интеллектуальную мужскую мистику богословов и аскетов. Критикуя это поверхностное навешивание ярлыков, Ален де Либер⁴ отмечает, что в действительности все было гораздо сложнее. Оба аспекта — и “мистика любви”, и “метафизическая мистика” — были характерны для всех мистиков, хотя и по-разному. Половое же разделение в данном случае менее всего показательно. Так, пламенными “мистиками любви” были и Бернард Клервосский, и ученик Экхарта — Генрих Сузо, а отчасти и сам Майстер Экхарт. С другой стороны, уже никто не оспаривает незаурядную теоретическую глубину и оригинальность сочинения Маргареты Порете. Реально существовавшая в Средние века мистика была по сути изысканным, в ряде случаев довольно неожиданным сплавом обоих указанных видов мистики.

Теоретическую и культурную правомочность подобному синтезу придал, по-видимому, цистерцианский спиритуализм. Образцовым текстом этой мистики можно считать комментарий на “Песнь Песней” Бернарда Клервосского, который разработал концепцию любви к Богу, отличавшуюся возвышенным спиритуализмом и лиричным эротизмом. Выражение мистического союза человеческой души с Богом в эротических терминах для XII и XIII вв., окутанных флером куртуазной любви и поэзии, было не удивительно. Можно предположить, что бегинки, будучи мирянками, писавшими на тех же наречиях, на которых существовала куртуазная любовная лирика, просто заменили светские темы куртуазной литературы на духовные. В этом смысле вслед за Дж. Эпинэ-Бургар и Эмили Цум-Брунн⁵ их вполне можно назвать “трубадурами Бога”. Точно так же, как рыцарь служит своей Даме, любовь к Богу для верующего есть выражение его верности Богу и преданного служения Ему.

Бегинская мистика сыграла заметную роль в жизни Экхарта. Возможно, еще во время своего новичиата он познакомился с сочинениями Мехтхильды Магдебургской⁶, а во время пребывания в Париже — с трудом Маргареты Порете. В Париже Экхарт жил в доминиканском монастыре Сен-Жак, настоятелем которого в то время был Вилем Парижский, принимавший участие в суде над Маргаретой Порете. На основании этого можно утверждать, что Экхарт почти наверняка знал, в чем ее обви-

няли и, возможно, читал ее сочинение. Конечно, неправомерно говорить о том, что эти тексты оказали на эволюцию взглядов Эххарта решающее воздействие или что он некритически перенял какие-либо положения этих текстов. Ничего подобного не было. В сохранившихся текстах Эххарта нет не только прямых ссылок на Мехтхильду Магдебургскую и уж тем более на Маргарету Порете (ссылаться на которую после ее осуждения было, разумеется, невозможно), в них нет и следа какого-либо идейного влияния великих бегинок. В самом деле, если бы такое влияние действительно имело место, то на него непременно указали бы обвинители Эххарта на процессе против него. Однако, сам Эххарт вряд ли испытывал теоретическую нужду заимствовать что-то у бегинок. У его теоретических построений были другие источники и авторитеты, представлявшие Эххарту, несомненно, более идейно богатыми и основательными.

Возможный интерес Майстера Эххарта к мистике бегинов — если он действительно имел место, что, заметим еще раз, продолжает оставаться гипотетичным — носил, по-видимому, не теоретический, но, скорее, практический характер. Обязанность общаться в Страсбурге и Кёльне с бегинками и монахинями, быть для них проповедником и духовным отцом, препятствуя распространению в их среде ереси “Свободного Духа”⁷, вынуждало Эххарта досконально познакомиться с умонастроениями своей паствы для того, чтобы найти те единственно необходимые целительные слова, которые находит мудрый пастырь и проповедник, заботящийся о здоровье вверенных ему душ. К важным для бегинской среды богословским темам Эххарт относится, скорее, диалогически и полемически. Но именно эта полемическая ориентация, в основе которой лежит практический интерес, и заставила Эххарта в Страсбургский и Кёльнский периоды теоретически переориентировать свое богословие, выработав для своей новой аудитории новый язык и новые темы. Так центральная тема мистики бегинок и секты “Свободного Духа” — обожение человека через его сыновство в Боге — становится также центральной и для позднего Эххарта. Однако он прилагает все усилия, чтобы объяснить, почему рождение Бога в душе и Сыновство как состояние истинно верующего нельзя понимать ни пантеистически — как растворение челове-

ка в Божественной сущности (чем грешили некоторые бегины), ни как превращение человека в Бога, что было характерно для ереси “Свободного Духа”. Отношения Экхарта с мистикой бегинок выявляют важную особенность его богословия в целом: стремление учитывать в теологических размышлениях реальный религиозный опыт, без которого богословие превращается в пустословие.

Церковь реагирует на новую духовность крайне негативно. Всплеск мистического в среде мирян рассматривался как прямое посягательство на функции священнослужителей как посредников между человеком и Богом, а, следовательно, и на социальную полезность церковных институтов. Не случайно поэтому многие группы бегардов и бегинов подозревались в ереси, многие из них стали жертвами инквизиции. Особенно жестоко церковь расправилась с так называемой ересью “Свободного Духа”.

Вопрос об истоках, возникновении и распространении так называемой ереси “Свободного Духа” до сих пор остается крайне запутанным⁸. Особенно неясна связь этой ереси с началом преследований бегинов⁹. Кроме того, повышенное внимание исследователей привлекает вопрос о возможной связи бегинской мистики¹⁰ и мистики Майстера Экхарта, а также роль этого великого проповедника и церковного деятеля в период гонений на бегинов¹¹. До недавнего времени большинство исследователей рассматривало появление секты “Свободного Духа” как один из побочных результатов движения бегинов и бегардов¹². Однако, теперь возникли сомнения в том, что такая секта в том виде, в каком ее обычно описывают, вообще существовала¹³. Свидетельства о секте “Свободного Духа” появились в тот период, когда катары были давно уже истреблены, а немногочисленные вальденсы если и сохранились, то ушли глубоко в подполье. Появление на исторической сцене новой ереси было выгодно прежде всего инквизиции, так как это оправдывало в глазах церкви ее деятельность, а кроме того способствовало перенесению активного преследования еретиков на новые регионы, в частности, на Германию, где до этого инквизиция о себе громко не заявляла. В самом деле, сохранившиеся источники свидетельствуют о том, что о секте “Свободного Духа” сооб-

щают лишь официальные церковные декреты и документы инквизиции. Поэтому возникает предположение, что данное клише было введено католическими функционерами для того, чтобы, во-первых, обуздать широкое народное религиозное движение, частично унифицировав его путем подчинения официальным церковным институтам, частично подавив его вызывавшие опасение тенденции, и, во-вторых, для выстраивания политики лавирования авиньонских пап в рамках их отношений с францисканцами и доминиканцами и светской властью в Священной Римской империи.

Решающими для начала преследования бегардов и бегинов стали декреты "*Ad nostrum*" и "*Cum de quibusdam mulieribus*". Оба декрета были составлены на основании решений Вьеннского Собора (1311—1312) и вступили в силу 25 октября 1317 г. с публикацией папой Иоанном XXII "*Клементин*"¹⁴. Однако в действительности на Вьеннском Соборе отцами Собора и папой Климентом V был окончательно выработан лишь декрет "*Ad nostrum*", тогда как декрет "*Cum de quibusdam mulieribus*" был написан несколько позднее, по-видимому, уже при папе Иоанне XXII.

Декрет "*Ad nostrum*" содержит перечень заблуждений, которые ставились в вину немецким бегардам и бегинам. Открывает этот список фундаментальное теоретическое положение еретиков, согласно которому "человек в этой жизни может достичь такой ступени совершенства, что делается безгрешным и уже не может стать лучше по благодати, потому что, по их словам, в противном случае он сделался бы совершеннее Христа"¹⁵. Остальные пункты обвинения следуют из первого: достигший описанного совершенства человек не нуждается ни в посте, ни в молитве, он более не подчиняется человеческим установлениям, не грешит (что бы он ни делал) и достигает блаженства, ему не обязательно освящать свои дела светом Божественной славы (*lumen gloriae*), он более не обязан упражняться в добродетелях, прелюбодеяние уже не будет для такого человека грехом, поскольку к этому его понуждает общая природа человека.

Любопытно, что на Вьеннском Соборе о бегилах еще не говорили ни слова. Речь шла только о бегардах. Но затем, при последующей редакции, к бегардам были отнесены и бегины, за-

блуждения которых были признаны аналогичными заблуждениям бегардов. Кроме того, в текст было добавлено предписание епископам диоцезов и инквизиторам выявлять бегардов и бегинов и преследовать их. Другая декреталия о бегилах "*Cum de quibusdam mulieribus*", касавшаяся, как следует из названия, женщин-бегинок, запрещала женщинам становиться членами бегинских общин, потому что последние не имели никакого проверенного временем и признанного церковью устава, а, кроме того, многие их члены погрязли в подозрительных дискуссиях о Св. Троице, сущности Бога и церковных таинствах, распространяя ложные учения об этих возвышенных предметах. С другой стороны, тем бегинкам, которые ни в чем не нарушали католического вероучения и жили в бегинажах до опубликования декрета, позволялось и далее жить *in domibus propriis* ("в своих собственных домах") в статусе "несущих покаяние"¹⁶.

Как считает Роберт Лернер, декрет "*Ad nostrum*" можно считать первым документом, зафиксировавшим существование особой и широко распространившейся секты "Свободного Духа", во главе которой стоят "совершенные" и "пребывающие в Духе свободы" лица, переставшие считать себя обычными людьми¹⁷. Ко времени появления "*Ad nostrum*" существование неких групп "Свободного Духа" было отмечено в Италии. В Умбрии, в окрестностях Сполето, под этим наименованием гонениям подвергались несколько отколовшихся от францисканского ордена еретиков. Современники считали их последователями некоего Оттонелло, являвшегося, согласно житию доминиканца Якова де Бевания (1220—1301), сторонником либертинистской ереси николаитов¹⁸. Согласно актам канонизации св. Клары из Монтефалько, Яков де Бевания (также де Беанья или де Мевания) одержал верх над Оттонелло, и тот отрекся от своей ереси. Последователем Оттонелло стал Бентивенья да Губбио, которого его приверженцы называли "апостолом" (*apostolus*). Первоначально он принадлежал к группе "апостоликов" (*apostolici*) Джерардо Сегарелли, но после запрета "апостоликов" в 1281 г. в Парме вступил во францисканский орден, распространяя под видом францисканской проповеди учение, резко осуждавшееся другими членами ордена¹⁹. Особенно активно против этой новой "дьявольской секты" выступали фран-

дисканцы-”спиритуалы” во главе с Убертино да Казале и Ангелусом Кларенусом, которые в преддверии Вьеннского Собора, в свою очередь, обвиняли своих оппонентов внутри ордена в том, что те прилагают недостаточно сил для борьбы с новой опасной ересью и даже поддерживают ее. Именно в рамках этого противостояния под влиянием умбрийских “спиритуалов” возникла книга Анжелы из Фолиньо “*Liber de vera fidelium experientia*”²⁰. Стараниями Убертино да Казале в 1307 г. Бентивенья был заключен в тюрьму в Ареццо по приказу кардинала-легата Наполеоне Орсини, капелланом которого был Убертино²¹. К уничтожению последователей Бентивеньи в Умбрии привел начатый 1 апреля 1311 г. епископом Кремоны Райнерием по распоряжению папы Климента V инквизиционный процесс. Аналогичная судьба постигла в это время и “апостоликов” во главе с Джерардо Сегарелли, равно как и сторонников одного из его последователей Дольчино да Верчелли, так называемых “дольчинианцев”. Однако если *secta spiritus libertatis* Бентивеньи преследовалась преимущественно францисканцами как раскольническое и еретическое течение внутри их ордена, то искоренением “апостоликов” и “дольчинианцев” занимались главным образом папские инквизиторы из числа доминиканцев, центром которых в период наиболее активной борьбы с этими сектами (1303–1307) стала Болонья²².

Статуты поместных Соборов в Вюрцбурге (1287) и Трире (1310) свидетельствуют об опасности распространения ереси “апостоликов” также и в Германии²³. Правда, постановление Вюрцбургского собора вряд ли было инициативой исключительно немецких епископов. Оно ориентируется не столько на реальную опасность, сколько служит исполнению предписания папы Гонория IV запретить ересь “апостоликов”, сформулированного им в послании всем католическим епископам от 11 марта 1286 г., в котором объявлялось о созыве II Лионского Собора. В декретах Кёльнского синода (1307) “апостолики” были впервые отождествлены с бегардами²⁴. Там же содержится список догматических заблуждений этой секты, напоминающий список декрета “*Ad nostrum*”, но отнюдь не совпадающий с ним. Это означает, что на создание этих документов оказали влияние разные богословские круги.

К списку декрета “*Ad nostrum*” более близок ряд формулировок актов инквизиционного процесса против Маргареты Порете, состоявшегося в Париже в 1309—1310 гг. Шесть из активно участвовавших в этом процессе богословов принимали также участие в работе Вьеннского Собора и, возможно, оказали влияние на выработку решений, осуждавших ересь “Свободного Духа” и закрепленных затем в декрете “*Ad nostrum*”. Этими богословами были цистерцианец Яков де Теринис (Жак де Терине), парижский магистр богословия Иоанн де Поллиако (Жан де Пуайи), августинец Генрих фон Фримар, францисканец Яков де Эскуло (де Асколи), генерал ордена кармелитов Жерар де Бонония (да Болонья) и будущий глава доминиканского ордена Беренгарий де Ландора. Перечисленные лица, несомненно, хорошо разбирались в современных им ересьях и были компетентны как в теоретических, так и в практических вопросах, возникавших в связи с новыми антицерковными учениями. Так, от Якова де Териниса сохранилось *Quaestio*, в котором ставится вопрос о том, не следует ли папе (Клименту V) ввиду распространения ереси “дольчинианцев” в Италии вернуться в Рим. Это сочинение датируется 1306—1307 гг.; его автор в конце концов приходит к выводу, что папа может преследовать еретиков и не находясь в Италии²⁵. Что касается Генриха фон Фримара, то еще в 1300 г. в своем трактате “*De adventu verbi in mentem*” он определенно высказывался против возможности человеку стать Богом *secundum identitatem realis existentiae* (“соответственно идентичности реального существования”). Эта формулировка ориентирована категорично против любых доктрин обожения в этой жизни: от радикальных, связываемых с сектой “Свободного Духа”, до интеллектуально-парадоксальных, которые разрабатывал Экхарт²⁶. Последний, как и Генрих фон Фримар, отнюдь не считал, что человек становится Богом *secundum identitatem realis existentiae*, однако богоподобие и Сыновство в Боге человека, по его мнению, вполне реально. Более того, оно должно быть только реальным и никаким другим. При том что язык, используемый Экхартом для описания этой реальности, — это язык метафор, аллегорий и аналогий. И он не может быть никаким другим, потому что эта реальность для человеческого языка невы-

разима. Язык Экхарта — это далеко не язык Генриха фон Фримара. Но поскольку именно группа, в которую входил Генрих фон Фримар (при том, что он, разумеется, не был там первой скрипкой), группа Вьеннского Собора и связанных с ним решений (а не группа Экхарта) и создала богословский язык антиеретических декретов своего времени, ставший одновременно и казенным языком инквизиционных процессов, всякая иная богословская манера вызывала (с позиции приверженцев этого неожиданно ставшего официальным языка авиньонских пап) подозрение в ереси. Жертвой этого подозрения пал не только Экхарт, но и принадлежавший к числу его противников Уильям Оккам. Любопытно отметить, что в данном случае имел место не только конфликт богословских традиций и школ, равно как и церковных институций и группировок, но и конфликт поколений, говоривших на разных языках и по-разному мысливших. И старшее поколение подавляло своим авторитетом и высоким положением любые новации молодых.

Разнообразие сект, концептуально, генетически и организационно ассоциируемых с движением “Свободного Духа”, уже в начале XIV в. заставило богословов прибегнуть к определенной систематизации. Теоретически наиболее интересную концепцию представил в главах 51 и 52 второй книги своего труда *“De statu et planctu ecclesiae”*, написанного в 1329—1332 гг. в Авиньоне, минорит Альваро Паис²⁷. Он был пенитенциарием папы Иоанна XXII, и в противостоянии последнего с Людвигом Баварским и антипапой занимал сторону папы, выступая внутри францисканского ордена и против михаэлистов, и против спиритуалов. Ценным рассуждения Альваро Паиса делают его личные контакты с “апостоликами” и сектой “Свободного Духа”. Будучи молодым монахом, он много лет жил в Италии и был непосредственным свидетелем процесса против “дольчинианцев”²⁸. Еще во время своего новициата в Умбрии он лично встречал Бентивенью, которого наряду с Дольчино считал главой секты “Свободного Духа”²⁹. Между этим движением и бегардами он обнаруживает много общего. Так, по его мнению, положения о том, что “совершенному” человеку не следует ни поститься, ни молиться, что он не должен подчиняться человеческим установлениям и совершенствоваться в добродетельной

жизни, что половой акт не является более для него грехом, бегарды заимствовали у секты “Свободного Духа”³⁰. Однако остальные “заблуждения” бегардов, изложенные в декрете “*Ad nostrum*”, по словам Паиса, с учением секты “Свободного Духа” не совпадают. Речь идет о таком теоретически решающем положении, как возможность достижения блаженства, совершенства и безгрешности в земной жизни, причем без участия Божественной благодати. Это положение Альваро Паис считает основной ереси, осуждаемой декретом “*Ad nostrum*”³¹. И источником его является не секта “Свободного Духа”, а учение амальрикан³².

Возможно, правда, что элементы амальриканского учения циркулировали и в секте “Свободного Духа”, хотя подтверждений этому нет. Более отчетливые аналогии с отдельными положениями амальриканской доктрины можно обнаружить у “дольчинианцев”³³, хотя не исключено, что речь в данном случае идет лишь о случайных совпадениях. Не случайным, однако, представляется другое: все намеки на идейную связь рассматриваемых еретических групп с амальриканами содержатся исключительно в материалах инквизиции, папских декретах и сочинениях приближенных к папе Иоанну XXII богословов, которые чаще всего были также и авторами соответствующих формулировок в официальных церковных документах. В этой связи отнюдь не случайно, что ключевое заблуждение бегардов, как оно сформулировано в декрете “*Ad nostrum*”, также является амальриканским тезисом. Не исключено, что приписывание бегардам ключевых положений амальриканского учения было продуктом богословского творчества отцов Вьеннского Собора, желавших подвести под преследование еретиков теоретическое основание, которое представлялось бы убедительным всем богословским школам и церковно-политическим группировкам того времени, между которыми для успешной расправы с опасной сектой требовалось достичь консенсуса. Особенно важным это представляется в свете актуальных для эпохи дебатов о природе “блаженного видения” (*visio beatifica*) и необходимости благодати (“света Славы Божией”, *lumen gloriae*). Любопытно отметить, что в рамках достигнутого на Вьеннском Соборе компромисса “*Ad nostrum*” не содержит ряд положений, которые разделяли

францисканцы-“спиритуалы” и которые впоследствии, после расправы над “спиритуалами” при папе Иоанне XXII, стали приписываться также бегардам и бегинам. Речь прежде всего идет об учении о бедности, фигурировавшем во время гонений на бегардов и бегинов в Кёльне как характерный элемент еретического учения, а также о доктрине “трех эпох” Иоахима Флорского и воззрении на трансформирующую силу Божественной любви. Укоренившееся в то время представление о ереси “Свободного Духа”, “дольчинианцах”, “апостоликах” и иоахимитах как о едином еретическом комплексе демонстрирует история “ордена апостоликов” Бернара Гуи³⁴. Список характерных заблуждений еретиков, как его описывает этот автор, очень напоминает перечень декрета “*Ad nostrum*”, так что любой осведомленный читатель мог без труда отнести к описываемым Бернаром Гуи еретикам также и бегардов.

В немецких землях упоминание секты “Свободного Духа” связано с началом преследования бегинов в Страсбурге³⁵. Первая фаза этих преследований началась с публикацией 13 августа 1317 г. страсбургским епископом Иоганном I специальной грамоты по итогам возбужденного им инквизиционного процесса. На этом процессе речь еще не шла о бегилах, преследования которых имели место на второй (после 22 июля 1318 г.) и третьей (после 18 января 1319 г.) фазах, последовавших после опубликования “Клементин”, но лишь о бегардах, как мужчинах, так и женщинах. Иначе говоря, начало преследований находилось в русле решений Кёльнского (1307) и Майнцского (1310) синодов и решений Вьеннского Собора. В грамоте епископ Иоганн сообщал, что от ученых и мудрых людей ему стало известно о появлении в городе и епархии “лжехристиан” (*falsi Christiani*), распространявших множество противоположных христианской вере заблуждений³⁶. Эти люди известны в народе под именем бегардов, сами же себя они называют сектой “Свободного Духа и принявшими добровольную бедность чад, или братьями и сестрами” (*de secta liberi spiritus et voluntarie paupertatis pueri sive fratres vel sorores*)³⁷. Некоторые из них жили общинами, напоминающими монашеские, другие имели семьи, но в любом случае они отличались от остального населения.

Любопытно отметить, что название *secta liberi spiritus* отличается от названия умбрийской секты *Spiritus libertatis*. Идет ли в данном случае речь об одной и той же секте или о двух разных? Если эти секты как-то связаны, то как именно? Оставляя в стороне никак не подтверждаемые документально спекуляции о возможном их генетическом родстве и даже тождестве, обратим внимание на вторую часть самоназвания страсбургской ереси — “принявшие добровольную бедность чада, братья и сестры”. Это название было для современников в первую очередь обозначением вышедших из францисканского ордена групп: от “спиритуалов” и “иоакимитов” до “апостоликов” и “дольчинианцев”. Несомненно, это отождествление стало возможным для инквизиторов лишь в контексте преследования папой “спиритуалов”-францисканцев.

В отличие от декрета “*Ad nostrum*” страсбургская грамота перечисляет заблуждения ереси “Свободного Духа” по рубрикам: заблуждения в отношении Бога, Христа, Церкви, Св. Таинств, Страшного Суда, святых. Как и в других документах, теоретической основой ереси определяется амальриканский тезис, из которого следуют все остальные. Однако этим ключевым тезисом оказывается не учение о совершенном состоянии, достижимом для человека уже в земной жизни, как в декрете “*Ad nostrum*”, а пантеистическая формула, согласно которой бытие Бога — это бытие всех вещей. Эта формула прямо указывает на приписываемое Амальрику высказывание “*Deus est omnia*”, утверждающее идентичность Божественного и тварного бытия³⁸. Этот пантеистический тезис часто связывался (и инквизиторами, и, видимо, самими сектантами) с иоакимитским учением о трех эпохах — последовательном воплощении трех Лиц Св. Троицы в истории — таким образом, что воплощающийся в последнюю, третью эпоху Св. Дух воплощается в совершенных людях, и в результате человеческая природа получает полнейшее участие в природе Божественной³⁹. Возможно, это позволяет понять, почему его не стали включать в декрет “*Ad nostrum*”: францисканцы-“спиритуалы” также находились под влиянием Иоахима Флорского и разделяли его концепцию “трех эпох”. Но страсбургская грамота, создававшаяся в иной исторической ситуации, усматривает главное заблуждение бе-

гардов в их пантеизме амальриканского толка. При этом составители грамоты использовали явно томистские формулировки: "Они говорят, верят и настаивают, что Бог формально есть все, что существует"⁴⁰. Сравним с Фомой Аквинским: "Другие говорили, что Бог есть формальное начало всех вещей; таким, говорят, было мнение амальрикан"⁴¹.

Подобные формулировки указывают на причастность к этому документу ученых схоластов, в первую очередь из доминиканского ордена. Это подтверждает и общий характер грамоты, свидетельствующий о том, что начатый епископом Иоганном инквизиционный процесс против страсбургских бегардов велся *ex officio*. Иначе говоря, еще до возбуждения процесса комиссией экспертов была однозначно установлена еретичность проповедуемого обвиняемыми учения; инквизиторам оставалось лишь добиться того, чтобы обвиняемые признали, что они проповедовали именно то, в чем их обвиняют и что уже заведомо является ересью. Страсбургская грамота сообщает, что епископ Иоганн прежде, чем возбудить процесс, сначала "тщательно посоветовался с мудрыми и выдающимися людьми" (*deliberatione diligenti cum sapientibus et electis viris*), причем, как показывает другой документ, не только в своей епархии, но и в Вормсе. Затем из "религиозных и светских людей, магистров и докторов божественного и человеческого закона" (*viris religiosis et secularibus, divine et humane legis magistris et doctoribus*) он собрал собственно инквизиционную комиссию, которая произвела расследование, установила вину обвиняемых и, согласно существовавшей процедуре казни, "передала в руки светской власти". Согласно новому порядку организации органов инквизиции, утвержденному тремя декреталями "О еретиках" (*De Haereticis*), составленными на основании решений Вьеннского Собора и опубликованными в 5-й книге "Клементин", епископские суды инквизиции должны были тесно сотрудничать с представителями монашеских орденов и в обязательном порядке привлекать их в качестве судей на инквизиционных процессах⁴². Так, декреталия "*Multorum querela*" предписывала тесное сотрудничество епископа и папских инквизиторов и регламентировала его; декреталия "*Nolentes splendore*" устанавливала минимальный возраст инквизиторов, а последняя из них, "*Ad nos-*

trum", прямо требовала от епископов преследовать еретиков в их епархиях, что епископ Страсбурга Иоганн и не замедлил исполнить на второй и третьей стадии гонений на бегардов. Участие в страсбургских инквизиционных процессах доминиканцев и, по-видимому, францисканцев косвенно подтверждается и тем, что гонения не распространялись на живших в миру бегинок и бегинов, несших покаянные обеты и находившихся под защитой и покровительством доминиканцев, а также на францисканский третий орден. В тот момент между обоими орденами и епископской властью был, видимо, в данном вопросе достигнут определенный консенсус.

К страсбургской грамоте дополнительно был приложен специальный перечень заблуждений "секты бегардов" (*secta Beghardorum*)⁴³. По своему содержанию он близок к грамоте и подчеркивает амальриканский характер осуждаемой секты. В начале в нем констатируется, что некоторые члены секты считают себя "совершенными" и едиными с Богом, утверждая, что они поэтому сами "реально и воистину" (*realiter et veraciter*) являются Богом, "одним и тем же и единым бытием с тем, что есть сам Бог" (*se esse illud idem et unum esse, quod est ipse deus*) без каких-либо различий⁴⁴. Из этого фундаментального заблуждения вытекают, согласно документу, и все остальные. А именно, что по своему бытию они являются вечными и что будут существовать вечно, потому что после кончины от человека остается лишь то, чем он уже является в вечности. Вследствие этого сектанты отвергали церковное учение о Воскресении, полагая, что верить в него греховно. Этот тезис обосновывался пантеистическим утверждением, "что Бог — во всем, что все есть Бог, а что не Бог, то есть ничто" (*quod deus sic est in omnibus, quod omnia sunt deus, et quod non est deus, nichil est*)⁴⁵. Отсюда следовало, что ни чистилища, ни ада не существует. Из единства "совершенных" с Богом также следовало, что они безгрешны и свободны, как свободен Св. Дух (*sint liberi quoad spiritum*), и поэтому не должны подчиняться никаким человеческим нормам и установлениям. Им не следует слушаться ни родителей, ни церковных авторитетов. Они не должны соблюдать посты и вступать в брак, а также работать. Средства к существованию им обязаны доставлять специально назначенные для этого члены

секты. Список также включал и заблуждение в отношении Христа (*contra Christum*), восходящее, по-видимому, к учению амальрикан, согласно которому соединившийся со Св. Духом христианин “реально и по природе” (*realiter et naturaliter*) становится самим Христом.

Проходящая красной нитью через описанные документы констатация связи бегардов и секты “Свободного Духа” с амальриканами не должна приводить к ошибке толкования в том смысле, что в данном случае имела место непосредственная генетическая преемственность. Большинство исследователей единодушны во мнении, что ни о какой преемственности еретических движений здесь говорить не приходится. В самом деле, маловероятно, чтобы секта амальрикан, осужденная в 1210 г. и никак после этого о себе не напоминавшая, смогла возродиться спустя несколько десятилетий снова, причем с гораздо большим размахом и в совершенно другом регионе Европы. Более вероятной и документально прослеживаемой представляется другая линия преемственности — не еретических групп, но инквизиторских формул, их осуждавших, для которых формальное сходство с амальриканским комплексом идей (в какой мере сам этот комплекс идей не был выдумкой инквизиторов — отдельный вопрос) стало общим местом, придающим доказательной части обвинения необходимую весомость.

О генетической связи лексики инквизиционных процессов против бегардов и секты “Свободного Духа” с доминиканским богословием свидетельствует ряд любопытных документов. Прежде всего это “Определение” (*“Determinatio”*), приписываемое Альберту Великому и сохранившееся в различных версиях одного рукописного сборника “Анонима из Пассау”⁴⁶. Появление этого документа связано с так называемой “ересью в швабском Ризе”, датируемой, согласно “Кольмарским анналам”, 1270—1273 гг. и по своему характеру находящейся в русле широкого движения народной и женской мистики, охватившего в то время большую часть европейского континента⁴⁷. В “Определении” перечисляются 97 еретических тезисов, которые автор связывает с той или иной раннехристианской ересью. Хранящийся в городской библиотеке Майнца манускрипт “Анонима из Пассау”⁴⁸, датируемый концом XIII — началом

XIV в., авторство “Определения” приписывает Альберту Великому, а также указывает на связь этого текста с “ересью в швабском Ризе”: *Hec est determinatio magistri Alberti quondam Ratisponensis episcopi ordinis fratrum Predicatorum super articulis invente heresis in Recia dyocesis Augustensis*⁴⁹. В мюнхенской версии “Анонима из Пассау”⁵⁰ второй четверти XIV в. список определения дается анонимно, но сопровождается важной пометкой: *Compilatio de novo spiritu*. Кроме того “Определение” в этом манускрипте дополняет список 29 еретических статей, независимых от “Определения”. Любопытно, что эти 29 статей в двух других рукописях — сохранившемся кодексе Clm 14959 из Баварской Государственной библиотеки и утраченном кодексе В 174 из городской библиотеки Страсбурга — имеют название, аналогичное “Определению” в мюнхенском манускрипте Clm 311: *XXIX articuli de heresi novi spiritus*. Еще более любопытно, что в этих двух манускриптах они следовали за документами, имеющими непосредственное отношение к процессу над бегардами в Страсбурге в 1317 г. В самом деле, формулировки 29 статей и страсбургских инквизиционных протоколов имеют между собой много общего; вместе же они выглядят как извлечения (не непосредственные) из “Определения” Альберта Великого, хотя взятые отдельно 29 статей и имеют с ними мало общего. Не исключено, что последний документ, освященный авторитетом великого доминиканца, использовался инквизиторами в качестве источника для определения учения еретиков, с которыми они столкнулись. Таким образом, очевидно, что “ересь в швабском Ризе” образовывала в глазах инквизиторов единый тематический ряд с ересями бегардов и “Свободного Духа” (*de novo spiritu/novi spiritus*); единство же этому тематическому ряду задавало амальриканское учение. Неважно, принадлежало ли “Определение” Альберту Великому в действительности или нет. Важно, что для доминиканских богословов, участвовавших в инквизиционных процессах в качестве экспертов и судей, да и не только для них одних, авторство Альберта было несомненным.

Сказанное, разумеется, не означает, что во времена Альберта Великого существовала некая ересь “Свободного Духа”. Речь идет о формальной смысловой конструкции, а отнюдь не

об объективных документальных свидетельствах, подлинных исторических первоисточниках, к которым для установления истины произошедшего после появления методов исторической критики в XIX в. прибегают не только историки, но и криминалисты. Средневековая схоластика таких методов не могла знать, потому что реальностью, имеющей смысл, была не материальность, но форма, которая только и имела смысл и поэтому могла мыслиться. Для схоластически образованного инквизитора наличие еретика не было, говоря современным языком, истинным “фактом”. Таковым он становился лишь будучи квалифицированным, соотнесенным с имеющимися формальными мыслительными конструкциями из того или иного авторитетного перечня (суммы) ересей и еретических высказываний. Отсюда становится понятным, почему получаемые под пытками “признания” еретиков заключались не в подробном изложении того, чему они действительно учили или думали, но исключительно в констатации соответствия раскрытой “ереси” тому или иному еретическому “образцу”. Подвергаемый допросу и пыткам зачастую об этом прекрасно знал. И откуда соответствие формальному “образцу” не устанавливалось, никакого признания не было вовсе. Именно поэтому так трудно проследить подлинную историю средневековых ересей, опираясь на столь непростой для анализа и научной критики жанр, как протоколы инквизиционных процессов. Менее всего в них содержится “фактов” относительно осуждаемого учения, хотя зачастую они и остаются единственным источником, могущим предоставить исследователю какие-либо факты. Далее мы увидим, как обвиненный в ереси и представший перед судом инквизиции Экхарт делает все, чтобы избежать ситуации такого “признания”, к которой его настойчиво, хотя и ненасильственно, принуждали.

Как уже было вскользь продемонстрировано выше, учительным образцом для осуждавших ересь бегардов, бегинов и “Свободного Духа” был не только Альберт Великий, но также и Фома Аквинский. Борцом с ересями он предстал после своей канонизации в житии, написанном Гильельмом Токко и датировемым 1318—1323 гг.⁵¹ Токко пишет, что после того как Фома получил в Парижском университете степень магистра богословия (1256), он сыграл выдающуюся роль в борьбе с распространив-

шимися в то время тремя ересями: Аверроэса, утверждавшего, что “интеллект у всех людей один” (*unum esse in omnibus hominibus intellectum*), Гийома де Сент-Амура, считавшего для членов нищенствующих орденов образование ненужным, и обновленной ересью “Свободного Духа” (*novi spiritus libertatis*). Используемое богословом обозначение ереси, таким образом, совпадает с термином 29 статей. Однако, сами приверженцы последней, по словам Токко, называли себя “братишками нищенствующего жития” (*fratercules de vita paupere*). Это название, а также то, что пишет далее об этой ереси Токко, недвусмысленно дают понять, что речь идет о “фратичеллинах”, францисканских и околофранцисканских еретических группах, разделявших учение о трех стадиях Иоахима Флорского. Сочинения последнего Фома Аквинский, действительно, хорошо знал и критиковал в своих трудах. Тем не менее текст Токко, осуждающий “фратичеллинов” со ссылкой на авторитет Фомы, лежит, скорее, в русле актуальной для времени написания жития Фомы декреталии папы Иоанна XXII “*Sancta Romana*” от 30 декабря 1317 г., осудившей учение иоахимитов и других групп “фратичеллинов”, использовавших наследие Иоахима Флорского, под общим именем *de novo spiritu libertatis*. Не исключено также, что Токко, бывший некоторое время инквизитором на Сицилии, ориентировался также на буллу “*Gloriam ecclesiam*” от 23 января 1318 г., осуждавшую специально сицилийских “фратичеллинов”.

Таким образом, тексты, освященные богословским авторитетом Альберта Великого, связывали секту “Свободного Духа” с амальриканским учением, тогда как житийный образ Фомы ассоциировал ее с иоахимитами. Однако общее название секты и сформировавшийся авторитетный комплекс, связывавший имена Альберта и Фомы в единый комплекс, без труда позволяли объединить амальриканские и иоахимитские элементы для оценки самого широкого спектра гетеродоксальных религиозных групп и течений начала XIV в., количество которых вследствие такой упрощенчески обобщающей позиции инквизиторов, как это ни парадоксально, не уменьшилось, но, наоборот, лишь увеличилось. О появлении подобного комплекса свидетельствует уже майнцский манускрипт 199, сохранивший “Опреде-

ние” Альберта Великого. Его образуют иные тексты, чем мюнхенский сборник Clm 311, и расположены они по отношению к “Определению” в ином порядке: 1. “Определение”; 2. Извлечения парижских профессоров богословия из *“Introductorius in Evangelium aeternum”*, радикально развивающего доктрину Иоахима Флорского; 3. Извлечение из “Моралий” папы Григория IX о еретиках; 4. Сведения об авторе “Вечного Евангелия” (*“Evangelium aeternum”*) пизанском минорите Герарде Борго Сан-Доннино, который был радикальным последователем учения Иоахима Флорского. По-видимому, все эти тексты в той или иной мере являются извлечениями из утраченного антиеретического сборника Альберта Великого *“Liber manualis”*⁵². И все они, несомненно, касаются споров в Париже вокруг “Вечного Евангелия” и осуждения радикальных последователей учения Иоахима Флорского. В завершение всего следует колофон писца: *Explicit determinatio heresis invente in Recia*⁵³. Название же аналогичного сборника в средневековом каталоге монастыря Санкт-Эгидиен в Нюрнберге (сам манускрипт, к сожалению, утрачен) звучит еще более красноречиво: *Articuli hetericorum in Recia sub nomine Joachim inventi*⁵⁴. Таким образом, уже налицо сложившийся антиеретический комплекс представлений и формулировок.

Но возникает резонный вопрос: если те или иные еретические группы, фигурировавшие под названиями “бегардов”, “бегиннов”, секты “Свободного Духа”, воспринимались инквизиторами лишь в рамках сложившегося комплекса оценок, то какие реальные исторические факты в таком случае определили сам этот комплекс оценок? То, что это не были факты выявления околоеретических групп народной религиозности, очевидно, так как сама процедура такого выявления уже требовала сложившегося комплекса оценок и критериев. Какие же события положили в данном случае начало самому процессу?

Ответ на этот вопрос и содержит комплекс текстов майнцского манускрипта 199. Выступление парижских магистров против “Вечного Евангелия”, автор которого Герард Борго Сан-Доннино скончался в 1276 г. в Парижской тюрьме, привело к отходу от францисканского ордена ряда радикально настроенных “спиритуалов”, находившихся под сильным влиянием идей

Иоахима Флорского. В 1260 г., в тот самый год, когда, согласно Иоахиму Флорскому, должна была начаться эра Св. Духа, Сегарелли основал свой “орден апостоликов” (*Ordo Apostolorum*). Последователями Сегарелли выступили, с одной стороны, Дольчино, а, с другой стороны, Бентивенья, положивший начало ереси “Свободного Духа” (*Spiritus libertatis*), распространившейся в долине Сполето и там же уничтоженной инквизиторами, среди которых преобладали доминиканцы. Таковы иоахимитские корни рассмотренных антиеретических формулировок конца XIII — начала XIV в., осуждавших ересь “Свободного Духа” и все те группы, которые подпадали под стандарт ее определения.

Между тем амальриканские корни тех же самых формулировок также восходят к иоахимитским спорам в Париже в 1250—1260-е годы. Параллели между Иоахимом Флорским и Амальриком Бенским обнаружил парижский магистр Гийом де Сент-Амур, констатирующий в своем труде “Об опасностях новейших времен” (*De periculis novissimorum temporum*), датированном 1264 г., что между приверженцами “Вечного Евангелия” и осужденными в 1209—1210 гг. амальриканами имеется много общего. И хотя борьба с нищенствующими орденами стоила в конце концов Гийому де Сент-Амуру кафедры в Париже, его формула в конце концов была признана всеми, включая его противников. Так, епископ Одо де Шаторуа, бывший одним из трех инквизиторов на процессе 1255 г., осудившим “Вечное Евангелие”, впоследствии стал источником информации об амальриканах — причем, именно в их связи с иоахимитами — для комментария на декретах Генриха Сегузии, хроники Мартина фон Троппау и жития Иннокентия III Бернарда Гуи⁵⁵. Генрих Сегузия называет источником заблуждений амальрикан книгу Иоанна Скота Эриугены “О разделении природы” (*De divisione naturae*, или “*Periphyseon*”), осужденную в 1225 г. папой Гонорием III⁵⁶. Констатация общности иоахимитов с осужденной ересью амальрикан была для инквизиторов удачной находкой, позволявшей заведомо выносить обвинение в ереси любым намекам на иоахимизм, а не только одному “Вечному Евангелию”, равно как и усматривать иоахимизм в любых намеках на “амальриканство”. Единственное,

о чем они могли сожалеть, так это о том, что эта идея не пришла им в голову с самого начала.

С философски-теоретической точки зрения противостояние этому “иоахимитско-амальриканскому” комплексу еретических идей было особенно актуально для активно использовавших в своем богословии неоплатонические элементы доминиканцев, прежде всего в связи с неоплатонизмом Эриугены, фигура которого проступала и за Амальриком, и за Иоахимом Флорским. Фома Аквинский был, видимо, первым, кто предположил, что заблуждения Амальрика вытекают из некорректного прочтения им Платона и неоплатоников⁵⁷. Еще в своем раннем сочинении середины 1250-х годов “О сущем и сущности” (*“De ente et essentia”*) Фома Аквинский выступал против амальриканского учения, в соответствии с которым Бог есть “формальное бытие” (*esse formale*) сотворенных вещей, не называя имен ни Амальрика, ни Эриугены, что, впрочем, с жанровой точки зрения не удивительно, так как “О сущем и сущности” — это философское сочинение, а не полемика с ересями. Альберт Великий также критикует излишне материалистическую и пантеистическую трактовку неоплатонических и перипатетических формул. Правда, главным его оппонентом здесь оказывается Александр Афродисийский, о котором Альберт в своих сочинениях не раз упоминает⁵⁸. Имени же Амальрика Альберт не называет, хотя контекст поднимаемых проблем прямо на него указывает. Так, в “Сумме теологии” он со ссылкой на Александра Афродисийского рассматривает тезис о том, “является ли Бог формой либо материей всего” (*utrum Deus sit forma vel materia omnium*), и в конце концов последовательно его критикует⁵⁹. Формулировка же вопроса и его актуальность, как было продемонстрировано выше, однозначно ассоциировались у современников Альберта с учением амальрикан, а “Определение” Альберта Великого уже прямо перечисляет учение Александра Афродисийского в списке заблуждений под номером 76 и называет последователем этого учения Давида Динанского⁶⁰.

Отнесение определения сущности ереси “Свободного Духа” к парижской полемике вокруг иоахимитского учения и констатация ее связи с амальриканами позволяли сделать последний шаг, отразившийся в страсбургском процессе 1317 г. — прочно уя-

звать с ересью “Свободного Духа” секту бегардов. Протокольный механизм этого увязывания наиболее ярко демонстрируют показания бывшего кёльнского бегарда Иоганна фон Брюна, ставшего доминиканцем. Они сохранились в одной рукописи конца XIV в. из Грайфсвальда. Показания эти, возможно, имеют какое-то отношение к гонениям на бегардов, имевшим место в Кёльне в 1322—1326 гг.

Учение бегардов Иоганн фон Брюн описывает следующим образом. Тот, кто достиг совершенной бедности, становится более совершенным, чем другие люди, ибо он воплощает собой высшую истину Евангелия. Он уподобляется нагому и распятому Христу на Кресте и соединяется с ним, делаясь, как Христос, безгрешным и единым с Божественной волей. Через это он одухотворяется, достигая наивысшей свободы, и становится “Свободным Духом”, вечным и неизменным. Такой человек всегда говорит истину, потому что он находится в истине. Поэтому он более способен проповедовать истину Евангелия, чем духовные лица⁶¹.

Таким образом, учение бегардов оказывается совершенно идентичным учению секты “Свободного Духа”, как оно излагалось инквизиторами. Различие состояло лишь в исходном тезисе. Бегарды начинали с бедности и приходили к положению о совершенстве и пантеистическому пониманию Бога (путь иоакимитов, апостоликов, дольчинианцев и т.п.), а последователи ереси “Свободного Духа” — с пантеизма, из которого следовали и учение о совершенстве, и требование бедности (амальрикский путь). И тем не менее следует постоянно помнить, что это не столько реальные различия двух разных, хотя и близких сект (течений), сколько различные пути изложения богословия, боровшимися с этими сектами, одного и того же комплекса идей. Вопрос о соотношении этого комплекса с исторической реальностью остается открытым.

Схоластические основоположения

Латинские схоластические сочинения Майстера Экхарта относятся ко времени его преподавательской деятельности в Парижском университете. Эта деятельность состояла из трех этапов: 1293/94, когда Экхарт был лектором, читавшим и комментировавшим “Сентенции” Петра Ломбардского; 1302/03 — первый парижский магистериум; 1311–1313 — второй парижский магистериум. В отличие от немецких трактатов и проповедей латинские сочинения Майстера Экхарта известны мало. Однако тот факт, что Экхарт, точно так же, как ранее его великий собрат по ордену Фома Аквинский, дважды становился парижским магистром богословия, занимая кафедру, специально отведенную для доминиканцев нефранцузского происхождения, заставляет рассматривать схоластические труды Экхарта как сочинения выдающегося богослова своего времени.

“Парижские вопросы” (*“Quaestiones Parisienses”*)

От первого магистериума Экхарта в Парижском университете (1302/03 гг.)¹ сохранились три текста, известные под общим заглавием “Парижские вопросы” (*Quaestiones Parisienses*)². По своей форме они являются типичным продуктом схоластической университетской культуры. С точки зрения жанровой принадлежности, “Парижские вопросы” относятся к жанру так называемых *Quaestiones disputatae*, т.е. сформулированных магистром перед аудиторией проблем (“вопросов”), ко-

которые затем рассматривались присутствующими, главным образом, бакалаврами, посредством выдвижения ориентированных на решение поставленной проблемы тезисов и антитезисов и разрешались в конце концов самим магистром в виде своеобразного резюме по итогам обсуждения предложенного вопроса, в котором магистр формулировал свою собственную точку зрения. Разумеется, за время преподавания в Париже Экхарт должен был выступать с различными “Вопросами” более трех раз. Однако тексты других *Quaestiones* Экхарта сохранились в лучшем случае лишь во фрагментах. Рукописи Парижских *Quaestiones* были обнаружены и введены в научный оборот в 1927 г. Э. Лонпре и М. Грабманом³.

В настоящее время большинство исследователей склоняется к мнению о том, что сохранившийся текст 1-го и 2-го “Парижских вопросов” представляет собой не стенограмму, впоследствии отредактированную Экхартом, но запись, сделанную по прошествии некоторого времени присутствовавшими в аудитории учениками Экхарта по памяти и по своим конспектам, так называемые *reportationes*. В 1-м и 2-м “Вопросах” опущены контраргументы (антитезисы), присутствие которых в соответствии с законами жанра в *quaestio* обязательно. Третий “Вопрос”, в котором отражена полемика Экхарта с Гонсалвом Испанским, дошел до нашего времени в виде специальной вставки (так называемые *Rationes Equardi*) в одной из двух сохранившихся версий одного *quaestio* Гонсалва, в котором он критикует ряд высказанных Экхартом тезисов, в первую очередь, концепцию Экхарта о приоритете ума над бытием и познания над любовью⁴. В тексте Гонсалва приводятся доводы оппонента и контраргументы, что также не очень типично для обычного *quaestio*. *Rationes Equardi* расположены структурно в рамках “Вопроса” между *solutio* (решением вопроса магистром) и опровержением аргументов противоположной стороны. Как полагает Б. Гейер, данная вставка в сохранившейся редакции представляет собой плод работы редактора и поэтому имеет мало или даже почти ничего общего с диспутом, который мог состояться в действительности⁵. М. фон Пергер, напротив, считает, что *Rationes Equardi* были элементом устного рассмотрения “Вопроса”, поставленного Гонсалвом, а затем были записаны в том

виде, в каком произносились устно⁶. З. Калужа, за неимением надежных свидетельств и бесспорных доказательств, готов признать вполне вероятными обе версии⁷. “Парижские вопросы” как нельзя более убедительно демонстрируют, что отправной точкой богословия Экхарта была томистская перипатетико-неоплатоническая школьная традиция доминиканского ордена, восходящая к Альберту Великому и Фоме Аквинскому.

Первый “Парижский вопрос”

Наиболее важным как с философской, так и с богословской точек зрения среди всех “Парижских вопросов” является 1-й “Вопрос”: “Идентичны ли в Боге бытие и мышление?” (*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*). Экхарт затрагивает в нем центральные темы парижских диспутов того времени между томистами и скотистами: об идентичности в Боге бытия и познания и о приоритете божественного интеллекта перед проявлением божественной воли в мире.

Как тезисы в защиту положения о единстве в Боге мышления и бытия, так и антитезисы, представляющие позицию оппонентов, в сохранившейся редакции 1-го “Вопроса” опущены. Экхарт сразу приводит пять аргументов Фомы Аквинского, доказывающих, что бытие (*esse*) и мышление (*intelligere*) в Боге реально тождественны. Затем в развитие темы Экхарт вводит собственный аргумент: поскольку Божественное бытие совершенно, то оно вбирает в себя также мышление и жизнь. Таким образом, он расширяет контекст вопроса от проблемы тождества до проблемы соотношения бытия и мышления как таковых, как того, что реально существует. В рамках такой постановки вопроса сам собой напрашивается вывод о том, что причиной тождества бытия и мышления в Боге является Божественное бытие. Таким образом, это бытие обладает в некотором смысле приоритетом перед мышлением. При этом Экхарт упоминает, что подобную точку зрения он уже высказывал ранее. Возможно, он имеет в виду в данном случае свой комментарий на “Сентенции” Петра Ломбардского, который не сохранился, а, возможно, и не был написан Экхартом вовсе. В любом случае речь идет о ранних, видимо, последовательно, если не подражатель-

но томистских взглядах Экхарта, которых он, судя по всему, придерживался в период своего лектората в Париже и затем в должности приора доминиканского конвента в Эрфурте, о чем свидетельствуют "Речи о различении". Вместе с тем те же "Речи" демонстрируют предел концепции приоритета бытия над мышлением, почувствовав который, Экхарт, возможно, стал более склоняться к учению Дитриха Фрайбергского о приоритете Ума над бытием. Однако открыто о перемене своей позиции он заявляет именно в 1-м "Парижском вопросе".

После того как Экхарт приводит аргументы, подтверждающие тождество в Боге бытия и мышления и показывающие, что причину этого тождества следует усматривать в самой природе Божественного бытия, он неожиданно заявляет следующее: "В-третьих, я демонстрирую, что более не придерживаюсь той точки зрения, что Бог познает, потому что Он существует, но, скорее, Он существует, потому что Он познает. Это следует понимать в том смысле, что Бог является Умом (*intellectus*) и познанием (*intelligere*), познание же является основанием (*fundamentum*) Его бытия"⁸.

Понимая, что подобного рода констатация новой точки зрения может показаться слишком резкой, Экхарт стремится тщательно аргументировать свою позицию. Сначала он ссылается на общеизвестные положения. Во-первых, напоминает он, "все мы говорим, что природные творения представляют собой создания некоего разумного существа"⁹, во-вторых, чистые предметы мышления, например, те, которые изучает математика, невозможно характеризовать посредством основных предикатов, характеризующих сущее, таких как "хорошее" и "плохое", что также хорошо известно¹⁰. Образы вещей и их "вид" (форму), способствующие познанию существующих вещей, т.е. целиком относящиеся к познанию и уму, также абсурдно называть существующими в том же смысле, что и вещи, которые познаются через свои образы и формы¹¹. Далее, ум способен познавать то, чего в реальности нет; скажем, он способен отделять от вещей их качества, существование которых вне вещей невозможно, и познавать их отдельно; так, например, ум способен познать, что такое теплота как таковая, отделяя ее от огня, хотя на самом деле никакой отдельно существующей от огня теплоты не бывает,

а теплота — это всего лишь одно из качеств огня¹². Любопытно, что символ огня является одним из излюбленных примеров Экхарта, превращаясь у него иногда, например, в проповеди 43 и “Книге Божественного утешения”, в важнейшую фигуру метафизического мышления¹³. В-третьих, ограниченное знание человека отличается от совершенного знания Бога потому, что в обоих случаях бытие познания обусловлено предметом познания; однако Бог познает сам себя, и поэтому его знание совершенно, а человек — тварные вещи, и в результате между его знанием и знанием Творца вырастает непреодолимая стена бытия¹⁴. Отсюда следует, что мышление не только не то же самое, что бытие, но и прямо ему противоположно.

Не довольствуясь общеизвестными положениями, Экхарт считает нужным привести собственные аргументы. 1. Бог как причина всякого бытия и всего сущего не может обладать формальной определенностью того, что Он обуславливает, но должен быть полностью свободным от такой определенности, подобно тому как точка, являясь принципом линии, сама не обладает формой линии¹⁵. 2. Божественное бытие и бытие творений соотносятся друг с другом не унивокально, но по аналогии¹⁶, так как в строгом смысле слова бытием обладает только Бог, творения же можно по праву называть “сущими”, но говорить об их “бытии” возможно лишь по аналогии с Божественным бытием¹⁷. Но каким образом эти аргументы способны доказать правомочность парадоксального тезиса Экхарта о Боге как Уме и познании?

Если обратиться к Аристотелю, то упомянутые аргументы приводятся у него в контексте рассуждений о соотношении субстанции и акциденции¹⁸. Субстанция не сводится к совокупности формальных признаков акциденций; субстанция и акциденция соотносятся друг с другом по аналогии. Отталкиваясь от этого, Экхарт делает следующий ход: точно так же, как субстанция и акциденция не могут ни существовать, ни мыслиться отдельно друг от друга, хотя одно и не сводится к другому и субстанция выступает по отношению к акциденции как причина, Ум и бытие в Боге неразделимы, однако Ум не сводится к бытию, характеризуемому определенностью, и превышает бытие, являясь его причиной или основанием¹⁹.

Определяя Божественное *intelligere* основанием Божественного бытия, Экхарт не забывает сослаться на авторитеты: Фому Аквинского²⁰ и “Книгу причин” (“*Liber de causis*”). Итак, Бог является всеведущим не потому, что Он существует, но существует постольку, поскольку ведает все. В дальнейшем эта тема получает подробную разработку в “Комментарии на Евангелие от Иоанна”, где центральным тезисом становятся евангельские слова “В начале было Слово” (“*In principio erat verbum*”). Однако, уже в 1-м “Парижском вопросе” Экхарт, опираясь на этот зачин “Евангелия от Иоанна”, демонстрирует несостоятельность противоположного гипотетического тезиса “*In principio erat esse*”: «Ибо в “Евангелии от Иоанна” читаем: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог”. Евангелист не сказал: “В начале было сущее и Бог был сущее”. Слово же всей своею сущностью принадлежит Уму и является произносимым или реченным Словом, а не смешанным с бытием или сущим (*esse vel ens*). Спаситель говорит далее: “Я есмь Истина”. Истина же принадлежит Уму, ибо несет или содержит в себе связь (*relatio*) с Ним»²¹. Противоположный тезис (“В начале было бытие”) имеет смысл лишь постольку, поскольку вытекает из первого и мыслится в неразрывном единстве с ним. Обратное, полагает Экхарт, было бы абсурдом.

Далее, отождествляя Бога с активным интеллектом и говоря о приоритете Божественного Ума (*intellectus*) перед бытием (*esse*), Экхарт все более стремится рассматривать *esse* как единство божественного и тварного мира. Бытию, говорит Экхарт, свойственно, в отличие от Ума, определять становление (*ratio creabilis*)²². В этом парижский магистр следует определению “Книги причин”, цитату из которой приводит: “Первая сотворенная вещь есть бытие” (*Prima rerum creatarum est esse*)²³. На основании этого, делает вывод Экхарт, Бог, являясь Творцом, но не творением, может быть в первую очередь только Умом, но не бытием²⁴; говоря о Боге как о бытии и сущем, следует иметь в виду, что и то, и другое слово следует понимать как определения Божественного Ума. Именно поэтому и можно говорить о том, что Бог является бытием как таковым и истинно Сущим. Таким образом, уже в ранних сочинениях Экхарт затрагивает тему причастности тварного мира Божественному *esse*, ставшую

впоследствии решающей как для его латинских сочинений, так и для немецких проповедей и трактатов.

Последовательно развивая выявленное различие между *intellectus* и *esse*, Экхарт приходит к одному из характерных своих парадоксов: Ум и бытие тождественны в Боге и вместе с тем различаются в Нем таким образом, что *intellectus* по своей природе не принадлежит *esse*. Иначе говоря, будучи *esse* как таковым, *intellectus* может быть определен не через *esse*, но исключительно как *non-ens*. Божественный Ум, таким образом, превышает всякое бытие. Но это развитие неоплатонической диалектики не ограничивается у Экхарта развитием в точке максимума. Как *intellectus agens*, Бог является источником и причиной всякого бытия: как несотворенного, так и тварного. Связь Бога с конечными вещами тварного мира так же необходима, как и абсолютная внебытийность Бога как Первопричины. В результате язык и стиль рассуждений Экхарта приобретает характерную парадоксальность, сочетающую полное признание реальности как она есть и в то же время абсолютное отрицание (*negatio*) как решающий момент проникновения в сущность этой реальности. Инструментом мышления в рамках этой парадоксальности в последующих трудах Экхарта, особенно в “Комментарии на Экклесиаст”, становится аналогия, учение о которой Экхарт заимствовал у Фомы Аквинского. Аналогия имеет ключевое значение как для познания превышающего всякое бытие Бога, так и для понимания причастности Богу как истинно Сущему тварных вещей, существование которых эфемерно и поэтому трудно уловимо умом. Свое учение об аналогии Экхарт противопоставляет скотистской унивокации. Одновременно с этим Экхарт развивает и собственное учение об унивокации. Эту эволюцию мышления Экхарта мы подробнее рассмотрим в последующих главах.

Однако, парадоксальность тождества в Боге бытия и мышления, при котором мышление получает приоритет, этим не исчерпывается. Данное тождество является также источником иерархических отношений между бытием, жизнью и познанием. Рассуждая об этом, Экхарт приходит к следующему выводу: “Некоторые говорят, что бытие, жизнь и познание можно созерцать двояким образом: либо в самих себе, и тогда на первое

место следует поставить бытие, на второе — жизнь, на третье — познание, либо в сравнении с тем, что причастно им, и тогда первое место займет познание, второе — жизнь, третье — бытие. Я же думаю совершенно иначе. А именно, раз “в начале было Слово”, целиком и полностью относящееся к Уму, то мышлению в иерархии совершенств по праву принадлежит первенство, а затем следует сущее или бытие”²⁵. Под “некоторыми” Экхарт, очевидно, имеет в виду соответствующую точку зрения Фомы Аквинского²⁶. Однако, тот факт, что Экхарт выдвигает собственную концепцию, отнюдь не означает для него разрыва с мнением Фомы. Он стремится лишь дополнить позицию авторитета, придав ей новый смысл и новую значимость, поместить ее в новый, более широкий, хотя и несколько непривычный и неожиданный смысловой контекст. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что позднее Экхарт в других своих сочинениях не раз ссылается на приведенное мнение Фомы Аквинского как на вполне для него значимое, причем, в менее критическом контексте, нежели это имеет место в 1-м “Парижском вопросе”²⁷.

На основании вышесказанного, можно сделать вывод о том, что, говоря о приоритете Божественного Ума перед Божественным бытием, Экхарт не столько порывает с томистской позицией, как считает К. Ру²⁸, сколько стремится обнаружить новые углы рассмотрения классических проблем, которые позволили бы примирить томизм с неоплатонизмом в духе Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тем более, что ключ к такому примирению дает сам рассматриваемый Экхартом текст “Суммы теологии” (S.th. I q. 4, a. 3 ad 3), в котором Фома опирается не на что иное, как на “Ареопагитики”²⁹. Именно поэтому Экхарт спокойно рассуждает о нескольких вариантах понимания и решения проблемы в виде различных иерархий совершенств. В этом сказывается одна из характерных особенностей мышления Экхарта, ставшая для него определяющей в последующие периоды творчества, — обнаруживать различия исключительно ради более глубокого и всеобъемлющего синтеза, находить новые точки зрения не ради отказа от старых, но ради единства с ними, открывающего новые горизонты понимания. Тем не менее было бы большой натяжкой видеть в этой странной особенности

Экхарта лишь проявление тех или иных черт его характера (либо, как кому-то может показаться, отсутствие характера вообще). Представление, в соответствии с которым две или несколько даже противоположных мыслей не могут и не должны исключать друг друга, так как все они принадлежат единой сфере Ума, непосредственно следует из развиваемой Экхартом теории интеллекта, которая ниже будет рассмотрена подробнее.

И все же центральное место в 1-м “Парижском вопросе” Экхарт уделяет терминологическому развитию и метафизическому обоснованию своей собственной концепции о приоритете Божественного интеллекта над Божественным бытием. Главнейший вывод, к которому в конце концов приходит парижский магистр, состоит в том, что Бог, как Бог, должен быть превыше сущего и превыше бытия. Рассуждения Экхарта выстраиваются в данном случае вокруг знаменитых библейских слов из Книги Исхода, к авторитету которых в данном случае апеллирует Экхарт: “Я есмь Сущий”³⁰. «Один принцип никогда не является следствием из другого, точно так же, как точка не может быть линией. И поскольку Бог является принципом, но не принципом бытия или сущего, то Бог не имеет ничего общего с тварным бытием или сущим. Все тварное присутствует в Боге лишь как в своей причине, но не по своей сущности. Отсюда следует, что бытие, поскольку им обладают все сотворенные вещи, присутствует в Боге лишь как в своей причине и что Бог является не бытием, но чистым бытием (*puritas essendi*). Это подобно тому, как если бы Того, Кто сокрыт и не желает называть себя, спросили бы ночью: “Кто ты?” А Он бы ответил: “Я есмь Сущий”. Он не сказал просто: “Я есмь”. Но Он добавил: “Сущий”. Таким образом, Бог не может быть бытием, в противном случае ты бы попытался назвать бытием чистое бытие»³¹.

Итак, определив приоритет в Боге интеллекта над бытием и отождествив Бога с активным интеллектом, Экхарт приходит к выводу о том, что Бог должен быть превыше бытия, одновременно являясь причиной всякого бытия (в том числе, и своего собственного). Поэтому он называет Бога чистым бытием. Экхарт развивает свои рассуждения далее: “Таким образом, я заявляю, что Бог не может быть бытием и сущим, но Он является тем, что превыше сущего. Ибо, как говорит Аристотель,

глаз, чтобы воспринимать все цвета, должен быть бесцветен, и ум, чтобы мыслить все формы, не должен определяться существующими природными формами, так отказываюсь и я называть самого Бога бытием и давать Ему иные определения (Благо, Красота, Истина); дабы Он мог являться причиной всякого бытия, даже и того, которое еще только будет, и дабы не отвращать от Него того, кто к Нему близок, а особенно же того, кто от Него далек. Эти отрицания (*negationes*) означают, согласно Иоанну Дамаскину, преизбыток (*superabundantia*) позитивности (*affirmatio*)”³².

Любопытно обратить внимание на то, как Экхарт в данном случае выстраивает свою аргументацию. С одной стороны, он постепенно повышает уровень абстракции, подводя более узкие понятия и определения, от которых он отталкивается в начале рассмотрения поставленной проблемы, под более широкие как с философской, так и с богословской точек зрения. С другой стороны, подобной логике подчиняются и цитируемые Экхартом авторитеты. В последнем из процитированных пассажей это были Аристотель и Иоанн Дамаскин. С их учениями, на которые Экхарт в данном случае ссылается, он был знаком, скорее всего, не по первоисточнику, но по соответствующим цитатам, комментируемым в тех или иных сочинениях Фомы Аквинского. Тем не менее Экхарт совершенно изменяет контекст использования этих цитат у Аквината. Однако, это изменение осуществляется таким образом, что, утверждая путем изменения контекста собственное учение, Экхарт не отменяет значимости учения Фомы, но добивается синтеза более высокого уровня, в рамках которого есть место и Фоме, и ему, и Аристотелю, и Иоанну Дамаскину. Обратим также внимание на то, что классический пример описания восприятия цвета из книги Аристотеля “О душе” использован Экхартом в данном случае для подтверждения истин христианского неоплатонизма, далеких как от аристотелевской, так и от томистской философии. Ниже мы продемонстрируем, что к этому же пассажи Аристотеля Экхарт впоследствии неоднократно прибегал при разработке некоторых собственных доктрин, например, концепции отрешенности, превратив его в одну из своих излюбленных философских формул.

Таким образом, в 1-м “Парижском вопросе” исходный момент полемики Экхарта с Гонсалвом Испанским по вопросу о приоритете интеллекта над волей, отраженный в хронологически более ранних 2-м и 3-м “Вопросе”, вырастает в синтетическую метафизику тождества и различия Божественного Ума и Божественного бытия. В рамках этой концепции Экхарт объединяет томизм и неоплатонизм, библейскую экзегезу и философскую логику парадокса, создавая тем самым основы собственного оригинального учения.

Второй “Парижский вопрос”

Второй “Парижский вопрос” сосредотачивает свое внимание на решении более частной проблемы: “Является ли мышление ангелов, поскольку оно означает активность, их бытием?” (*Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*). Впрочем, несмотря на столь экзотично звучащую для современного читателя формулировку, речь в данном “вопросе” идет больше чем просто об ангелах. Тема ангелов не случайно имела в Средние века такую популярность среди рационально мыслящих богословов (даже большую, чем среди мистиков и визионеров). Поскольку, согласно средневековым представлениям, к разумным существам относятся не только люди, но и ангелы, однако последние, в отличие от людей, лишены плоти, тема ангелов предоставляла возможность порассуждать о чистом мышлении без учета психосоматических моментов, т.е. как сказали бы в Новое время, о “чистом мышлении”. Не случайно ангелы в схоластике назывались в собственном смысле “умными существностями” (*intelligentia*), иначе говоря, получили наименование, непосредственно ассоциируемое с понятием ума, или интеллекта (*intellectus*). Примером подобного рассуждения об “умных существностях” и является 2-й “Парижский вопрос” Экхарта.

Прежде всего Экхарт стремится выяснить, в чем состоит различие между умной активностью ангелов и их бытием. Сначала он повторяет аргумент Фомы Аквинского, с которым согласен: все разумные существности, помимо Бога, являются конечными, однако их познавательная способность — бесконечна, так

как благодаря ей конечные существа, наделенные разумом, способны познавать бесконечно разнообразные вещи; на основании этого можно заключить, что бытие и познание у разумных существ (в том числе и у ангелов) — не одно и то же, а, кроме того, что бытие — это вообще не деятельность. Затем Экхарт приводит собственные аргументы. Он конкретизирует вывод Фомы, говоря, что познание, будучи деятельностью, не может быть бытием. Кроме того, со ссылкой на заимствованную у Аристотеля фигуру мышления Экхарт дополнительно объясняет, почему это так: познание, будучи деятельностью, позволяющей узнать самые разнообразные виды бытия, само не может являться никаким видом бытия, но должно быть свободно от них всех (аргумент 1)³³. Далее, деятельность как реализация какой-либо способности зависит от предмета, на который направлена эта деятельность. Таким образом, деятельность воспринимает свое бытие от того предмета, на который она направлена; своим собственным бытием она не обладает (аргумент 2)³⁴. “Принципу” познания или восприятия, которым является “вид” (*species*) или “форма”, не может соответствовать никакое определенное бытие, так как в противном случае деятельность познания или восприятия во всей ее полноте, охватывающей все разновидности сущего, становится просто невозможной (аргумент 3)³⁵.

Вводя ряд дополнительных аргументов, Экхарт специально доказывает, что “вид” (*species*) как “принцип” познания не может быть видом сущего. 1. Согласно Аристотелю, тому, что, подобно “виду”, существует только в душе, невозможно приписать бытие как нечто, рассматриваемое с позиций десяти категорий и разделяемое на субстанцию и акциденции³⁶. 2. “Вид” нельзя рассматривать ни как субстанцию, ни как акциденцию души, так как душа является местом пребывания “видов” и, следовательно, не может быть разделенной на субъект и объект, т.е., не может выступать ни субъектом “видов” (в том случае, если рассматривать ее субстанцией), ни объектом “видов” (если считать ее акциденцией)³⁷. 3. “Вид” не может становиться для познавательной активности тварных сущностей таким же точно предметом познания, как какая-либо из существующих в мире вещей; если бы “вид” как принцип познания был бы видом сущего, то при познании другого вида сущего, например,

другого человека, это бы не помогало, но, наоборот, затрудняло бы процесс познания³⁸. Для познания, поясняет далее Экхарт, наиболее эффективным оказывается тот случай, когда предмет познания как нечто сущее определяется через не-сущее либо через то, что существует только в душе; в этом случае деятельность познания в смысле ее характерного состояния (*habitus*) оказывается целиком сосредоточенной на своем предмете, полностью реализуя свой познавательный потенциал³⁹.

Следующим после предмета и принципа познания в центре внимания Экхарта оказывается вопрос о деятельности познания как таковой. Так как интеллект в силу его неопределенности и беспредельности не может быть определенным видом бытия, то и его деятельность — познание — тоже не является каким-либо бытием (аргумент 4)⁴⁰. В таком случае, не является ли интеллект и его деятельность не-бытием? Никоим образом. Интеллект есть *истинно сущее, подлинное бытие*, но не сам по себе, а как основание души, выступающее в данном случае как естественная способность этой души к познанию⁴¹. Увлечшись вопросом “чистого познания”, Экхарт в данном случае как бы упускает на некоторое время из поля зрения свой вопрос о познании ангелов, к которым последнее пояснение явно не имеет никакого отношения, так как у ангелов отсутствует душа. Этот факт демонстрирует не столько небрежность Экхарта, сколько лишний раз показывает, что в его время вопрос об ангелах в контексте вопросов познания был чистой формальностью, условностью, которую современники именно так и воспринимали. Если у Фомы Аквинского при рассмотрении вопросов об ангелах обозначенная тема, как правило, связана с контекстом, то спустя тридцать лет “ангелы” стали лишь простым символом схоластического дискурса на совершенно иные темы; тематически же “ангелы” чем дальше тем больше становятся предметом узкой, хотя и специальной области “знания” — ангелологии, а, кроме того, все в больших количествах поселяются в мистических видениях и откровениях.

Деятельность интеллекта, продолжает Экхарт, не связана с причино- и целеполаганием, с которыми ассоциируются такие приложимые обычно к бытию понятия, как “хороший”, “добрый”, “целесообразный”; если бы было иначе, тогда стала бы

невозможной математика (аргумент 5)⁴². Нетрудно заметить, что в данном случае Экхарт целиком опирается на соответствующие доводы Аристотеля. Помимо этого, продолжает Экхарт, любое общее понятие, чтобы быть именно общим понятием, не может обозначать конкретный единичный реально существующий предмет, так как в противном случае оно не сможет употребляться по отношению к другим предметам, находящимся в диапазоне его значения; чтобы обозначать множество вещей, общее понятие должно быть в отношении них ничем, и в этом смысле оно скорее не существует, нежели существует; поэтому деятельность познания, которая создает общие понятия и оперирует ими, также не может быть бытием (аргумент 6)⁴³. Неопределенность ума, деятельности познания и общих понятий свидетельствуют о том, что познание не является видом сущего, который может быть только чем-то определенным, так как один вид сущего отличается от другого именно своей определенностью (аргумент 7)⁴⁴. Восьмой и заключительный аргумент Экхарта отсылает к учению об аналогии. То, что является причиной бытия, само не может быть бытием, равно не может быть бытием и то, что бытием обусловлено. И то, и другое можно называть бытием лишь по аналогии, точнее, унивокативно. А так как разумное познание, с одной стороны, обусловлено бытием как предметом своего познания и поэтому, не имея собственного бытия, воспринимает бытие от своего предмета, а, с другой стороны, будучи неопределенным, выступает причиной всякой определенности, т.е., всякого бытия, то интеллект, таким образом, соотносится с бытием унивокативно, иначе говоря, интеллект не является бытием в собственном смысле⁴⁵.

Таким образом, структурно Экхарт приводит сначала общие (1—4), а затем частные (5—8) аргументы. Та же логическая структура аргументов повторяется и в 3-м “Парижском вопросе”, посвященном также вопросу интеллекта и познания в их отличие от бытия и воли. Правда, в отличие от 2-го “Вопроса”, где аргументация содержательно строится вокруг так называемого “принципа” познания, которым оказывается “вид”, в 3-ем “Вопросе” акцент смещается в сторону “сущностных моментов” (*essentialia*) познания, а о “принципе” познания речь непосредственно не идет.

Третий “Парижский вопрос”

Третий “Парижский вопрос” отражает полемику двух магистров теологии *actu regens* (т.е., как бы мы сейчас сказали, профессоров Парижского университета) — Майстера Экхарта и Гонсалва Испанского. И тот, и другой занимали кафедры богословия, отведенные представителям нищенствующих орденов: Экхарт — доминиканскую, Гонсалв — францисканскую. Поэтому их полемика является не просто спором между двумя мыслителями, но отражает разногласия, существовавшие в то время между двумя влиятельными богословскими школами. Францисканскую позицию можно кратко охарактеризовать как “волюнтаризм”, доминиканскую — как “интеллектуализм”. С францисканской стороны сторонниками “волюнтаризма” и последовательными критиками “интеллектуализма”, помимо Гонсалва Испанского, были Иоанн Дунс Скот, который в 1302/03 гг. был бакалавром у Гонсалва и, возможно, являлся непосредственным свидетелем и участником полемики двух парижских магистров богословия, и Уильям Оккам, в 1320-х годах открыто выступивший с критикой доктрин Экхарта.

В своем “Вопросе” “Благороднее ли прославление Бога на Небесах любви к Нему в этой жизни?” (*Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*), содержащем *Rationes Equardi*, тематически совпадающие с 3-м “Парижским вопросом” Экхарта, Гонсалв стремится доказать, что любовь, подводящая уже в этой жизни человека к Богу (*dilectio viae*), возвышеннее умного созерцания Бога (*visio patriae*). Последнего человек может удостоиться лишь на Небесах, непосредственно созерцая Бога и прославляя Его (*laus patriae*). Сущностные моменты (*essentialia*) любви уже здесь на земле являются более благородными, чем сущностные моменты познания Бога на Небесах. К числу этих сущностных моментов относятся способность (*potentia*), характерное состояние (*habitus*), позволяющее стать любящему и любимому либо познающему и познаваемому единым целым, и предмет (*obiectum*). Аргументы в пользу того, что сущностные моменты любви возвышеннее и благороднее сущностных моментов разумного познания, Гонсалв сформулировал еще до своей полемики с Экхартом⁴⁶. Затем “некоторые”

(*aliqui* — имеется в виду Экхарт) выдвинули против них свои доводы, которые Гонсалв реферирует и опровергает в *Rationes Equardi*⁴⁷. Экхарт подверг критике утверждение Гонсалва, согласно которому воля и любовь как самое возвышенное из волевых устремлений превосходят ум и познание, так как уже здесь на земле дают возможность приблизиться к Богу, тогда как ум позволяет сделать это только после кончины, на Небесах. Это утверждение показалось Экхарту абсурдным, так как из него следует, что жизнь на земле оказывается предпочтительнее блаженства на Небесах. Любовь на земле указывает путь, но не дает совершенства; к тому же ум, вследствие своей причастности Небесам, способен обеспечить уже на земле гораздо большее продвижение по пути к Богу, так как именно ум определяет истинную цель приложения акта любви. Выстраивая свою аргументацию, Экхарт перемещает акценты: в отличие от Гонсалва, определяющего благородство акта через три сущностных момента (способность, характерное состояние и предмет), он концентрирует свое внимание на благородстве способности (потенции) ума. В силу того, что предмет, габитус и деятельность разумного познания являются более благородными, чем соответствующие сущностные характеристики воли, ум имеет приоритет перед волей⁴⁸.

Теоретическое обоснование подхода, которого пытаются придерживаться оба оппонента, было в 1276 г. сформулировано Генрихом Гентским: “Так как способности души, равно как и субстанция души, от нас сокрыты и нам не известны, нам следует познавать все, что касается души, *a posteriori*. О приоритете одной способности души перед другой мы должны судить на основании того, что впоследствии предоставляет нам возможность и открывает нам путь познать эту способность. А это, в свою очередь, возможно трояким образом: как характерное состояние (*habitus*), как деятельность (*actus*) и как объект (*obiectum*)”⁴⁹.

В *Rationes Equardi* Гонсалв реферирует аргументацию Экхарта как цепь, образованную пятнадцатью отдельными аргументами, каждый из которых (начиная со второго) вводится словом *item*. Против этих пятнадцати аргументов Гонсалв приводит одиннадцать своих контраргументов. Затем вне перечня своих доводов он опровергает цитату из приписывавшейся в то

время Григорию Нисскому книги Немезия Эмесского “О природе человека”, использованную Экхартом в качестве одного из аргументов. Три аргумента Гонсалв оставляет без опровержения, считая, по-видимому, что приведенные им контраргументы делают это излишним.

Ниже мы приведем аргументы Экхарта и контраргументы Гонсалва в виде таблицы, позволяющей представить позиции сторон систематически ясно.

Майстер Экхарт	Гонсалв Испанский
<p>I. Предмет (<i>obiectum</i>).</p> <p>1. Предмет разумного познания сущего, в противоположность предмету, на который направлена воля, проще, возвышеннее и первичнее.</p> <p>II. Характерное состояние (<i>habitus</i>).</p> <p>2. Доступные человеку интеллектуальные добродетели благороднее добродетелей моральных.</p>	<p>1. Первичность и большая простота не обязательно означают большее совершенство; например, общее не обязательно является более совершенным.</p> <p>2. а) Это противоречит мнению авторитетов, например, Цицерона.</p> <p>б) С позиции совершенств благородство должно принадлежать к числу высших совершенств. Но высшие совершенства не могут быть исключительно достижениями человека, но являются дарованными Богом добродетелями, и среди этих добродетелей наивысшей и самой совершенной является любовь (<i>caritas</i>).</p> <p>с) Сам Экхарт не отрицает того, что с точки зрения заслуг человека перед Богом любовь благороднее интеллектуальных добродетелей. Но служение Богу, а, следовательно, и благородство, не имеет границ, и поэтому перед Богом исполненное любви безграничное служение (моральная добродетель) и</p>

Майстер Экхарт	Гонсальв Испанский
<p>III. Акт (<i>actus</i>).</p> <p>3. Разумное познание очищает душу и позволяет ей приблизиться к сущему в его чистом виде.</p> <p>4. Разумное познание есть восприятие божественной формы, ибо Бог является Умом и познанием, а не бытием.</p> <p>5. Разумное познание самодостаточно.</p> <p>6. Разумное познание не является тварным.</p> <p>7. Именно разумное познание является подлинной основой того, что человек становится угодным Богу; не будь у человека разума, у него не было бы никаких шансов угодить Богу.</p>	<p>является собственно благородством.</p> <p>3. Это отличает разумное познание от всех прочих видов познания, но не от воли, которая представляет собой высшую ступень способностей стремления.</p> <p>4. а) Любовь способствует восприятию божественной формы в еще большей степени, ибо она является отличием высших ангелов.</p> <p>б) Бог является бытием, поскольку этим именем мы обозначаем вполне определенный объект, не усматривая в нем при этом никакой перспективы несовершенного тварного бытия.</p> <p>5. Самодостаточным разумное познание является лишь как познавательная деятельность Бога; свойственное некоторым творениям разумное познание не может быть самодостаточным.</p> <p>6. Тварной не является лишь деятельность Божественного Ума; умственная деятельность тварных существ не может быть не тварной.</p> <p>7. а) Этот тезис звучит странно и, в той мере, в какой он подразумевает исключение из средств служения Богу любовь, является ошибочным.</p> <p>б) Контрадикторное упразднение познания как посылки (<i>antecedens</i>) отнюдь не</p>

Майстер Экхарт	Гонсалв Испанский
<p>IV. Свобода (<i>libertas</i>).</p> <p>8. Обратимость разумного познания доказывает его нематериальность, так как материальные процессы необратимы.</p> <p>9. "Григорий Нисский" (Немезий Эмесский) говорит: свобода воли возрастает разумом.</p>	<p>ведет к упразднению возможности угодить Богу как следствия (<i>consequens</i>); все обстоит как раз наоборот: человек, потерявший расположение Бога, утрачивает и разум. Таким образом, Экхарт подменяет посылку и следствие, совершая, таким образом, логическую ошибку (<i>fallacia consequentis</i>⁵⁰).</p> <p>с) Не всякий, кто обладает разумом, угождает Богу.</p> <p>d) Степень угождения Богу не находится в прямо пропорциональной зависимости от степени разумного познания.</p> <p>е) Знанием и разумным познанием могут вполне обладать и люди, не угодные Богу.</p> <p>8. а) Ангелы и души не являются совершенно свободными от материи.</p> <p>б) Даже если свобода и зависит от нематериальности, все равно одной нематериальности для достижения свободы недостаточно.</p> <p>с) Нематериальность является качеством, общим разуму и воле, и поэтому не может быть какой-то особой свободы, выводимой исключительно из одной лишь нематериальности.</p> <p>9. "Григорий Нисский" (Немезий Эмесский) говорит о человеке как разумном существе не в смысле особой способности и особого качества человека, но в смысле определения его сущности.</p>

Майстер Экхарт	Гонсалв Испанский
<p>10. Свобода в смысле ориентации своей способности на многое реализуется волей лишь с опорой на разум.</p>	<p>10. Это положение в принципе верно. Однако, из него отнюдь не следует, что свобода зависит исключительно от разума. В данном случае Экхарт совершает логическую ошибку (<i>fallacia consequentis</i>).</p>
<p>11. Корнем свободы является выбор (<i>electio</i>); выбор же представляет собой акт разума.</p>	<p>11. —</p>
<p>V. Основание определения наилучшего (<i>ratio optimi</i>).</p>	
<p>12. Основание определения наилучшего находится в бытии как предмете разумного познания; именно там возникает наилучшее, становящееся предметом воли.</p>	<p>12. —</p>
<p>13. Основанием определения наилучшего является истинное; истинное же содержится в разуме.</p>	<p>13. Основание определения чего-то одного не является причиной основания определения чего-то другого и не идентично ему. А именно, познание чего-либо не образует основания определения и выбора наилучшего.</p>
<p>VI. Движение (<i>motus</i>).</p>	
<p>14. Ум движет как цель, воля — как причина движения.</p>	<p>14. Не ум движет как цель, но действительность объекта устремления. Ум лишь делает предмет воли действительным, но в подлинном смысле деятельной является только воля.</p>
<p>15. Ум является основанием определения движения, а воля — движущегося.</p>	<p>15. —</p>

Приведенная сравнительная таблица, помимо прочего, демонстрирует, что Экхарт и Гонсалв исходили в своих рассуждениях из разных метафизических посылок и вкладывали в свои термины различный смысл. Подобная несогласованность в устной дискуссии между двумя университетскими профессорами богословия смотрелась бы комично. Она служит дополнительным основанием сомневаться в том, а была ли между Экхартом и Гонсалвом вообще очная устная дискуссия. Как бы то ни было, сохранившиеся тексты свидетельствуют о том, что *Rationes Equardi* были, скорее всего, взяты не из устного публичного спора двух богословов, но представляют собой сделанные Гонсалвом для своего *quaestio* эскизы из несохранившегося “Парижского вопроса” Экхарта.

Как можно видеть, тематически Экхарт выстраивает свою аргументацию следующим образом. Несравненное благородство разумного познания обусловлено прежде всего его предметом (аргумент 1). При этом Экхарт *a priori* исходит из единства в предмете разумного познания способности к разумному познанию, акта познания и результата познания. Затем превосходство разумного познания перед волей доказывается на основе характерного состояния (*habitus*: аргумент 2) и деятельности (акта) познания (*intelligere*: аргументы 3–7). Аргументы Экхарта, связанные со свободой (*libertas*: аргументы 8–11), отличает характерное для доминиканской школы богословия употребление понятия “свобода” в качестве предиката к понятию “ум” (“интеллект”), но не к понятию “воля”; последнее было принято не только у францисканцев, чью позицию представляет Гонсалв, но и во всем западноевропейском богословии до XIII в. Любопытно отметить, что Гонсалв Испанский критиковал подобное понимание свободы не только в учении Экхарта, но и у Готфрида Фонтэне, чей аргумент, аналогичный 8-му аргументу Экхарта в приведенной выше таблице, он критикует в одном из своих “Вопросов”, используя те же доводы, что и против Экхарта⁵¹. Свое доказательство Экхарт завершает рассмотрением вопросов об основании определения наилучшего (аргументы 12–13) и движении (аргументы 14–15).

Если попробовать определить среди авторитетов доминиканского богословия источник рассмотренной аргументации

Экхарта о приоритете интеллекта над волей, то им, по-видимому, окажутся “Спорные вопросы об истине” (*Quaestiones disputatae de veritate*) Фомы Аквинского, в первую очередь, статьи 11, 12 и 15 “Вопроса 22”. Сравнивая позиции Экхарта и Фомы Аквинского, сформулировавшего свои тезисы почти за сорок лет до Экхарта, можно прийти к выводу о том, что хотя в целом точки зрения обоих мыслителей совпадают позицию Экхарта отличает больший радикализм, обусловленный, возможно, полемической заостренностью его аргументации. Приведем основные положения изложенной в “Спорных вопросах об истине” концепции Фомы о приоритете интеллекта над волей.

1. Согласно Фоме Аквинскому, интеллект, конечно, возвышеннее и благороднее воли, за исключением тех случаев, когда воля направлена на предметы, которые являются более возвышенными, чем душа. Последнюю важную оговорку Экхарт игнорирует, и в результате Гонсалв, со своей стороны, оказывается в своих контраргументах ближе Фоме, чем Экхарт.

1.1. Особенно высоко — выше веры и познания — Фома ценит *caritas* как направленный на Бога акт воли. Экхарт это положение опускает.

1.2. Говоря о том, что интеллект обладает приоритетом исключительно на основании своей деятельности (*actus*), Фома Аквинский замечает, что если критерием в данной аргументации становится предмет, на который направлено действие, то в ряде случаев можно несомненно говорить о приоритете воли (статья 11, аргумент 3 и ответ). В связи с понятием акта (*actus*) Экхарт приводит другие аргументы (3—7), которые, по его мнению, однозначно доказывают приоритет интеллекта над волей.

2. Понятие “свобода” связано у Фомы Аквинского прежде всего и исключительно с понятием “воля”. Однако понятие свободы не может, по мнению Фомы Аквинского, использоваться непосредственно как прямое доказательство превосходства воли над интеллектом; аргумент свободы воли является дополнительным аргументом к предыдущему аргументу, в основу которого положен принцип деятельности (статья 11, контраргумент 2 и

ответ на него). Экхарт считает свободу предикатом интеллекта, но никак не воли (аргументы 8—11).

3. Опираясь на аргумент движения (*ratio movendi*), Фома Аквинский приходит к выводу о том, что воля благороднее интеллекта (a.12, ad 5). Экхарт, используя аргумент движения по-иному, приходит к прямо противоположному выводу (аргументы 14—15).

4. Фома Аквинский считает, что выбор (*electio*) является прежде всего актом воли, однако воли, подчиненной интеллекту (a.15, *responsio*; a.15, ad 2). Экхарт думает иначе (аргумент 11).

Гонсалв считает важными первые три аргумента, так как они затрагивают сущностные моменты (*essentialia*), и именно поэтому он их так тщательно опровергает. Остальные аргументы затрагивают лишь предикаты, и их можно рассматривать как следствия первых трех аргументов (контраргументов). Видимо, поэтому Гонсалв оставляет без ответа три аргумента Экхарта, считая, что другие его контраргументы совокупно опровергают и их.

На основании приводимых Экхартом аргументов, расходящихся, как было продемонстрировано, с позицией по данному вопросу Фомы Аквинского и ставших объектом критики Гонсалва, можно прийти к выводу о том, что, выдвигая свои аргументы, Экхарт исходил из собственного понимания интеллекта, существенно расходившегося как с учением Фомы, так и с тем понятием ума, которое имел в виду Гонсалв, обрушивая на Экхарта свою критику. Учение Экхарта об уме отличается известный радикализм: ум оказывается превыше бытия, он является самой активностью и источником всякой, в том числе и волевой, активности, вследствие чего он обладает абсолютной свободой. Если принять во внимание эту позицию, то аргументы Гонсалва, как, впрочем, и аргументы самого Экхарта, утрачивают полемический смысл и превращаются просто в констатацию точки зрения сторон, вкладывающих в общие термины различный смысл и оттого говорящих словно бы на разных языках. Однако Экхарт, что для него было весьма характерно во все периоды творчества, не заботится об аргументированном и продуманном разъяснении своего учения; замороженный открывающейся мыслительной перспективой, он торопится сделать выводы и

проследить возможные следствия аксиоматически сформулированных им принципов (так, аргумент 4 становится главной темой 1-го “Парижского вопроса”), и поэтому его позиция представляется оппоненту, часто не понимающему и не желающему понять, о чем собственно идет речь (в случае с Гонсалвом, нарочито избравшем педантично школьную манеру критики, имело, по-видимому, место последнее), абсурдной и даже ошибочной. Впоследствии подобная несколько безоглядная манера Экхарта стала причиной выдвинутых против него обвинений в ереси.

Следует заметить, что отголоски тем, ставших предметом парижской дискуссии Экхарта и Гонсалва, сыграли также свою роль на процессе против Экхарта. В сохранившихся материалах этого процесса читаем: «В проповеди “Когда скончался Ирод...”⁵² говорится: разумное познание — единственное, что в полном смысле является свободным. В связи с этим следует сказать, что хотя по данному вопросу ученые мужи уже давно ведут споры, представляется, что большей истиной обладает та точка зрения, в соответствии с которой свобода присутствует в разумном познании как способность, имея в этой способности свой корень, а в воле она наличествует как формообразующий принцип. Поэтому всякая свобода воли возникает от разумной деятельности и возрастает по мере роста последней. Существует ведь разумное, чья активность направлена на противоположное (т.е. на неразумное). Разумное познание принадлежит этому разумному по самой своей сущности; воля же, будучи устремлением, принадлежит разумному по участию. Именно поэтому Аристотель говорит о том, что воля заключена в разуме»⁵³. С одной стороны, данное обстоятельство служит дополнительным подтверждением того факта, что сформулированной в “Парижских вопросах” позиции о приоритете разумного познания перед волей и об уме как единственном источнике свободной воли Экхарт в основном придерживался в течение всей жизни. С другой стороны, оно свидетельствует о том, что споры двух парижских магистров, хотя и не оказали заметного влияния на развитие философской и богословской мысли того времени, имели, тем не менее, достаточно широкий резонанс в церковных кругах, особенно у ученых представителей двух нищенствующих орденов — францисканского и доминиканского.

“Трехчастный труд” (“*Opus tripartitum*”)

Большая часть главного латинского сочинения Экхарта — “Трехчастного труда” (“*Opus tripartitum*”) была написана во время его второго парижского магистериума, хотя, возможно, некоторые наброски этого сочинения восходят к первому парижскому магистериуму. Сочинение это, скорее всего, не было закончено Экхартом.

Как следует из названия, “*Opus tripartitum*” состоит из трех частей: “*Opus propositionum*” (тезисы), “*Opus quaestionum*” (вопросы), “*Opus expositionum*” (толкование библейских книг; последняя включала также образцы проповедей: “*Opus sermonum*”). По-видимому, согласно первоначальному замыслу, вторая часть должна была вырастать из первой, т.е. “вопросы” возникать из “тезисов”, а третья часть, комментарии на книги Св. Писания, в свою очередь, служить ключами расширенных и исчерпывающих ответов на те или иные “вопросы”. “Трехчастный труд” сохранился не полностью. От первой и второй частей не дошло почти ничего. Относительно полно сохранились лишь отдельные книги третьей части: комментарии на библейские книги Бытия, Исход, Премудрость, Экклесиаст (24 глава), небольшой фрагмент комментария на Песнь Песней, а также комментарий на Евангелие от Иоанна. Последнее сочинение, “Комментарий на Евангелие от Иоанна” (“*Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*”), представляется наиболее важным, так как Экхарт подробно излагает в нем свое метафизическое учение.

Университетский мир, увлеченный в первой половине XIV в. другими вопросами и темами, не обратил на “*Opus tripartitum*” Экхарта никакого внимания. Можно говорить о том, что центральное сочинение парижского магистра богословия не оказало влияния на развитие философской мысли в XIV в. и после осуждения Экхарта было забыто. Лишь в XV в. Николай Кузанский внимательно читает латинские сочинения Экхарта, находя в них много важных совпадений со своей собственной неоплатонической философией. В доминиканском ордене осужденный инквизицией Экхарт был для учащихся молодых со-

братьев под запретом, и поэтому развитие томистско-неоплатонической теологии доминиканцев пошло после Экхарта по новому пути развития, найдя свое систематическое завершение в трудах Бертольда из Моосбурга, главным образом в его обширном комментарии на “Первоосновы теологии” Прокла.

План и концепцию сочинения Экхарт излагает в “Общем введении” (“*Prologus generalis*”): “В этом сочинении в трех частях автор намеревается по возможности удовлетворить желание учащейся братии, которая уже давно часто и настойчиво просила его, чтобы он изложил письменно все, что довелось ей выслушивать от него во время лекций и других ученых занятий, а также на проповеди и в ежедневных беседах, причем, сделать это трояким образом: в виде общих положений в форме сентенций, в виде различных новых вопросов, кратко и доходчиво рассматривающих те или иные проблемы, в виде не совсем привычных толкований многочисленных мест Св. Писания обоих Заветов. Однако автор включил в свое сочинение также и места, которые учащейся братии пока не доводилось ни читать, ни выслушивать, поскольку новое и непривычное производит более приятное волнение в душе, чем привычное, делая последнее более интересным и понятным”⁵⁴.

На основании того, что адресатом “Трехчастного труда” является “учащаяся братия” (*studiosorum fratrum*), т.е. прежде всего молодые монахи-доминиканцы, изучавшие в Париже курс богословия, Йозеф Кох предположил, что весь труд Экхарта представлял собой своего рода пособие для составления проповедей⁵⁵. Он справедливо обращает внимание на то, что по своей структуре и жанровой специфике “Трехчастный труд” существенно отличается от общераспространенных в то время классических схоластических жанров.

В противоположность Й. Коху Курт Ру рассматривает “*Opus tripartitum*” Экхарта как самостоятельное богословское сочинение, адресованное исключительно университетской аудитории и ориентированное на решение актуальных академических проблем. Если бы дело обстояло иначе, то Экхарт не стал бы проводить последовательного различия между толкованием Св. Писания с позиций “естественной философии” (*naturaliter exponendo*), которому он следует в “*Opus tripartitum*”, и толко-

ванием с позиций проповеди (*per modum sermonis*)⁵⁶. К. Ру видит в нем своего рода “сумму теологии”, которая по своей форме и содержанию отличается от схоластического жанра суммы⁵⁷. Но, возможно, отличие отнюдь не имело столь радикального характера, как это представляется на первый взгляд, так как главной обязанностью парижского магистра богословия было именно толкование Св. Писания; остальные схоластические жанры служили лишь вспомогательным средством реализации этой главной задачи. В этом смысле структура “*Opus tripartitum*” представляется вполне логичной. Новация Экхарта состоит в том, что в своем “Трехчастном труде” он сознательно отходит от практики “сумм” парижских магистров богословия и обращается к более древней церковной традиции, в соответствии с которой богословские рассуждения выстраивались вокруг толкований на книги Св. Писания. Иначе говоря, он обращается к досхоластической практике, не знавшей разделения на экзегетику и систематическое богословие, которое возникло вместе с самими схоластическими жанрами сентенций, *quaestiones* и сумм. Этот жанровый разрыв со схоластикой, тем не менее, отнюдь не означал тематического разрыва с ней. Сам Экхарт подчеркивает, что тематически, особенно во второй части своего сочинения, он следует главным образом Фоме Аквинскому: «Второй труд, “Вопросы”, разделяется в соответствии с содержанием вопросов, приводимых в том же порядке, в котором они рассматриваются в “Сумме” выдающегося доктора, досточтимого брата Фомы Аквинского, хотя и затрагиваются они не все, а лишь некоторые из них, в соответствии с тем, как они возникали в ходе диспутов, лекций и обсуждений» (“*Opus autem secundum, quaestionum scilicet, distinguitur secundum materiam quaestionum, de quibus agitur ordine quo ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino, quamvis non de omnibus sed paucis, prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi*”)⁵⁸. Новая жанровая ориентация означала для Экхарта не столько содержательный разрыв со схоластикой, сколько в первую очередь стремление выразить свое понимание нерасторжимого единства богословия и философии, библейского слова и человеческой мысли. Единство богословия и философии означает, что философия перестает рассматриваться Экхар-

том как “служанка богословия”. Он реабилитирует “естественный разум”, природу человека вообще ради новой всеобъемлющей христологии, становящейся для него одновременно онтологией, гносеологией, антропологией и этикой.

По-видимому, идея соединить в одном сочинении чисто схоластические “тезисы” и *quaestio* с классическим экзегетическим жанром библейского комментария возникла у Экхарта после знакомства с аллегорическим экзегетическим методом Моисея Маймонида⁵⁹, как нельзя более соответствовавшего собственному замыслу Экхарта объединить философию (*scientia naturalis*) и библейскую теологию (*sapientia spiritualis*)⁶⁰. Под влиянием экзегетики Маймонида Экхарт пишет второй — аллегорический — комментарий на книгу Бытия (“*Liber parabolarum Genesis*”), который стилистически и композиционно предшествует “Комментарию на Евангелие от Иоанна”. Последнее сочинение, таким образом, можно рассматривать как результат применения Экхартом аллегорического метода в отношении книг Нового Завета. Эта новая экзегетико-аллегорическая ориентация Экхарта, в противовес более буквальной экзегезе Фомы Аквинского, прослеживается в отношении наиболее поздних книг “Трехчастного труда” и хронологически соответствует, по-видимому, заключительной фазе его второго парижского магистериума, так как в этих книгах Экхарт ссылается на другие, более ранние книги, входящие в “*Opus tripartitum*”. Впрочем, установление точной хронологии на основании тех или иных встречающихся в тексте Экхарта ссылок на свои собственные произведения весьма условно, так как иногда Экхарт ссылается на еще не написанные, но лишь запланированные свои сочинения. Например, в комментарии на “Экклезиаст” он ссылается на свой “Комментарий на Евангелие от Матфея”, которое Экхарт, скорее всего, так и не успел написать⁶¹.

Применяемый Экхартом в поздних комментариях на библейские книги — и особенно в “Комментарии на Евангелие от Иоанна” — экзегетический метод характеризуется следующими специфическими особенностями:

1) акцент делается на толковании с позиций “естественной философии”;

2) широко используется аллегорический метод, который Экхарт, следуя Маймониду, называет “параболическим” (*parabolice*);

3) комментарий состоит из ряда тематически самостоятельных произведений; выбор автором тех или иных тем для более подробного истолкования произволен.

Действительно, библейские комментарии Экхарта демонстрируют, что одним местам Св. Писания он уделяет большее внимание, в то время как другие он даже не цитирует. Часто он перескакивает целые главы. В “Комментарии на Евангелие от Иоанна” в тех случаях, когда он не дает собственного толкования, Экхарт просто ссылается на глоссы к Св. Писанию Фомы Аквинского⁶² или других авторитетных богословов.

Аллегорический метод помогает Экхарту согласовать противоположные модели интерпретации Св. Писания: толкование с позиции веры и толкование с позиции разума. Слова Св. Писания, утверждает Экхарт, многозначны; обнаружение в них двух противоположных значений поэтому нисколько не противоречит тому, что в обоих случаях речь идет об истине. В начале своего аллегорического комментария на Книгу Бытия (*Liber parabolarum*) Экхарт риторически спрашивает: разве не утверждал еще Св. Августин, что в Библии за одним и тем же словом могут скрываться различные, но в то же время всегда истинные смыслы?⁶³ Этот неизбежный двойственный смысл Слова Божия Экхарт объясняет христологически и антропологически: слова имеют явный и сокровенный смысл, точно так же как Бог-Сын явился во плоти, но одновременно был в своей божественности сокрыт плотью, или как человек является другому человеку во плоти, хотя интимнейшее и сокровеннейшее в нем — его разумная душа — сокрыто этой плотью⁶⁴. Однако и в мире природных явлений наблюдается нечто подобное, например, во взаимоотношениях материи и формы⁶⁵.

Этот принцип распространения аллегорезы не только на сферу духовного и морального, как это имело место у Оригена и в идущей от него комментаторской традиции, но и на философские и естественнонаучные вопросы, Экхарт, несомненно, заимствовал у Маймонида при посредничестве латинских интерпретаторов последнего. О данном влиянии свидетельствуют

и используемые Экхартом “технические” термины, посредством которых он обозначает свое проникновение к сокровенному смыслу слов Св. Писания: *figurare, in figura, significare, innui, parabolice*. В то же время понятия *mystice* и *allegorice* Экхарт использует крайне редко; у него они выступают в качестве синонимов термина *parabolice*. Такое словоупотребление *parabolice* было довольно не типично для схоластики. Так, Фома Аквинский использовал понятие *sensus parabolicus* исключительно для обозначения буквального смысла, тогда как для характеристики литературного приема, при котором неявный смысл слов или изречений обнаруживается посредством метафор и аналогий, у него выступают слова *allegorice, mystice* и *spiritualiter*. У Экхарта же термин *parabolice* используется для обозначения различных видов аллегорического толкования: *divina, naturalia* и *moralia*. Таким образом, *parabolice* у Экхарта — это прием расширенного аллегорического толкования, когда аллегория перестает быть просто литературным приемом, но становится решающим методом философского познания. Ссылаясь на Маймонида, Экхарт следующим образом объясняет этот расширенный метод: 1) каждое отдельное слово является подобием некой божественной реальности; 2) каждое отдельное высказывание независимо от аллегорического смысла образующих его слов как единое целое также является подобием некой божественной реальности⁶⁶.

В то же время для Экхарта как для последователя Фомы Аквинского буквальный смысл слов Св. Писания и, следовательно, толкование *ad litteram* остается основным⁶⁷, так как именно непосредственное сообщение истины является смыслом Св. Писания⁶⁸. Своему “параболическому” методу Экхарт придает столь большое значение лишь постольку, поскольку слова Библии обладают бесконечным смыслом, так как они выражают истину бытия бесконечного Бога⁶⁹. В итоге Экхарт приходит к любопытному герменевтическому парадоксу: всякий истинный смысл библейских слов, обнаруженный посредством аллегорического метода, является их буквальным (и потому истинным) смыслом⁷⁰.

Этот подход приводит Экхарта к важным философским и богословским выводам.

1. С позиций расширенного аллегорического (“параболического”) толкования и Ветхий, и Новый Заветы являются также глубочайшими философскими книгами, и поэтому комментарии к ним необходимо должны обладать широким философским, т.е. в первую очередь метафизическим смыслом, а не просто иметь морально-назидательный характер.

2. Христос и Св. Троица, о которых Новый Завет говорит буквально (*ad litteram*), в Ветхом Завете выражены неявно. Таким образом, Ветхий Завет, так же, как и Новый, обладает важным христологическим и тринитарным смыслом. И поскольку оба Завета по своему глубочайшему смыслу выражают единую истину об Истинно Сущем и принципах его познания, то оба они требуют также и философского толкования.

3. Комментарии на библейские книги необходимо должны образовывать нераздельное единство философии и богословия.

В Париже Экхарт оказался в центре интеллектуальных споров своего времени, на которые он, будучи университетским профессором богословия, просто не мог не отреагировать. В “*Opus tripartitum*” эти дискуссии, по-видимому, реально имевшие место в стенах университета, в полной мере нашли свое отражение. К числу наиболее актуальных философских и богословских проблем того времени можно отнести следующие:

1) происходит ли Бог-Сын от Бога-Отца “естественным” (*per modum naturae*) или “умным” (*per modum intellectus*) образом?

2) в каких категориях следует описывать отношения между Лицами Св. Троицы?

3) что имеет приоритет в “блаженном видении” (*visio beatifica*) — интеллект или любовь как чисто волевой акт?

4) вечен ли мир?

5) каково взаимоотношение богословия и философии?

Особенность реакции Экхарта на все эти проблемы состояла в том, что даже становясь в споре на ту или иную сторону, он никогда не принимает радикальной точки зрения этой стороны, но всегда ищет ценное в позиции оппонента и стремится к синтезу противоположных точек зрения, открывающему его мышлению новые горизонты смысла.

В вопросе о происхождении Бога-Сына от Бога-Отца Экхарт склоняется в пользу происхождения Сына “умным образом”⁷¹. Учение о происхождении Сына *per modum naturae* было для начала XIV в. довольно традиционным и уже приобретшим статус авторитетного, и поэтому большинство современных Экхарту богословов придерживалось именно его. Экхарт же, следуя положению о том, что Бог по своей сущности является Умом, говорит о происхождении Сына от Отца *per modum intellectus*, ссылаясь при этом на авторитет Августина⁷². Более того, в “Комментарии на книгу Бытия” он, расширяя данный вопрос до проблемы творческой активности Бога вообще, приходит к выводу, что все творение возникает *per intellectum*⁷³. Расширение вопроса происходит через примирение противоположных позиций: Бог, несомненно, активен по Своей природе (*per naturam suam*); но природа Его есть Ум; поэтому, будучи Творцом по природе, Бог творит все через Ум. При этом речь не идет о природе сотворенного мира, т.е., Экхарт отнюдь не смешивает несотворенную природу Сына с тварным миром (с неизбежным умалением первого либо со столь же неизбежным превознесением второго). Речь идет лишь об активности Бога в ее различных аспектах и проявлениях.

В вопросе об адекватном описании отношений между Лицами Св. Троицы еще в XII в. сформировались два основных течения. Первое, нашедшее в XIII в. наиболее законченное выражение в богословии Фомы Аквинского, рассматривало отношения между Лицами Св. Троицы как реально существующие и мыслимые в качестве реальных “отношений” (*relationes*). Другое течение, ярчайшим представителем которого в XII в. был Ришар Сен-Викторский, следовавший в данном аспекте отчасти Псевдо-Дионисию Ареопагиту, отчасти — определению Бога Ансельма Кентерберийского, отказалось от термина *relatio*, восходящего еще к Августину, в пользу понятия божественной “полноты” (*plenitudo*), вмещающего в себе в том числе и все возможные отношения. Бонавентура, крупнейший францисканский богослов XIII в., следовал в своей тринитарной теологии линии Ришара Сен-Викторского, предпочитая понятие *plenitudo*; тем не менее он использует и понятие *relatio*, подчиняя его первому и употребляя его именно в таком аспекте. Майстер Эк-

харт идет в направлении согласования обеих позиций еще дальше: для него и та, и другая концепции абсолютно равнозначны и одинаково ценны. Выбор того или иного понятия в качестве стержневого для того или иного размышления зависит от контекста. Так, говоря о специфической активности каждого Лица Св. Троицы в контексте размышления о Боге как абсолютно активном интеллекте, Экхарт, следуя Фоме Аквинскому, использует понятие *relationes*, к тому же специально подчеркивая реальность этих отношений⁷⁴. С другой стороны, во многих своих сочинениях Экхарт настойчиво говорит о “полноте” божественной сущности⁷⁵. Развитие этой мысли приводит его к неожиданному результату, противоречившему общераспространенной в то время среди богословов точке зрения, согласно которой в рамках отношений между Лицами Св. Троицы невозможно говорить ни о какой способности Бога производить что-либо, поскольку Бог в Самом Себе является абсолютной полнотой и поэтому ничего не создает. По словам же Экхарта, именно потому, что Св. Троица есть абсолютная полнота всего, необходимо мыслить потенциальную производительную способность Бога-Отца как отличающую Его сущность, а не просто вытекающую из Его “отношений”, и поэтому существующую уже в рамках отношений между Лицами Св. Троицы⁷⁶. Примиряя обе концепции, Экхарт, таким образом, приходит к выводу, что отношения в рамках абсолютной Божественной полноты следует рассматривать как сложное динамическое единство.

Как представитель доминиканской школы богословия, Экхарт, в противоположность францисканцам, в вопросе о “блаженном видении” отстаивает приоритет интеллекта перед волей. Эту позицию он защищал в Париже в полемике с францисканцем Гонсалвом Испанским. В проповеди “*Quasi stella matutina*” он, ссылаясь, по-видимому, на эту полемику, говорит, что “разумность благороднее воли; воля воспринимает Бога в облачении благ; разумность же воспринимает Бога просто, без облачений блага и сущности” (“...vernünfticheit edeler ist dan wille. Wille nimet got under dem kleide der güete. Vernünfticheit nimet got blôz, als er entkleidet ist von güete und von wesene”)⁷⁷. Тем не менее, представление о божественной любви имело для Экхарта столь большое значение, что он, говоря о приоритете интеллек-

та, не умаляет значимость любви, но, наоборот, превозносит ее не менее своих оппонентов, обнаруживая высшее проявление интеллекта в акте божественной любви. И любовь как волевой акт, ориентированный на истинное благо, и интеллект одинаково важны для достижения подлинного блаженства. “Полнота блаженства покоится на обоих: на разуме и на любви” (*“Volbringunge der saelicheit liget an beiden: an bekanntnisse und an minne”*), — утверждает Экхарт в проповеди *“Modicum et non videbitis me”*, снова упоминая о своих дебатах в университете⁷⁸. Данные воззрения постоянно развивались, и в разные периоды своей жизни, в различных речевых ситуациях Экхарт расставлял акценты по-разному.

Проблему вечности мира Экхарт был склонен рассматривать как мнимую, а непримиримость противоположных позиций — как кажущуюся. Причину этого он усматривает в неверной постановке вопроса. Тех, кто стремится доказать вечность мира, Экхарт называет “полузнайками”, ибо говорить о вечности мира, определяемого через пространство и время, бессмысленно, так как пространство и время относительны; пространство, как известно из Аристотеля и Августина, определяется через время; время же не может определяться через вечность по самой своей сущности⁷⁹. Единственное, о чем, по мнению Экхарта, можно и должно говорить, размышляя о соотношении мира и вечности, — так это о том, что вечность присуща только одному Богу и что мир (в том числе пространство и время) причастен этой вечности постольку, поскольку он творится Богом. Так как Творец определяется через вечность, то бессмысленно говорить о начале мира во времени; думать иначе — значит, привносить в Творца временность; всякое время, всякое начало во времени есть уже результат творения. Иначе говоря, мир как сущий причастен вечности (*“mundus semper fuit”*), т.е., вечной сущности Бога; но как сотворенный, т.е. характеризующийся через время, он не вечен (*“non enim fuit tempus”*)⁸⁰. Любопытно, что впоследствии на процессе против Экхарта инквизиторы не стали вникать в подробности этой парадоксальной, но по сути нисколько не противоречившей церковному учению диалектики, уцепившись за отдельные высказывания, которые вне контекста Экхартовых рассуждений действительно звучали еретически,

например, "*dicendum est istis quod mundus semper fuit*" ("в самом деле, следует сказать, что мир вечен"). В итоге папская булла "*In agro dominico*" (1329 г.) осудила в первых двух своих статьях (и частично в третьей) учение Экхарта о вечности мира.

Разумность, т.е. способность воспринимать истину, является, подчеркивает Экхарт, отличительной особенностью любого человека, а не только образованного. Истина же исходит лишь от Бога и адресована всем людям. Поэтому Экхарт, хотя и прибегал в каждом случае к различным словам и разным стилям, не делал принципиального различия между темами, которые он рассматривал в своих латинских сочинениях, адресованных университетской аудитории, и темами, которым он посвящал свои немецкие проповеди, ориентированные на более широкую аудиторию, далекую от изысканной латинской схоластической учености. В его проповедях часты ссылки на темы, обсуждавшиеся в Парижском университете или в Кёльнском *Studium generale*; при этом он ссылается не только на текст Св. Писания, но и довольно часто на Аристотеля и Авиценну, а Платона называет даже в одном месте "великим церковным учителем"⁸¹. Защищаясь от возможных обвинений в том, что он выносит на обсуждение простонародной аудитории сложные богословские и философские темы, Экхарт в присущей ему манере диалектических парадоксов говорит, что и ученые люди были когда-то неучеными и что если бы другие ученые не учили их, то они никогда бы не стали учеными⁸². При этом Экхарт ссылается на авторитет евангелиста Иоанна, который не побоялся сказать о сложнейших вещах, адресуя свои слова не только ученым, но и неученым верующим, и даже неверующим⁸³. В этих словах из "Книги Божественного утешения" Экхарт ссылается в том числе и на свою позицию, высказанную в написанном им ранее "Комментарии на Евангелие от Иоанна". Впоследствии это желание говорить на ученые темы с неучеными простецами было вменено Экхарту в вину и привело к его осуждению; папская булла специально подчеркивает, что в этом желании кроется источник всех заблуждений Экхарта.

Настаивая на единстве богословия и философии, Экхарт противопоставляет свою позицию как "новым", стремившимся к последовательному разделению и противопоставлению филосо-

фии и богословия, так и “древним”, видевшим в философии лишь “служанку богословия”. Цель богословия и философии едина — сообщать истину. Именно так понимает Экхарт свою деятельность учителя, богослова и проповедника⁸⁴. Но это не означает, что он *обладает* истиной. *Обладать* истиной не может никто из людей, но лишь один Бог, Который и есть сама Истина. Говоря о том, что он сообщает истину, Экхарт не претендует на монополию истины и тем более не стремится превратить ее в орудие власти. И поскольку Бог есть полнота всего, то истинными могут быть совершенно различные, даже прямо противоположные по смыслу и взаимоисключающие высказывания. Именно из этой позиции вытекают столь нередкие для Экхарта противоречивые утверждения, соединить которые в единое смысловое целое способна лишь его излюбленная логика парадоксов. Истинных высказываний может быть бесконечно много. Но Истина (Бог) едина. Произнося слово истины, человек погружается в Истину, живет ею⁸⁵. Лишь в этом смысле приобщения к Истине, участия в Ней можно говорить о том, что человек “обладает истиной”⁸⁶.

“Комментарий на Экклесиаст”: учение об аналогии

“Комментарий на Экклесиаст” был написан Экхартом в числе других толкований библейских книг, входящих в его “Трехчастный труд”. В нем затрагивается одна из ключевых тем христианского философского мышления — проблема соотношения Бога и мира. Поскольку в соответствии с христианскими представлениями Бог творит мир как существующий, обладающий бытием, то для любого христианского мыслителя рано или поздно обязательно встает вопрос о соотношении бытия Бога и бытия мира. Трудности в этом вопросе главным образом вызывает логически последовательное и непротиворечивое терминологическое описание соотношения Бога и мира. С одной стороны, Бог-Творец не может не быть связан с миром, который Он создает, точно так же как и мир не может не быть каким-то образом связан со своим Творцом. С другой стороны, согласно тому же библейскому представлению о сотворении мира, между

Богом и миром лежит непреодолимая пропасть. Таким образом, связь Бога и мира по своей природе глубоко антиномична.

Сохранить позитивный реализм этой антиномичности и не впасть в крайности при рассмотрении проблемы соотношения Бога и мира Экхарту, и как его предшественникам по доминиканской школе богословия, прежде всего Фоме Аквинскому, помогает учение об аналогии. Оно позволяет философски рассматривать бытие мира в его связи с Божественным бытием, не отождествляя при этом первое со вторым. Поскольку для Экхарта вопрос о связи Бога с миром был одним из центральных, то аналогия не могла не стать для него важнейшим инструментом его последовательного рассмотрения. Развивая собственное учение об аналогии, Экхарт опирается на восходящую к Аристотелю традицию; ближайшим же его источником в этом вопросе является Фома Аквинский.

В “Категориях” Аристотель различает одноименные, соименные и отыменные предметы, т.е. омонимы, синонимы и паронимы, или, если следовать принятым в средневековой схоластике эквивалентам соответствующих понятий, эквивокацию, унивокацию и аналогию⁸⁷. Когда сравниваются два совершенно различных предмета, не имеющих между собой ничего общего, хотя и обладающих одинаковыми названиями, то имеет место эквивокация. Унивокация характеризует ситуацию сравнения двух предметов, которые хотя и различны в деталях, но схожи в главном, так как относятся к одному роду. Аналогия представляет собой нечто среднее между эквивокацией и унивокацией; она описывает отношения между двумя вещами, которые при всем различии между собой, тем не менее, некоторым образом между собой связаны, хотя эта связь и не позволяет относить их к одному роду. Понятно, что возможны разнообразные варианты соотношений по аналогии помимо приводимых Аристотелем примеров “грамматика” — “грамматик” и “мужество” — “мужественный”.

Разрабатывая перипатетическое учение об аналогии, Фома Аквинский приходит к выводу о существовании двух основных форм аналогии: атрибутивная и пропорциональная. Атрибутивная аналогия выражает различные аспекты единства бытия, отдельные проявления которого можно рассматривать как атрибу-

ты Единого Бога либо как их производные. Пропорциональная аналогия, напротив, подчеркивает сущностное различие между Богом и миром. Хотя можно говорить о том, что и Бог, и мир существуют, полнотой бытия характеризуется лишь один Бог. Сотворенные же вещи обладают бытием лишь в соответствии со степенью их участия в Божественном бытии. Таким образом, единое бытие обладает внутренней иерархией (пропорционально своему участию в бытии — отсюда понятие “пропорциональная аналогия”), между различными уровнями которой существуют отношения по аналогии. Своим учением об аналогии Фома Аквинский преследовал цель защититься как от дуализма манихейского толка, представленного, например, в начале XIII в. учением альбигойцев, в борьбе с которым родился сам орден братьев-проповедников, к которому принадлежали и Фома Аквинский, и Майстер Экхарт, так и от радикального аристотелизма в духе Сигера Брабантского. Против дуализма Фома использовал атрибутивную аналогию, подчеркивавшую единство бытия, тогда как защищаясь от возможных обвинений из лагеря сторонников Сигера Брабантского в пантеизме, критиковавших томистское положение о единстве бытия, он активно применял пропорциональную аналогию.

Отталкиваясь от разработанного Фомой Аквинским учения об аналогии, Экхарт со своей стороны существенно его дополняет и перерабатывает. Согласно Фоме Аквинскому, бытие присуще и Богу, и творению, хотя и в различной степени: Бог есть абсолютно сущий, бытие как таковое; творение же причастно бытию в зависимости от близости к Богу и характера отношений с Ним. Бог выступает принципом и причиной бытия, творению же бытие свойственно производным образом⁸⁸. Экхарт расставляет акценты совершенно иначе⁸⁹. Поскольку бытием как таковым является только Бог, а творение лишь причастно бытию, то как таковое творение представляет собой чистое “ничто”. В отличие от Фомы Аквинского, относительное бытие сотворенных вещей и абсолютное божественное бытие соотносятся у Экхарта не по принципу пропорциональности и ступеней совершенства, но исключительно по своей причастности бытию как таковому. Творение существует постольку, поскольку получает свое бытие непосредственно от Бога. Поскольку бытие как

такое принадлежит Богу, то и все трансценденталии и *perfectioes generales* (истинное, благое, справедливое и др.)⁹⁰ относятся только к Богу. Такой подход лишает отношения между творением и Творцом иерархической статики и превращает их в открыто-динамические. Тварное бытие становится мыслимым лишь постольку, поскольку оно в самом радикальном смысле, т.е. постоянно и заново является воспринимающим божественное бытие. Между творением и Творцом устанавливаются отношения зависимости, отчасти напоминающие платиновскую нужду низших уровней бытия в Едином⁹¹, а не нейтральные и взаимные отношения различных уровней бытия, как это характерно для Фомы Аквинского⁹². Отсюда при всей близости и важное смысловое отличие между терминологией Фомы и Экхарта, характеризующей тварное бытие: согласно Фоме Аквинскому, сотворенные вещи — это “как бы ничто” (*quasi nihil*), тогда как у Экхарта они “чистое ничто” (*purum nihil*)⁹³. Экхарт нисколько не отрицает (как это вменяли ему в вину инквизиторы), что сотворенные вещи существуют и обладают бытием. Он лишь говорит, что они не обладают своим собственным бытием, но что их бытие заимствовано у Бога и поэтому является по своей сути божественным бытием.

Данная модель рассуждений ориентирована на обоснование того, что бытие возможно прежде всего как единое бытие: “Все сотворенное сущее обладает бытием, жизнью и мышлением бытийственно и в своем корне от Бога и в Боге, а не в самом себе как сотворенном сущем. И так оно всегда существует от Бога, поскольку произведено и сотворено Им и всегда жаждет Его, потому что никогда не существует из самого себя, но всегда — от другого”⁹⁴. И в другом месте: “Бог укоренен в глубине всех вещей как бытие, и все сущее живо Им. И Он же удален далее всех вовне, ибо выше всех и недостижимее всех. Таким образом, все живо Им, потому что Он во глубине всего, и все жаждет Его, потому что Он превыше всего и вне всего. Все живо Им, потому что Он совершенно внутри. Все жаждет Его, потому что Он совершенно вовне”⁹⁵. Такая зависимость тварного бытия от Творца позволяет характеризовать сотворенные существа как рожденные по бытию и в то же время не идентичные Богу. С позиций же унивокативных отношений между человеческой

душой и Богом важным для мистики Экхарта и для его понимания духовной сущности человека представляется то, что единство человека с Богом возможно лишь в том случае, когда человек в своем собственном существовании становится “внутренним человеком”.

Онтологическое определение позиции человека оказывается, таким образом, его важнейшей антропологической и сотериологической характеристикой, а также служит у Экхарта основанием развития его мистических доктрин. Обращаясь к своему “внутреннему человеку”, человек обретает Бога. В этом Экхарт следует Августину, по словам которого Бог сокровеннее и ближе человеку, чем человек самому себе⁹⁶. В идущей от Августина традиции это положение имеет важный христологический и сотериологический смысл: Бог в человеке глубже любых его, конкретного человека, глубин в смысле всеобщей человеческой природы, воспринятой вочеловечившимся Христом; поэтому постигая в себе эту общую человеческую природу, человек постигает ее во Христе как нечто искупленное Им и достойное божественной благодати. Но в отличие от Августина, Экхарт подчеркивает, что обращаясь к самому себе и обретая в себе Бога, человек обнаруживает не только высшую истину, но и удостоверяет в истинности божественного бытия свое собственное бытие⁹⁷. В сокровенной части человеческой души истинность бытия становится очевидной. Иллюстрируя свою мысль, Экхарт прибегает к старому неоплатоническому образу зеркала: в предмете, который отражается в зеркале, бытие реально, иначе бы предмет не отражался. Отраженный же в зеркале образ не обладает собственным бытием. Его бытие производно, зависимо от бытия отражающегося в зеркале предмета. Образ в зеркале существует, покуда существуют отражающийся в зеркале предмет или само зеркало, т.е. покуда бытие образа актуализовано извне⁹⁸.

Экхарт кардинально пересматривает положение Фомы Аквинского об атрибутивной аналогии. Фома понимал последнюю таким образом, что единичные сотворенные вещи в силу своей ущербности стремятся к единству с Божественным бытием. В результате творение наделялось некоторым активным началом и в своей связи с Творцом представало в качестве самосто-

ятельного начала. И хотя Фома Аквинский описывал эти отношения опять же по аналогии — понимая абсурдность придания им абсолютного онтологического статуса — как отношения между двумя самостоятельными людьми, образующими, несмотря на всю свою самостоятельность, в тех или иных взаимоотношениях друг с другом некое единство, тем не менее, для описания отношений Творца и творения эта аналогия казалась не очень удачной. В равной степени неправомерной представлялось также встречаемое у Фомы описание отношений Творца и творения в понятиях “субстанция” и “акциденция”, на что обратил внимание еще Дитрих Фрайбергский⁹⁹, с которым Экхарт, судя по всему, соглашается в данном вопросе.

Сам же Экхарт замечает, что творение не ориентировано на Бога так же, как один человек ориентирован на другого в своем взаимодействии с ним. Абсолютным бытием обладает только Бог, а поскольку бытие едино — в этом Экхарт последовательно следует Фоме — то, делает вывод Экхарт, бытие творения полностью зависит от бытия Бога. По своей сущности творение есть ничто, тогда как Бог — все. Поэтому правильно было бы говорить не о связи творения с Богом (так как творение самостоятельно не способно устанавливать и поддерживать такую связь), т.е. не описывать связь Бога с миром через аристотелевскую категорию “отношения”, как это делает Фома Аквинский, но о том, что творение выражает собой ориентированную на него активность Бога или, иначе говоря, свою полную зависимость от Бога. И так как эта зависимость творения от Творца не знает у Экхарта никаких ступеней, поскольку он настаивает на принципиальном отличие Бога от мира, то в результате отношения Творца и творения оказываются парадоксально антиномичными: с одной стороны, Бог всегда трансцендентен творению. Он далек, непостижим, недостижим, не мыслим; с другой стороны, Бог необычайно близок любому творению, ближе, чем два творения друг другу, так как существование каждого творения без Бога невозможно. Эта кардинальная антиномическая противоречивость тварного бытия, не могущая быть разрешенной в рамках этого бытия, превращает последнее в чрезвычайно подвижное динамическое единство, лишенное при этом какого-либо субстанциального основания. Эту специфику тварного бы-

тия, существующего лишь “по аналогии” с подлинным бытием, с бытием Бога, т.е. “как бы” существующего, Экхарт характеризует в “Комментарии на Экклесиаст” следующим образом: “Выражение “как бы” (*quasi*) обозначает отношение подобия (*similitudo*). Отношением же бытия единичной вещи является ее не-бытие единичной вещью (*suum esse est non suum esse*); бытие для нее — это не бытие-для-себя, но бытие иного, в ином и для иного”¹⁰⁰.

Поскольку глубокая противоречивость тварного мира способна разрешиться только в Боге, то Бог становится абсолютно необходимым элементом понимания природы сотворенных вещей. Описание этого стремления всех вещей к высшему бытию в конечном итоге выходит у Экхарта далеко за рамки перипатетической схемы стремления всех вещей к своей активной Первопричине и окрашивается в неоплатонические тона, напоминающие язык Плотина: “Ясно, что всякое сущее (*ens*) и все, что относится к сущему, получает бытие не от самого себя, но от превышающего его иного, которого оно жаждет, в отношении которого оно испытывает голод и к которому из всех сил стремится. Так что бытие не держится сущим, не зависит от него и не начинается в нем. И если высшее — пусть даже мысленно — удаляется, то от сущего не остается и следа. Посему сущее всегда жаждет присутствия высшего, и поэтому можно воистину говорить о том, что сущее непосредственно воспринимает бытие (*accipit continue esse*), когда прочно обладает им хотя бы даже непродолжительное время”¹⁰¹.

Подлинным бытием является лишь Божественное бытие. Бог создает все вещи, но не зависит от Своего творения. Творение обладает бытием лишь по аналогии с Божественным бытием, не имеющим с творением ничего общего; но в самостоятельном смысле оно лишено бытия. Экхарт поясняет эту конструкцию следующим примером: хотя говорят и о “здоровом человеке” и о “здоровой моче”, здоровье присуще лишь человеку как живому существу, тогда как моча сама по себе, по своей сущности не может быть больной или здоровой, при том, что она показывает здоровье человека; поэтому мочу называют “нездоровой” или “здоровой” по аналогии¹⁰². Вещи, находящиеся друг с другом в отношениях по аналогии, лишены сущност-

ного единства, однако существование их самостоятельных сущностей — ни в бытии, ни в мышлении — невозможно друг без друга. Для разъяснения этого положения Экхарт использует пример распространения солнечного света в воздухе: воздух бывает светлым и видимым, покуда освещается солнцем; как только солнце исчезает, наступает мрак. Воздух не имеет ничего общего с солнцем, однако, увидеть воздух можно лишь тогда, когда через него проходят солнечные лучи¹⁰³. Такова центральная фигура учения Экхарта об аналогии, которую он применяет для описания всей совокупности отношений Бога и мира: “То, что находится с чем-то другим в отношениях по аналогии, ни по бытию, ни по источнику своего происхождения не участвует в форме, на которой основана данная аналогия. Но все сотворенное сущее по бытию, истине и благу находится с Богом в отношениях по аналогии (*analogantur deo*). Посему все сотворенное сущее обладает бытием, жизнью и мышлением от Бога и в Боге, но не в самом себе как в сотворенном сущем. Таким образом, сотворенное сущее, поскольку оно сотворено, всегда получает свою жизнь (от Бога) и поэтому постоянно жаждет (Его), так как оно никогда не существует из самого себя (*semper ex se non est*), но становится сущим благодаря иному (*ab alio*)”¹⁰⁴.

Итак, по своей природе творение находит свое завершение лишь в одном Боге. Поэтому оно постоянно стремится к Нему, “жаждет” Его. Однако творение по определению никогда не может стать Творцом, слиться с Ним, как бы оно в своем стремлении к Нему ни приближалось, так как сущности творения и Творца абсолютно различны. В этом смысле отношения между Творцом и творением могут быть лишь отношениями по аналогии. Таким образом, целью постоянного стремления творения к Творцу является не слияние с Богом, которое невозможно, и не приближение к Богу, так как Творец, по мнению Экхарта, всегда рядом со своим Творением. Целью стремления творения к Богу является само это стремление, которое никогда не может быть завершено, так как в противном случае творение перестанет быть творением, просто исчезнет. Иначе говоря, стремление к Богу является сущностью творения, без которого существование творения невозможно себе представить.

Подчеркнуто позитивное понимание Экхартом стремления творений к Богу контрастирует с интерпретацией Фомы Аквинского, рассматривавшего это стремление как следствие их ущербности, неполноценности, несовершенства, обозначаемого понятием *privatio*¹⁰⁵. Однако такое понимание вызывало известные трудности, так как не объясняло, почему творения, стремясь в силу своей ущербности к полноте Божественного совершенства, тем не менее, никогда этого совершенства не достигают и не могут достигнуть. Значит, замечает Экхарт, цель данного стремления заключается не просто в компенсации несовершенства. И раз эта цель должна быть какой-то иной — не просто негативной, но еще и позитивной — то и причины и сущность стремления также должны быть иными. Любопытно, что подчеркивая онтологически позитивный аспект *privatio*, Экхарт, помимо прочего, отказывается от односторонней, хотя и однозначной интерпретации Фомы Аквинского в пользу полной многозначности аутентичной концепции Аристотеля, видевшего в *privatio* не просто недостаток формы, компенсируемый за счет оформления еще не оформленной материи, но универсальный принцип, лежащий в основе взаимоотношения материи и формы как таковых; именно благодаря этому принципу форма независимо от оформляемой ею материи (хотя и не в отрыве от нее) всегда остается не знающей никакого ущерба формой, а материя стремится быть оформленной даже еще до принятия той или иной конкретной формы (иначе как бы она ее вообще приняла?), т.е. не зная — как материя — ничего, помимо себя самой¹⁰⁶. В силу того, что, согласно Экхарту, стремление к Богу представляет собой не имеющую завершения постоянную деятельность, в каждом из творений оно является наиболее активным началом и, следовательно, источником всякого доступного для этого творения блага. Таким образом, видя в стремлении творения к Богу позитивное начало и отступая от понимания природы этого стремления Фомой Аквинским как следствия исключительно *privatio*, Экхарт рассматривает данное стремление в качестве основы существования творения как такового.

Из этого положения Экхарт делает также важные антропологические и этические выводы. Сущностью человека, поскольку

ку человек представляет творение Божие, является его стремление к Богу. В этом стремлении важен не результат, т.е. не достижение той или иной “степени” близости к Богу, но само стремление, иначе говоря, активность человеческого духа. Говорить о “степени” близости к Богу бессмысленно, так как Бог всегда рядом — стоит человеку лишь обратиться к Нему. Кроме того, на какой бы ступени приближения к Богу не находился человек, он не может быть застрахован от падения, так как он всегда остается творением. В любви к Богу человеку никогда не следует успокаиваться. Чем большего он достиг, тем глубже он может пасть, и, следовательно, тем большим должно быть его рвение. Этически этот принцип означает, что добродетель состоит не в обладании, но в деятельности: “Добродетельный человек (*virtuosus*) считает плодом (своей добродетели) сами добродетельные поступки, а не обладание благами. Ибо и добродетель, и благо заключаются в деятельности”¹⁰⁷.

Подчеркивание Экхартом во взаимоотношениях формы и материи роли формы как исключительно активного начала приводит его также и к отказу от концепции *inchoatio formae* Альберта Великого, согласно которой материя для того, чтобы воспринять ту или иную конкретную форму, должна быть как бы “предрасположена” именно к данной форме, своего рода “преоформлена” этой формой, или, иными словами, обладать по отношению к ней некой фиксированной диспозицией. Отвергает Экхарт и более мягкий вариант этой теории — учение об “означенной” материи (*materia signata*) Фомы Аквинского, в соответствии с которым материя, хотя и не оформлена до принятия формы, тем не менее, несет на себе — как следствие постоянной оформляющей активности формы — некие знаки избранности, предрасположенности быть оформленной той или иной формой. Отказываясь от теорий Альберта и Фомы, Экхарт опирается на авторитет Боэция, однозначно утверждавшего, что лишь форма наделяет вещи бытием, тогда как материя такой способностью обладать не может. Таким образом, и в данном случае Экхарт последовательно развивает собственную концепцию Божественного бытия как единственного активного начала¹⁰⁸.

“Комментарий на Евангелие от Иоанна”

“Комментарий на Евангелие от Иоанна” Экхарт начал в Париже в период своего второго магистериума, а закончил, по видимому, уже в Страсбурге. На фоне остальных средневековых библейских комментариев он выделяется своей неподражаемой оригинальностью. Экхарт толкует текст Евангелия не последовательно, стих за стихом. Он выбирает то, что ему более всего интересно и что, по его мнению, представляет первостепенную важность для поставленной им цели согласования философии и богословия. Так, изъяснение пролога Евангелия от Иоанна занимает у Экхарта почти треть всего комментария, тогда как отдельные главы он опускает вовсе, например, главу 6. Повествование о Страстях Христовых в главах 18 и 19 рассматривается Экхартом очень кратко, что кажется примечательным диссонансом на фоне той роли, какую сыграла мистика и в первую очередь образ Майстера Экхарта в развитии богословия Страстей Христовых в Германии в XIV в. и связанной с ним особого типа религиозности, наиболее выразительно представленной в поздних сочинениях ученика Экхарта — Генриха Сузо. В “Страстях от Иоанна” Экхарта интересует лишь вопрос Пилата “Что есть истина?”, и его парижский магистр рассматривает предельно обстоятельно. Таким образом, избирательность Экхарта как библейского комментатора носила отчетливо выраженный проблемно-философский характер.

Вследствие специфического понимания Экхартом отношений между божественным прообразом и его тварным отражением слова Евангелия от Иоанна “В начале было Слово” (*In principio erat verbum*) приобретают для него ключевое значение. Не случайно поэтому, что именно их толкованию он посвящает большую часть своего комментария на это Евангелие. Слова “*In principio erat verbum*” непосредственно указывают на Бога-Сына в его внутритринитарных отношениях и одновременно на Слово Божие как вечный прообраз тварного бытия: природы и человека. Каждое из четырех слов стиха Экхарт, следуя своему комментаторскому методу, толкует в отдельности как раскрывающие четыре важнейшие особенности Бога-Слова. *In* означает: Христос пребывает в сокровенной глубине (Бога-Отца,

Св. Троицы, мира и каждого человека в отдельности); Он есть *intimum. Principio*: Христос есть Первородный Сын Божий (*primogenitus*). *Erat* означает вечное рождение Бога-Сына, так как глагол “было” указывает, во-первых, на субстанциальность бытия Бога-Сына; во-вторых, употребленный в прошедшем времени несовершенного вида, этот глагол говорит о незаконченности процесса рождения (*praeteritum, item imperfectum*), т.е. о его вечности. Первое из этих толкований глагола *erat* восходит к Иоанну Скоту Эриугене, подчеркивавшему субстанциальность бытия Сына Божия даже еще более настойчиво, чем это делает Экхарт в своем комментарии. Второе толкование *erat* как вечности в смысле незавершенного прошлого Экхарт заимствовал у Фомы Аквинского. *Verbum* неспроста обозначает Бога-Слово: как вечный Прообраз, Он происходит от Бога-Отца при посредстве Св. Духа, или Божественного Ума, и может быть постигнут посредством интеллекта (не случайно латинское *intellectus* Экхарт переводит на немецкий язык как *geist*)¹⁰⁹.

С точки же зрения личностного исхождения и рождения Бога-Сына от Бога-Отца (*emanatio et generatio personalis filii a patre*) слова “*In principio erat verbum*” должны, по мнению Экхарта, означать следующее: Бог-Сын консубстанциален (*consubstantialis*) Богу-Отцу; слова “и слово было у Бога” указывают на различие Лиц Св. Троицы (*distinctio personalis*); слова “Слово было Богом” говорят о единстве Бога-Отца и Бога-Сына в бытии и в природе (*in esse et in natura merissima unitas*) без какого бы то ни было разделения на роды и виды; слова “Оно было в начале у Бога” указывают на “совечность” (*coaeternitas*) Бога-Сына Богу-Отцу¹¹⁰.

В начале своего “Комментария на Евангелие от Иоанна” Экхарт следующим образом обозначает свою комментаторско-богословскую программу: “*In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum.*” Иначе говоря, богословие Экхарта преследует философские цели, а его философия — богословские. Заявляя о том, что он собирается объяснить оба Завета, Ветхий и Новый, с позиций “естествен-

ной философии" (*per rationes naturales philosophorum*), Экхарт опирается на авторитет Послания к Римлянам (1:20), где говорится о возможности "естественного богопознания". Понятие "естественный" означает в данном случае общезначимость, универсальность смысла Св. Писания, постижимого не только сверхъестественным, но и естественным для человека способом, т.е. посредством разума и чувств. Предметом богословия, опирающегося на "естественную философию", являются, согласно Экхарту, не только характеристика Бога в Его отличии от творения (Вечный, Сущий, Единый), но и внутрибожественное бытие, т.е., тринитарные и христологические вопросы. В этом стремлении обосновать с помощью "естественной философии" вопросы, заведомо выходящие за пределы компетенции человеческого разума, Экхарт идет гораздо дальше Августина и Фомы Аквинского. Но не следует полагать, что Экхарт стремится в данном случае посредством тотального рационализма подвергнуть критике таинство догмы. Его цель прямо противоположна: говоря о необходимости сделать мистику догматов предметом в том числе "естественной философии", он стремится обосновать общезначимость догматов церкви, приблизить их к естественному человеческому бытию. Добиваясь необходимого включения сверхумного бытия в число вопросов, находящихся в компетенции человеческого интеллекта, Экхарт говорит о легитимности естественного интеллекта, истинность суждений которого вне истины суждений о Боге становится сомнительной. Программа "абсолютного рационализма" (точнее было бы сказать "рационализма Абсолютного") Экхарта не отменяет мистику, но, наоборот, обосновывает ее общезначимость, ее возможность и ее необходимость для всех верующих, а не только для избранных. Именно это представление Экхарт развивает подробно в своих проповедях.

Но программа богословия с позиции "естественной философии" предполагает не только включение "таинственного богословия" в вопросы, относящиеся к компетенции интеллекта, но и более точное определение и обоснование истин человеческого разума посредством слов Св. Писания, а именно — суждений человека о природных объектах и явлениях (*naturalia*)¹¹¹, душевных процессах и нравственных законах¹¹². В конечном итоге

Св. Писание, помогающее естественному интеллекту человека познавать естественные вещи, предоставляет возможность этому интеллекту “естественным образом” приблизиться к восприятию таинств Слова Божия¹¹³.

Это единство философии и богословия основывается на убеждении Экхарта в том, что и Слово Божие, и творение Божие имеют единый источник — Бога, хотя и происходят из этого единого источника различными способами. Всякое истинное знание о том, что определенно существует, будь то вечное Слово Божие или временный мир, имеет поэтому также единый источник — Истину саму по себе, т.е., Бога¹¹⁴. Сотворенный Единым Богом мир един, хотя в силу этого творения и разделяется естественным образом на мир божественный (*divina*), мир природных явлений и вещей (*naturalia*), мир, созданный и создаваемый человеком (*artificialia*), и мир нравственных ценностей (*moralia*). Это естественное разделение мира предполагает, что все его части вместе и каждая из них в отдельности также могут и должны познаваться естественным образом.

“Комментарий на Евангелие от Иоанна” строится вокруг одной темы — принятия человеком Логоса, Сына Божия, в своей душе. Человек, воспринявший Бога в своей душе, уже не отделен от Бога; он живет вместе с Ним в беспредельной благодати Духа. Этот “божественный и богооформленный человек ... не любит ничего ... вне Воли Божией и Славы Божией”¹¹⁵. И далее: “Человек божественный или богооформленный любит одну Божественную справедливость”¹¹⁶. Для такого “божественного человека” Бог перестает быть просто бытием, но становится самим бытием, бытием как таковым. Бог является бытием такого человека; Бог пребывает в нем, а он пребывает в Боге. “Божественный человек” перестает быть единично сущим, отдельным предметом. Он становится Духом. Философски этот Дух означает не что иное, как полноту Божественного Ума, вобравшего в себя не только интеллектуальные акты, объекты и возможности, но и волю и любовь к Богу. “Божественный человек” не просто возвещает Слово Божие; он воплощает Его — точно так же, как праведный (справедливый) воплощает слово праведности: “Праведный есть слово праведности, посредством которого праведность изъясняет и проявляет

себя”, — говорит Экхарт в самом начале своего комментария¹¹⁷. Ниже он снова приводит этот *exemplum*, выступающий в его тексте в качестве важной мыслительной конструкции: “Праведный, насколько он праведен, ничего не делает от самого себя, но все, что он делает будучи праведным, он делает от праведности и посредством праведности, и это есть дело праведности, являющейся отцом праведного”¹¹⁸. Впоследствии тема “божественного и богооформленного человека” получит у Экхарта развитие в немецкой проповеди “О благородном человеке” в образе “благородного человека”.

“Божественный человек” становится причастным блаженству уже в этой жизни. Однако Экхарт, в отличие от позиции представителей секты “Свободного Духа” и бегинок, не говорит о том, что такой человек достигает совершенного блаженства уже в земной жизни (хотя в этом его и пытались обвинить на процессе). Он говорит лишь о причастности такого человека блаженству. Но уже сама эта причастность, сколь бы малой она ни была в сравнении с совершенным *visio beatifica*, есть нечто великое в сопоставлении с обычной земной жизнью. Таким образом, говоря о причастности “божественных людей” блаженству в этой жизни, Экхарт лишь подчеркивает великость и невыразимость совершенного блаженства. Однако, он убежден в том, что между блаженством “здесь” и “там” нет сущностной разницы: и в том, и в другом случае речь идет именно о блаженстве по сути, а не по совпадению названий или по аналогии. Он пишет: “Следует заметить, сколь блаженны эти люди также и в этом мире. Ибо всегда происходит то, что они желают, и они всегда радуются, ибо всему они радуются в равной степени”¹¹⁹. Обратим внимание на то, что хотя речь идет о блаженстве в этой жизни, звучащее в этой фразе дважды рефреном *semper* (“всегда”) явно указывает на причастность “божественных людей” вечности, что подтверждает, что речь в данном случае идет о причастности именно вечному и совершенному блаженству. О том же говорит и замечание в следующей фразе, что “это радость совершенная” (*hoc gaudium plenum*)¹²⁰.

С рассуждениями Экхарта о связи человеческого ума и души с Богом тесно связано одно из центральных методологических понятий его богословия и философии, которое он подробно

рассматривает в Комментариях на Евангелие от Иоанна — понятие “унивокации”. В то время как согласно “Комментариях на Экклезиаст” отношения между Творцом и творением описываются с помощью понятия “аналогия”, для характеристики связи разумной души с ее вечным Прообразом, Богом, следует прибегать к понятию “унивокация”. Экхарт рассуждает следующим образом: поскольку Бог является Умом, то человеческий ум, для того, чтобы быть умом, должен быть особым образом причастен Богу. Отношения по аналогии, когда аналогичные вещи различаются по своей сущности, как это имеет место, например, в случае творения и Творца, в данном случае невозможны, так как человеческий ум должен быть именно умом, а не чем-то еще, т.е. в своей мыслительной активности не отличаться от Божественного Ума (хотя он и неизбежно уступает последнему во всеведении, силе и величии). Иначе как тогда человеческий ум сможет мыслить правильно, более того, как он сможет вообще мыслить? Таким образом, речь в данном случае идет не просто об отношениях между двумя сущностями, существующими и мыслимыми независимо друг от друга, но об отношениях, определяющих способ существования одной сущности, вне которой другая сущность не может ни существовать, ни мыслиться. А это и есть отношения, описываемые с помощью унивокации. И так как ум человека является частью его души, причем эта часть реально неотделима от других ее частей (хотя мы и можем выделять отдельные “части” души, отделить их одну от другой невозможно), потому что речь идет о психическом, а не физическом теле (поэтому и говорят о “разумной душе”), то данные отношения распространяются на всю разумную человеческую душу. Кроме того, унивокация, по мнению Экхарта, описывает также отношения в этической сфере, например, отношения между справедливым человеком и справедливостью как таковой. Предполагая одновременно взаимообусловленную различимость и неразличимое единство двух вещей, унивокация превращает и без того трудно уловимый, постоянно пульсирующий переход между двумя взаимосвязанными сущностями в едва заметный. А это в свою очередь делает парадоксальные высказывания Экхарта, в случае, когда он пускается в многочисленные изощренные унивокативные сравнения (как это в изобилии име-

ет место в “Комментарии на Евангелие от Иоанна”), еще более двусмысленными и малопонятными.

Видимо, осознавая это, Экхарт старается пояснить свою концепцию унивокации простыми примерами. Так, он обнаруживает унивокативные отношения уже в неживой природе. Они имеют место в том случае, когда действующее (*activum*) и страдающее (*passivum*) в своем совместном действии образуют единую сущность, существование которой вне этого действия невозможно. Примером такого взаимодействия является, по мнению Экхарта, горение: “Когда огонь действует, зажигает и воспламеняет дерево, то он утончает (*machet kleine*) дерево и делает его неподобным в самом себе, забирая у него грубость, холодность, тяжесть и влажность и делая его все более и более подобным себе, огню. Однако, не утихнет, не удовлетворится, не успокоится ни дерево, ни огонь ни теплом, ни жаром, ни подобием, покуда огонь не проникнет в дерево и не сообщит ему свою собственную природу (*natûre*) и свою сущность (*wesen*), так что все уподобится единому огню (*ein viur glîche eigen ist*), нераздельно, ни в большей и ни в меньшей степени”¹²¹. Другими словами, огонь, будучи активным началом, наделяет холодное, грубое и влажное дерево своей формой, сообщая ему тем самым свою горячую и сухую сущность в такой степени, что дерево в момент горения приобретает сущность огня. В результате огонь и дерево становятся в момент горения одной сущностью. И именно в этом заключается бытие такого феномена, как горение.

Любопытно, что данный пояснительный пример Экхарт приводит в “Книге Божественного утешения”, произведении, не адресованном искушенной университетской аудитории и поэтому потребовавшем менее школьной и более понятной не имеющему специального богословского образования читателю манеры изложения. Впрочем, именно этот отход от привычных для университетских богословов схоластических конструкций, да еще и попытка изложения сложнейшего учения об унивокации не на латыни, а на немецком языке, и вызвали самые большие нарекания инквизиторов и сыграли на процессе против Экхарта свою роковую роль.

В “Комментарии на Евангелие от Иоанна” рассмотрение конструкции унивокативного сравнения, иллюстрируемой при-

мером с огнем, достигает уровня большего теоретического обобщения. Действующее и страдающее становятся во взаимном акте особого рода сущностным единством. Сущность этого единства отличается как от сущности активного начала, так и от сущности пассивного. Однако, два эти начала, или две вещи, становящиеся в едином акте новой сущностью, не сливаются. Каждая из них остается сама собой, сохраняя свою собственную сущность. Так, дерево, рассмотренное само по себе, в результате горения превращается не в огонь, а в уголь. Именно между двумя вещами, становящимися в некоем акте единой сущностью, и существуют отношения унивокации¹²². Однако, описываемый с помощью унивокации феномен образования единой сущности в акте взаимодействия двух различных вещей имеет для Экхарта также и важный символический смысл. Он указывает на субстанциальное единство Божественной сущности и на сущностное единство всех вещей в Боге, единство, при котором все вещи отнюдь не сливаются, не растворяются в Божественной сущности, но в котором становится очевидной, точнее сказать, в силу непостижимости Божественной сущности постигаемой посредством унивокативного сравнения та истина, что подлинной сущностью всех сотворенных и потому тленных вещей является сотворившая их вечная сущность Бога. Именно эта сложная диалектика унивокативных отношений и была в XIX в. поверхностно истолкована как “пантеизм” Экхарта.

Однако, в рамках отношений между разумной человеческой душой и Богом в качестве акта истинного высказывания о Божественной сущности унивокация возможна лишь в том случае, когда высказывание освобождается от каких бы то ни было представлений и понятий о сотворенных вещах. Эта свобода от сотворенных вещей делает участие говорящего о Боге в Боге (или, в Истине как таковой) максимально возможным¹²³. Христологически же Экхарт формулирует эту мысль следующим образом: истинное высказывание о Боге возможно лишь в том случае, когда человек полностью уподобляется Христу, т.е., рождает в себе Сына Божия и в этом смысле сам становится Сыном Божиим¹²⁴. Это учение о “рождении Сына Божия в себе” образует важную смысловую связь между латинской богословской схоластикой Экхарта и его проповедями на немецком языке

ке, соединяет в единый образ Экхарта-профессора и Экхарта-учителя жизни.

Центральными для развития этой темы представляются рассуждения Экхарта об “унивокации” человеческой природы Иисуса Христа и других людей. Подлинное бытие человека связано с рождением Сына Божия — не только как с событием, о котором свидетельствует Евангелие, но и в том числе с рождением Сына Божия в собственном человеческом бытии и через это бытие. Это истинное человеческое бытие, говоря нравственно-богословски, связано с подчинением своей воли воле Бога-Отца; в понятиях же философии Экхарт говорит о жизни в соответствии с божественным разумом. Отношения Бога-Отца и Бога-Сына становятся поэтому для Экхарта не только темой внутритринитарного бытия, но и “прообразом” (*exemplar*) отношений в природе, искусстве, нравственной сфере, т.е. в сотворенном мире, в котором все вещи представляют собой “отражения” (*exemplata*) вечного “прообраза”. Божественным прообразом конкретного человеческого бытия является не только воочеловечивание Христа, но и акт творения мира вообще и человека в частности¹²⁵. Таким образом, между естественным и сверхъестественным бытием при всем отличии одного от другого нет существенной пропасти; естественные и сверхъестественные истины образуют единую божественную Истину. Толкование этой истины требует поэтому рассмотрения наряду с богословскими также и философских и естественнонаучных вопросов¹²⁶.

Важное место, которое в своем мышлении отводит унивокации Майстер Экхарт, обусловлено также непосредственной связью концепции унивокации с проблемой благодати, а именно, с вопросом о том, способен ли человек, наделенный богоподобным интеллектом, самостоятельно, без чьей-либо помощи приблизиться к Богу и достичь блаженной жизни, или же спасение человека невозможно без Божественной благодати. Это старая, восходящая еще в первым векам нашей эры проблема, и каждый крупный христианский богослов не мог в силу ее важности не дать на нее свой ответ. Фома Аквинский, утверждая, что между человеческим умом и Божественным интеллектом лежит непреодолимая пропасть, настаивал на решающей роли в деле спасения Божественной благодати и, следовательно, необходимом

участии в этом процессе церкви. Он приходит к выводу о том, что Божественная благодать действует двояким образом: не только опосредованно через ум человека, но и как непосредственное Откровение Божественной сущности. В своем Комментарии на книгу Псевдо-Дионисия Ареопагита “О Божественных именах” Фома Аквинский пишет: “Бог с самого начала озаряет умы не только посредством того, что наделяет их способностью естественного познания (*intellectuales virtutes*), но и тем, что изливает на них новый свет благодати (*novum lumen gratiae*), Божественной славы и Откровения”¹²⁷.

Младшие современники Фомы, тем более его собратья по ордену доминиканцев, а особенно относящиеся к числу братьев-проповедников видные богословы, в том числе, конечно, и Майстер Экхарт, были, разумеется, хорошо знакомы с этой точкой зрения. Не менее хорошо должно было быть ему известно и постановление Вьеннского Собора (1311–1312), осудившее следующее воззрение на спасение, разделявшееся главным образом бегинами и бегардами: “...Что всякая разумная природа по самой своей природе блаженна и что поэтому душа для созерцания Бога и вкушения своего блаженства не нуждается в свете [Божественной] славы (*non indiget lumine gloriae*)”¹²⁸.

Тем не менее последовательно придерживаясь своего разделения аналогии и унивокации, Майстер Экхарт вносит существенное дополнение в учение о благодати, которое формально объединяет и примиряет обе позиции — официальную церковную, следующую учению о благодати Фомы Аквинского, и еретическую. В “Комментарии на Евангелие от Иоанна” он пишет следующее: “В унивокативных вещах действующее и страдающее согласуются друг с другом в материи, роде и виде. При этом низшее обладает тем, что оно воспринимает, по исходящей от высшего благодати, но не исключительно по благодати. Смысл этого состоит в том, что в таких вещах страдающее в своем страдании действует, а действующее в своем действии страдает. Кроме того, страдающее при этом оказывается не целиком страдающим, а действующее не нуждается в полноте своей активности. Низшее же воспринимает подобие и форму активного начала по некой высшей благодати, соизмеряя их, однако, со своею природою, ибо оно обладает природою того же вида, что

и активное начало. Например, огонь действует в дровах жаром и в этом жаре уподобляет их себе. Дрова же при этом делаются жаркими вследствие благодати. Ибо производящий огонь, поскольку он является производящим, проявляет свою активность не в жаре и не в сжигании дров, но в том, что он упорядочивает благодать к воспроизводству в дровах субстанциальной формы, являющейся в данном случае большим совершенством. Так огонь отдает благодать жара и уподобления ради благодати видового преобразования, а именно, чтобы тем самым дрова путем горения и уподобления (огню) сделались способными к восприятию его (огня) субстанциальной формы... Таким образом, в случае унивокации низшее воспринимает от высшего не по одной только благодати, но также и по соразмерности. Поэтому Платон говорит, что формы даются в соответствии с измеренностями (*merita*) материи”¹²⁹. Иначе говоря, человеческая душа, воспламененная благодатью Божественного интеллекта, перестает быть просто пассивным объектом действия Божественной благодати, но активно соучаствует Богу в деле собственного спасения. Несмотря на то что Экхарт и в данном случае для разъяснения трудностей своей доктрины прибегает к излюбленному им популярному образу огня, инквизиторы не стали вникать во все тонкости Экхартых различий. Сам факт даже малейшего намека на признание ценности мнений бегинок и бегардов вызывал подозрения судей, и поэтому рассуждения Экхарта о спасении “не только по благодати” были ими отвергнуты как способные вызвать сомнения в спасительной роли церкви и провоцирующие в умах простецов ересь.

Помимо концентрированного изложения учения Экхарта о благодати приведенная цитата содержит также любопытный пример того, как Экхарт использовал для доказательства правоты собственной позиции даже отвергаемые им концепции авторитетов. Фраза Платона, на которую ссылается Экхарт, или соответствующее ей учение в сохранившихся сочинениях Платона отсутствуют. Ссылки на Платона в других сочинениях Экхарта демонстрируют, что доминиканский богослов был почти не знаком с сочинениями великого афинского философа даже в существовавших тогда немногочисленных латинских переводах. Источником знаний о “мнениях” Платона были для Экхарта по

преимуществу сочинения Альберта Великого и других схоластических авторов, использовавших переведенные на латинский язык эксцерпты из неоплатонических комментариев на книги Платона. В процитированном выше фрагменте “Комментария на Евангелие от Иоанна” Экхарт, по-видимому, опирался в качестве источника на следующие тексты Альберта Великого: “...Платон говорит, что все формы даются согласно материи, соизмеренной Подателем посредством тех форм, которыми Он обладает”¹³⁰, “...ибо Платон говорит, что формы даются не иначе, как в соответствии с измеренностями; измеренностями (*merita*) же он называет предельные материальные предрасположенности”¹³¹. Сам Альберт имеет в виду в этих текстах свое учение, согласно которому для того, чтобы материя восприняла форму, она должна быть специфическим образом “предоформлена”. На Платона же он ссылается как на авторитета, предварительно подвергнув его мысли интерпретации в свою пользу. Экхарт, как было сказано выше, теорию Альберта Великого о “предоформленной” материи отвергал. Тем не менее он, когда считает это необходимым, использует цитаты, касающиеся не разделяемой им теории, для усиления собственной аргументации в контексте своих рассуждений о Божественной благодати с позиций теории унивокации, имеющих мало общего как с учением Альберта, так и с учением Платона. И при этом Экхарт опирается на двойной авторитет обоих мыслителей.

Основанное на концепции унивокации по-новому осмысленное отношение к благодати полностью обратившегося к Богу и подчинившегося Божьей воле человека служит для Экхарта основанием его учения о рождении Сына Божьего в душе. Это состояние рождения Сына Божьего в себе реализуется не просто в уподоблении человека Богу по аналогии, при котором Бог и человек остаются двумя независимыми друг от друга субъектами, но в уподоблении на основе унивокального единства, когда под воздействием Бога как активного начала человеческая субъективность полностью трансформируется и становится в своей активности неотличима от Божественной деятельности по спасению человека. Речь, таким образом, не идет о слиянии двух субъектов, но об изменении активности человеческой души в акте Божественной любви. Саму возможность подобного преоб-

разования человеческой личности, предполагающую нестабильность и незамкнутость человеческой личности, Экхарт рассматривает как следствие классического постулата средневековой антропологии о несовершенстве человека как тварного существа, наделенного, однако, богоподобным разумом. С точки зрения учения о форме такое несовершенство предполагает возможность формального завершения, открывающуюся для человека в соединении деятельности высшей части своей души (ума) с активностью Божественного интеллекта как источника всякой оформляющей активности. Как считает Экхарт, подобное единство возможно лишь по принципу унивокации. В противном случае нельзя будет говорить о сохранении человеческого Я, и тогда вся концепция трансформации человеческой личности в акте Божественной любви и, говоря шире, все представление о спасении, утратит свой смысл, так как исчезнет то, что, собственно, и трансформируется. Исчезновение же преобразованного Богом и в Боге человеческого Я невозможно. Во-первых, это противоречит философскому представлению о человеческом разуме, во-вторых, идет вразрез с христианским учением о спасении. Таким образом, как можно видеть, Экхарт чувствовал опасность грубого пантеизма и старался всячески его избегать.

В “Комментарии на Евангелие от Иоанна” Экхарт также занимает позицию, во многом противоположную Дитриху Фрайбергскому. Дитрих исходил из того, что активный интеллект человека (*intellectus agens*), который он идентифицировал с августиновским *abditum mentis*, по самой своей природе способен созерцать Бога¹³². Экхарт, характер рассуждений которого об Уме в “Парижских вопросах” заставляет предположить о его близости в ранний период Дитриху Фрайбергскому, теперь, похоже, пересматривает прежние взгляды. Он полагает, что только в том случае, когда активный интеллект человека полностью перестанет проявлять свою активность и превратится в совершенную пассивность, он окажется способен воспринимать Бога. Индивидуальный интеллект, достигая абсолютного покоя и восприимчивости, становясь “деятельной возможностью” (*potentia operativa*), т.е. выступая исключительно как пассивный интеллект (*intellectus possibilis*), преобразуется Божественным интеллектом, замещая индивидуальную активность активностью

Божественного Ума. Экхарт развивает эту мысль так: “Здесь следует заметить следующее: деятельная возможность как таковая воспринимает свое бытие от своего объекта и воспринимает бытие самого объекта и сам этот объект. Что может тогда быть для нее ущербным или горьким, когда ее бытием является Бог, когда ее бытием является Божественное бытие, когда ее бытием является бытие-в-Боге?”¹³³

Следует заметить, что в последние годы, после опубликования трудов Дитриха Фрайбергского¹³⁴, широкое развитие получила тенденция интерпретировать мышление Экхарта, отталкиваясь именно от сочинений Дитриха. При этом говорится не столько о непосредственном влиянии или “тематически-концептуальной общности доминиканской школы богословия”, сколько об аналогичных фигурах мышления и подходах, распространенных в то время, причем не только среди немецких доминиканцев¹³⁵. В центре внимания оказывается прежде всего интерпретация Дитрихом аристотелевско-аверроистского учения об активном интеллекте (*intellectus agens*)¹³⁶ и ее отношение к концепции Экхарта о “рождении Бога” в человеческой душе. Позицию Экхарта в учении об интеллекте можно охарактеризовать следующим образом. В принципе, он разделяет общее всем доминиканцам учение о том, что для достижения “блаженного видения” (*visio beatifica*) приоритет имеет не воля, а интеллект. Однако, положение о приоритете интеллекта перед волей неизбежно ставит вопрос об отношении интеллекта и бытия. В решении этого вопроса Экхарт, действительно, близок, скорее, таким “интеллектуалистам”, как Дитрих Фрайбергский и Альберт Великий, нежели “онтологической теологии” Фомы Аквинского.

Вместе с тем Экхарт не согласен с учением об уме Дитриха Фрайбергского в ряде существенных моментов. Прежде всего Дитрих отдает предпочтение не столько уму как целому, сколько активному уму (*intellectus agens*), тогда как Экхарт склонен говорить о привилегированном положении всего ума как целого, ориентированного на постижение Бога и приобщение к Нему. Не согласен Экхарт также и с идентификацией Дитрихом активного интеллекта (*intellectus agens*) с *abditum mentis* Августина. Прибегая к приемам апофатического богословия, Экхарт развивает учение о специфических отношениях между активным

и потенциальным (*intellectus possibilis*) интеллектами в рамках единого ума. *Intellectus possibilis* понимается как основа чистых возможностей, позволяющая ни с чем не смешанному уму идентифицировать самого себя. Этот потенциальный ум как своеобразная основа ума рассматривается в своей негативности как своего рода “место” рождения Бога в разумной человеческой душе и рождения свободы в человеке.

Однако, парадокс состоит в том, что Экхарт нигде в своих сохранившихся сочинениях не подвергает эту свою позицию систематическому рассмотрению, хотя и постоянно на нее ссылается. С другой стороны, систематическое изложение данного учения об интеллекте содержится в текстах, которые не принадлежат самому Экхарту, хотя, по-видимому, созданы под непосредственным влиянием его богословия, возможно, ближайшими последователями. Это следующие тексты: “*Ler von der selykeit*” (“Учение о блаженстве”), проповедь 3 в опубликованном Пфайфером издании сочинений Экхарта, принадлежность которой Экхарту маловероятна, и “Книга духовной бедности”. Таким образом, если в отношении теорий Дитриха Фрайбергского и Майстера Экхарта и можно говорить о каком-либо влиянии или разногласиях, то объектом этого влияния и реакцией на него был в первую очередь не столько сам Экхарт, сколько его ближайшее окружение, точнее, та интеллектуальная среда, частью которой были и его собственные сочинения и идеи.

Подчеркивание Экхартом абсолютной негативности ума в сочетании с его максимальной восприимчивостью позднее, после второго парижского магистерииума или в самом его конце, соединяет у Экхарта со своеобразным “герменевтическим поворотом”. На этот поворот, отмеченный созданием нового комментария на Книгу Бытия (“*Liber parabolarum Genesis*”)¹³⁷, оказало, несомненно, сильнейшее влияние знакомство Экхарта с переводами на латинский язык сочинений Моисея Маймонида, в первую очередь его трактата “Путеводитель растерянных”, получившем в латинском переводе название “*Dux neutrorum*”. Возможно также, что на Экхарта оказала влияние герменевтическо-аллегорическая традиция “женской мистики”, зафиксировавшая специфическую образную духовность бегинок и женских духовных конгрегаций, с которыми Экхарт тесно сопри-

коснулся во время своего пребывания в Страсбурге. По утверждению К. Ру, новая экзегетическая ориентация Экхарта совпала именно с его знакомством с духовностью бегинков и женских монастырей.

Эта новая теоретическая позиция повлекла за собой рождение специфического экхартовского языка, описывающего единение человека с Богом. Во-первых, он отказывается от характерной для его современников, не исключая и Дитриха Фрайбергского, богатой метафорики “блаженного видения” (*visio beatifica*), заменяя ее метафорикой “рождения Бога” и “Сыновства”, описывающей непосредственность отношений между отрешенной человеческой душой и Богом. Во-вторых, так как “рождение Бога” в душе, единство с Богом и преобразование Богом человеческой души происходит у Экхарта в пункте абсолютной негативности, где естественные способности человеческой души и интеллекта более не проявляются, “умолкают”, целиком отдаваясь во власть Божественной активности, то язык Экхарта становится преимущественно апофатичным. И как было продемонстрировано, все эти элементы или, по крайней мере, их истоки вполне отчетливо представлены в сохранившихся разделах “Трехчастного труда” Экхарта.

Возвышенный учитель

Монах: “Речи о различении” (“Наставления”)

После обучения в Парижском университете и последовавшей за этим непродолжительной деятельности в качестве лектора, читавшего и комментировавшего “Сентенции” Петра Ломбардского (1293/94), Майстер Экхарт возвращается в родной Эрфурт, где вплоть до 1298 г. занимает должность приора доминиканского конвента. К этому периоду относится его сочинение, получившее в позднейшей рукописной традиции заглавие *“Die rede der underscheidung”* (“Речи о различении”), но первоначально называвшееся, по-видимому, просто “Речи”, о чем свидетельствует его полный титул: “Это речи, которые викарий Тюрингии, приор в Эрфурте, брат Экхарт из ордена братьев-проповедников вел с чадами, вопрошавшими его о предметах, о которых говорится в этих речах, когда они сидели вместе во время душеполезных бесед” (*“Das sind die rede, die der vicarius von turingen, der pryor von erdfortt, bruder eckhartt predierordens mit solchen kindern geredt haud, die in diser rede fragten vil dings, da sie sassen in colacionibus mit einander”*)¹. Название “Речи о различении” возникло случайно в результате соединения в некоторых поздних рукописях заголовка “Речи” (*rede*) с оглавлением, начинавшимся словами *materie der underscheidung*. Понятие “различение” (нем. *underscheidung*, лат. *discretio*), служащее ключом к содержанию “Речей”, в нравственно-аскетических сочинениях означает способность различать добро и зло, истинное благо от блага мнимого; именно эту важнейшую способность,

лежащую в основу добродетельной жизни, и стремится сформировать своими наставлениями у духовных чад приор Экхарт. Впрочем, следует заметить, что “Речи о различении” — это формальный, буквальный и поэтому мало что объясняющий перевод. Корректнее по смыслу, хотя и с некоторой вольностью в толковании, данное сочинение следовало бы озаглавить как “Наставления”, “Поучения” или “Различные беседы”.

В “Речах о различении” Экхарт предстает как духовный наставник и руководитель своих братьев по ордену. Жанр, к которому они принадлежит, — это жанр душеполезных речей-наставлений (*collationes*), один из наиболее традиционных жанров монашеской и аскетической литературы. Духовный наставник, чаще всего руководитель монашеской общины (приор, аббат), отвечает во время этих бесед на вопросы других монахов — своих духовных чад. Тематика этих бесед затрагивает в первую очередь разнообразные стороны внутримонастырской жизни. Но поскольку проблемы, с которыми сталкивается монах, а особенно молодой человек, только проходящий новициат — это преимущественно вопросы внутреннего душевного мира, разнообразные борения, сомнения и искушения, т.е., сугубо психологические проблемы, у наиболее выдающихся наставников *collatio* неизбежно превращается в рассмотрение проблем существования человеческой души вообще, и в этом смысле оно приобретает универсальное значение, выходящее далеко за рамки повседневного монастырского быта.

Беседы эрфуртского приора Экхарта, возможно, записывались во время их произнесения. Об этом свидетельствуют содержащиеся в ответах наставника характерные для устной речи выражения и обороты. В этой практике, привнесенной учеными доминиканцами в монастырскую жизнь из университетской среды, в то время уже не было ничего необычного. Однако окончательный текст “Речей” отнюдь не представляет собой протокола, так как вопросы слушателей опущены, а ответы на отдельные вопросы объединены и включены редактором в отдельные “речи”. Вопрос о том, принимал ли сам Экхарт участие в работе над окончательной редакцией текста, остается открытым.

Также не совсем понятно, почему беседы с монахами, несомненно, хорошо знавшими латынь, приор доминиканцев ведет

не на латинском (как это полагалось), а на народном немецком языке. Не исключено, что первоначально беседы были составлены на латыни, а затем в целях более широкого распространения в немецкоязычной среде, например, среди доминиканок, не владевших хорошо латинским языком, переведены на немецкий, хотя сохранившийся немецкий текст нисколько на это и не указывает. Но возможно также, что беседы были сразу составлены на немецком языке, который в данном случае подчеркивает жанровую специфику текста. Душеполезные беседы, увещания, проповеди уже в течение почти всего XIII в. велись во францисканских и доминиканских монастырях Германии чаще всего на немецком языке, тогда как сферой латыни была исключительно школа, в том числе школа монастырская, и университет. Латинский язык стал языком преподаваемых и обсуждаемых в учебных заведениях дисциплин и ученых текстов — от теологии до естествознания.

Несмотря на то, что в “Речах о различении” Экхарт в наименьшей степени затрагивает философские, богословские и мистические вопросы, характерные для его позднейших произведений, уже в этом раннем сочинении ему удастся придать аскетическим беседам характер общезначимого философского рассуждения, благодаря которому они становятся одним из самых распространенных в рукописной традиции текстов Экхарта. Дошедшие до нашего времени манускрипты “Речей о различении” (51 полностью или частично сохранившийся список) демонстрируют, что это сочинение даже после осуждения Экхарта было популярно как в доминиканском, так и в других монашеских орденах, а также пользовалось вниманием среди благочестивых горожан, искавших в “Речах” Экхарта практическое руководство к нравственной жизни. Любопытно, что традиция практически никак не связывала “Речи” с другими мистическими проповедями и трактатами Экхарта на немецком языке. Так, отрывки “Речей о различении” почти не встречаются в многочисленных мистических сборниках XIV—XV в., состоящих, как правило, из фрагментов проповедей и трактатов Экхарта, Таулера, Сузо, Штернгассена и других средневековых немецких мистиков. Действительно, “Речи о различении” — это не мистика, но, скорее, практическая философия, жизненное руко-

водство. Отсутствует в “Речах” и актуальная для конца XIII в. метафизическая тематика и терминология, с которой Экхарт познакомился во время обучения в Париже.

Тем не менее, ситуацию речи, обращенной на решение духовных проблем своих собратьев по ордену, своих духовных чад, Экхарт переживает столь глубоко, что в этом переживании ему открываются глубины человеческого существования перед бездонностью Божественного бытия. В этом видении глубины в самой простой и обыденной ситуации, бесконечного смысла в самых простых словах — весь Экхарт. Эта способность связывает в единое целое все его сочинения и все виды его многоплановой деятельности, сколь бы они ни разнились между собой внешне. Не случайно поэтому, что в простых монастырских беседах, которые эрфуртский приор в силу своей должности был обязан регулярно проводить со своими братьями по ордену, далекими от какой-либо университетской философии, Экхарт обнаруживает темы, ставшие впоследствии основными как для его мистики, так и для его метафизики.

Жизнь монахов ордена братьев-проповедников в первый век существования ордена отнюдь не была ограничена безоблачным успокоительным пребыванием за надежными стенами богатых монастырей. Устав (“Конституции”) ордена требовал от его членов прямо противоположного: горячей проповеди, активного участия в проблемах и бедствиях мира, суровой бедности. Жизнь первых доминиканцев была полна волнений и лишений, которым брат-проповедник не мог противопоставить ничего, кроме собственных веры, знания, воли, решимости и усердия. Для того чтобы вести такую жизнь, от монаха требовалось незаурядное мужество, самоотверженность и моральная чистота. Именно поэтому слова и пример духовного отца, наставника, учителя становятся решающими для складывания и развития характера молодого монаха. И именно поэтому столь важными считает свои беседы доминиканский приор Экхарт.

Тематически 23 главы, на которые разделены “Речи о различении”, образуют три группы. В первой группе (главы 1–8) рассматриваются вопросы освобождения человека от всего того, что происходит не от Бога, но имеет своим источником эгоистическое “я” человека. Лишь став свободным от деспотии своего

“я”, человек делается способным воспринять Бога и руководствоваться в своей жизни исключительно Его волей; только такая жизнь в Боге будет воистину добродетельной. Вторая группа (главы 9—17) повествует о различных частных и практических аспектах достижения добродетельной жизни: правильной воле, преодолении грехов, покаянии, уповании, надежде, подражании Христу. Третья группа (главы 18—23) развивает тематику первых двух групп, расставляя при этом новые акценты; например, подчеркивается важность для благой христианской жизни Св. Таинств, а также говорится о необходимости твердо следовать избранному добродетельному образу жизни, не взирая ни на какие опасности и соблазны. В заключительной главе, наиболее обширной среди всех остальных, Экхарт затрагивает отдельные разнообразные по тематике вопросы, которые он не рассматривал в предыдущих главах.

В первой главе Экхарт начинает с того, что — вполне традиционно — первой добродетелью, “добродетелью добродетелей” монашествующих называет послушание: “Истинное и совершенное послушание — это добродетель, превышающая все добродетели, и никакое великое дело не может ни случиться, ни быть сделано без этой добродетели” (*“War und volkomen gehorsamy ist ein tugent vor allen tugeden, und kein werck so gros mag geschehen noch geton werden one die tugent”*)². Далее он поясняет, что послушание является “добродетелью добродетелей” не как наивысшее достижение человека, не как результат максимального развития и тренировки его задатков, но в первую очередь как полный отказ от самого себя (*lûter ûzgân des dûnen*) как обладающего собственной волей, противостоящей Божественной воле. Смысл добродетели Экхарт видит в том, чтобы следовать воле Бога, Источника всех благ. Если вне Бога говорить о добре бессмысленно, то человеку, стремящемуся к добру, следует отказаться от собственной воли и от своего эгоистического “я” как источника этой воли и целиком подчиниться воле Бога. Освобождаясь от диктата своего “я”, от “я хочу” и “я не хочу”, человек становится способным принять в себе Бога. Эгоистическое “я” человека, по мысли Экхарта, не может выступать источником морального действия. Будучи в онтологическом смысле, как и всякое *privatio*, не только позитивным (как все суще-

ствующее в силу самого факта своего существования), но и негативным началом, оно может быть причиной и морального падения человека в том случае, если в своем нравственном поведении и в своем моральном суждении человек руководствуется исключительно собственным эгоизмом. В этом учении о добродетели уже отчетливо звучат два важнейших положения, которые принято считать характерными особенностями позднейшей мистики Экхарта: учение об оставлении себя, развившееся впоследствии в концепцию “отрешенности”, или “невозмутимости” (хотя в “Речах” Экхарт еще не употребляет специфического понятия *gelâzenheit*, которое будет использовано им позднее), и учение о приятии в себе Бога, преобразившееся затем в мистическую теорию “рождения Бога” в себе.

В конце первой и во второй главе речь идет о молитве. Сила и действенность молитвы прямо зависит от того, насколько человек сделался внутренне свободным (*das da gat uss einem ledigen gemuet*)³. Что означает эта внутренняя свобода души (*Was ist ein ledig gemuet*)? “Свободная душа ни в чем не обманывается и ни к чему не привязана; лучшая часть ее ни с чем не связана, и она не видит ничего своего ни в чем из вещей, всецело погружившись в любезную волю Бога и выходя за пределы самой себя” (*“Das ist ein lediges gemuete, das mit nicht beworren noch zûnicht gebunden ist noch das sin bestes zû keiner wisse gebunden hat noch des seinen nicht meint in keinen dingen, dann alzû mal in dem liebsten willen gotes versuncken ist und des sinen ussgegangen ist”*)⁴. Такая молитва является одним из прочнейших столпов добродетели, так как именно в ней разумная душа человека выходит за свои индивидуальные пределы и целиком устремляется к Богу. Используя в процитированном пассаже характерную христианско-неоплатоническую терминологию, Экхарт, тем не менее, не развивает в “Речах” подробную теорию молитвы, но опирается в своих наставлениях на вполне традиционное учение, которого, следует заметить, он в целом придерживался и в позднейших своих сочинениях. Это учение о молитве как о восхождении ума (лучшей и высшей части души) к Богу (*intellectus in deum ascensus*) получило распространение на Западе в результате рецепции сочинения Иоанна Дамаскина “Точное изложение православной веры”⁵ и благодаря цистерцианским мистикам

XII в. и Фоме Аквинскому стало ко времени Экхарта уже классическим. Следует заметить, что это молитвенное восхождение ума к Богу не знает у Майстера Экхарта никаких подробно описанных ступеней, о которых, например, писал незадолго до Экхарта в своем сочинении “Семь ступеней молитвы” немецкий францисканский мистик Давид Аугсбургский⁶; оно осуществляется словно бы моментально и не знает сложной ступенчатой градации.

В третьей главе Экхарт говорит о “людях, лишенных невозмутимости” (*ungelassen lüten*) — тех, кто не может обрести внутренний мир, так как ищет успокоения во внешних вещах, но не стремится прежде всего отсечь собственную волю, “оставить” самого себя. Слушатели Экхарта — монахи, и речь в данном случае в наименьшей степени идет о чисто мирском увлечении внешними вещами (хотя, безусловно, мотив опасности обмирщения монастырей, обремененных богатыми пожертвованиями, здесь тоже присутствует). Поэтому в качестве примеров “внешних вещей” приор перечисляет “другую страну, затвор или монастырь”. Мир в душе монаха не зависит от внешних условий. Экхарт, таким образом, выступает против преувеличения важности внешних форм аскезы (затворничество, строгие посты, самобичевание, самоумерщвление), а также против отшельничества, о чем он специально говорит ниже. В этих формах аскетической практики, получивших в конце XIII—XIV вв. широкое распространение и казавшихся многим подвижникам спасением от упадка нравов и деградации религиозной жизни как в старых, так и в новых орденах, Экхарт чувствует угрозу духовности доминиканского ордена — ордена проповедников и духовных учителей, не бегущих от мира, но призванных выполнять свою миссию в самой гуще жгучих современных проблем, волнующих людей. Видимо, желая укрепить эту специфическую духовность ордена братьев-проповедников, Экхарт формулирует в “Речах” самый ранний вариант своего знаменитого учения о “невозмутимости”, используя для его терминологического выражения различные производные формы глагола *lassen*.

Однако, адресуя свои слова монахам и преследуя в первую очередь исключительно внутриорденские цели, Экхарт не использует обычное обращение “братия”, но говорит о “людях” и

“человеке” вообще; это поднимает его концепцию до уровня универсального антропологического обобщения, ставшего в дальнейшем лейтмотивом его поздних проповедей, в которых учение о “невозмутимости” присутствует независимо от того, читалась ли проповедь простым горожанам, монахиням или студентам-богословам. Смысл этого важного антропологического поворота — обращение к “внутреннему человеку”. Оппозиция “внутренний человек” — “внешний человек” становится для Экхарта центральной антропологической конструкцией, в то время как классическая оппозиция душа-тело и связанная с ней терминология почти не играет в его рассуждениях никакой роли. “По-сему начини прежде всего с самого себя и оставь себя. Воистину, если прежде ты не бежишь самого себя, то куда бы ты потом ни отправился, повсюду и всегда встретишь препятствия и беспокойства. Есть люди, которые ищут умиротворения во внешних вещах, будь то определенные места или отношения, люди или занятия, будь то далекие страны, бедность или самоуничижение. Но сколь бы грандиозным и тому подобным это ни было — все это ничто и не приносит умиротворения. Эти люди ищут не там. Они двигаются подобно сбившемуся с пути человеку: чем дальше он идет, тем больше отклоняется от цели. Что должен делать такой человек? Ему следует сперва отрешиться от самого себя, и тогда он освободится от всех вещей. Воистину, если человек откажется от царства и даже от целого мира, но не оставит себя, то он ни от чего не отрешится. Если же человек отрешится от самого себя, то чем бы он ни владел — богатством ли, должностью ли либо чем-то еще — он отрешен от всех вещей” (*“Darum heo an dir selber an zum ersten und lass dich. In der warheit, dii fliehst dich dann zu dem ersten, anders wa dii hinfluhest, da findestu hindernüs und unfrid, es sy wa das sy, die üt, da frid süchen in usswendigen dingen, es sy an stetten oder an wysen oder an luten oder an wercken oder das ellend oder die armüt oder schmachheit, wie gross oder was das sy, das ist danocht alles nichtz noch gibt kein frid. Sie suchen alles unrecht, die also süchend. Ye ferrer sie ussgond, ye minder sie vindent, das sie süchend. Sie gond als einer, der eins wegs vermisset: ye ferrer er gat, ye mer er irret. Merck: was sol er tün? Er sol sich selber lassen zu dem ersten, so hat er alle ding gelassen. In der warheit, liess ein*

mensch ein kungrich oder alle die welt, und behelt sich selber, so hat er nichtz gelassen. Ja, und lat der mensch sich selber, was er dann behelt, es sy richtum oder eer, oder was das sy, so hat er alle ding gelassen)⁷. “Восприми самого себя, и там, где ты найдешь себя, оставь себя. Это самое наилучшее” (*“nim din selbs war und wa du dich findest, da lass dich; das ist das aller beste”*)⁸. Этим призывом завершает Экхарт свое рассуждение об истинной отрешенности.

В позднеантичной и средневековой аскетике под преодолением человеком своей природы понималась в первую очередь животная и чувственная природа человека. Ее омрачающее воздействие на бессмертную душу и божественный разум человека трактовалось как результат грехопадения. Для преодоления этого омрачающего воздействия тела на душу считалось необходимым подавление под предводительством разума заключенного в теле животного начала. Поэтому суровая аскеза рассматривалась как необходимый элемент подлинно духовной жизни. В основании подобной аскетической практики лежало противопоставление тела и души, рассматривавшееся в качестве главной антропологической антитезы. Экхарт, руководствуясь, по-видимому, учением Фомы Аквинского о единой разумно-душевно-телесной природе человеческой личности, меняет антропологические акценты, приходя к любопытным практическим выводам. Следуя своему основному антропологическому разделению на “внутреннего” и “внешнего” человека, он под “оставлением и преодолением себя” понимает отказ от самого себя как конкретного телесно-душевного единства, целого человека, совершающего определенные поступки, ведущего такой-то вполне конкретный образ жизни, в котором мысли, чувства и действия человека составляют единое целое — самого этого человека. Поэтому Экхарт приходит к выводу о том, что внешние формы аскезы, подавляющие одно только тело, не имеют решающего влияния на духовный рост человека.

Отказ от самого себя не означает утрату человеком самого себя, полного растворения человеческого “я” в Божественном Абсолюте, напоминающего пантеистические или буддийские мистические теории. Напротив, отказ человека от своей эгоистической воли открывает ему путь к своему подлинному “я”,

способному воспринять Бога (“вместить Бога в себя”), т.е., приобщиться к беспредельному Благу, вместить в себя бесконечное богатство бытия. “Насколько оставляешь ты все вещи, настолько, ни больше, ни меньше, входит в тебя Бог и все божественное” (*“als vil du uss gast aller ding, als vil, noch minder noch mer, gat got in mit allem dem sin”*) — констатирует Экхарт в четвертой главе “Речей”⁹. Оставление себя и приобщение к Богу является, по словам Экхарта, движением к подлинному бытию. Этот приоритет онтологической позиции лежит в основе всех рассуждений Экхарта о добродетельной жизни, вырастая в знаменитую антитезу “иметь или быть”, развитую впоследствии Эрихом Фроммом. Согласно Экхарту, “людям следует больше размышлять не о том, что они должны делать, но о том, кто они есть. Если люди добры и ведут добродетельную жизнь, то и дела их полны света. Если ты праведен, то и дела твои праведны. Невозможно основать святость на действиях; ее должно основывать на бытии, ибо не дела освящают нас, но нам следует освящать дела свои” (*“Die lut doerften nymmer vil gedencken, was sie taetten; sie solten aber gedencken was sie waeren. Waeren nün die lüt güt und ir wise, so moechten ire werck vast lüchten. Bist du gerecht, so sind och dine werck gerecht. Nit gedenckt man heilikeit ze seczen auf ain tün, man sol hailikayt seczen uff ein sin; wann die werck heilgend uns nit, sunder wir sollen die werck heilgen”*)¹⁰.

Бытие является основанием (*grund*) всякого действия и всякого обладания. Следует, поясняет Экхарт, обращать внимание не на то, что и как делается, но каково у дел основание (*wie der grund der werck sy*)¹¹. Этим основанием подлинного человеческого бытия, подчеркивает эрфуртский приор в начале пятой главы, может быть только Бог: “Основание, благодаря которому человеческая сущность и основание человеческого бытия, от которых дела человека получают свою благость, являются совершенно благими, состоит в том, что душа человека целиком обращается к Богу” (*“Der grund, daran das litt, das des menschen wesen und grund güt sy groesslichen, da des menschen werck ir guete abnemet, das ist: das des menschen gemuet genczlich zū got sy”*)¹².

Добродетели (справедливость, доброта, рассудительность и другие) не являются автономными моральными категориями,

но означают степень участия человека в божественных Благе, Разуме, Истине, т.е., выражают степень и характер отношения человека к бытию как таковому. В пятой главе эта зависимость добродетели от Божественного бытия, т.е., от бытия как такового, подчеркивается еще более определенно: “К тому, кто прилепляется к Богу, прилепляется Бог и всяческая добродетель. И то, что ты прежде искал, то теперь ищет тебя, то, к чему ты прежде стремился, то стремится нынче к тебе, и то, чего ты прежде бежал, то теперь само бежит от тебя. Посему к тому, кто прилепляется к Богу, прилепляется все божественное, и его бежит все, что не равно и чуждо Богу” (*“Der got an hafftet, dem hafftet got an und alle tugent. Und das du vor suchtest, das sucht nün dich; das du vor jagtest, dz jaget nun dich; und das du vor mochtest geflieden, das flucht nün dich. Darum, der got an hafftet groeslichen, dem hafftet an alles, das goetlich, und flucht alles, das ungelich und fremd ist”*)¹³.

В шестой главе, озаглавленной “Об отрешенности и Божественном обладании” (*“Von der abgescheidenheit und von haben gotes”*) говорится о том, что пребывание в состоянии отрешенности от самого себя в бытии, т.е. в Боге, означает в то же время обладание Богом, так как бытие имеет приоритет перед приобщением и обладанием. А поскольку это так, то такое состояние абсолютно не зависит от каких бы то ни было внешних форм человеческого существования, но, наоборот, последние оказываются полностью от него зависимыми. Иначе говоря, воистину отрешенный человек, чем бы он ни занимался, всегда останется отрешенным.

Однако, Экхарт сразу дает понять, что его предельно обобщенное метафизическое рассуждение об отрешенности имеет в данном случае вполне конкретную, предельно актуальную жизненную направленность. “Меня спросили: Некоторые люди удаляются от общения с другими и живут в одиночестве, находя в этом умиротворение, либо же почти не покидают церковных зданий. Не является ли это наилучшим? Я же говорю: Нет! И вот почему. Тот, кто воистину праведен, тот будет праведен во всех местах и среди всех людей. Тот же, кто неправеден, тот будет неправеден во всех местах и среди всех людей. Тот, кто праведен, тот воистину имеет при себе Бога. Тот же, кто воис-

тину имеет при себе Бога, имеет Его во всех местах, на улице и среди всех людей в той же полной мере, что и в церкви, или в пустыне, или в келье” (*“Ich ward gefragt: etlich lut zugen sich ser von den luten und waeren als gern allein, und daran leg ir frid, und das sie weren in der kirchen, ob das das best were? Da sprach ich: nein! Und merck, warum. Wem recht ist, in der warheit, dem ist in allen stetten und by den lüten recht. Wem aber unrecht ist, dem ist unrecht in allen stetten und by lüthen. Wem aber recht ist, der hat got in der warheit by im; wer aber got recht in der warheit hat, der hat in an allen steten und in der strass und bey allen luten als wol, als in der kirchen oder in der einode oder in den zellen”*)¹⁴. Объектом критики приора доминиканского конвента становится в данном случае отшельничество, ставшее в XIII в. неожиданно популярным, но вызывавшее вследствие своей слабой контролируемости подозрения у церковных властей. Любопытно, что Экхарт критикует отшельничество отнюдь не с позиций характерного для его времени юридического подхода, в соответствии с которым все формы проявления религиозной жизни должны были быть институционально оформлены и получить официальное одобрение. В первую очередь он видит в отшельничестве угрозу целям и духовным основам ордена братьев-проповедников, и с этой опасностью приор конвента борется не законнически, не как облеченный властью церковный начальник, но исключительно как пастырь и духовный наставник.

Далее Экхарт поясняет, что сказанное следует понимать таким образом, что человек во всех вещах и во всех своих делах должен стремиться видеть Бога, не отдавая чему-либо предпочтения. Слова приора отнюдь не означают, что он приравнивает уличную жизнь к жизни в монастырских кельях, низводя последнюю до уровня первой. Экхарт как раз специально предостерегает от подобного “уравнивания” мест, вещей и дел, так как церковь, несомненно, более благое место, чем улица, а молитва — более благое дело, чем прядение. Экхарт стремится возвысить все проявления человеческой жизни до уровня истинно религиозной жизни не через “уравнивание” того, чья ценность изначально несопоставима и что, следовательно, никак не может быть уравнено. Критика Экхарта в данном случае направлена, возможно, в том числе и против бегинок и сторонников других

аналогичных проявлений религиозности мирян, замыкавшихся в городах в своих общинных домах и отказывавшихся вести мирской образ жизни. На это указывает также упоминание Экхартом прядения — основного занятия в домах бегинок, которое они считали наиболее чистым в религиозно-нравственном отношении. Экхарт ищет другой путь: отношение человека к разнообразным и несопоставимым друг с другом вещам должно быть таким, чтобы эти вещи не препятствовали проявлению любви человека к Богу. Это отношение Экхарт и называет “отрешенностью”. В состоянии такой отрешенности неважно, в каком месте человек находится и что он делает — возможность для общения с Богом открывается ему везде и всегда. Только так он сможет, занимаясь многим, достичь единства в Едином, не расплываться и не переживать в своей душе рокового разделения мира на “более божественный” и “менее божественный”. Божественное Единство оказывается, таким образом, не тождественным бытию, оно — превыше бытия. Отдельный человек, далекий по своей природе бытию как таковому, т.е. Божественному бытию, становится через это Единство в состоянии “отрешенности” причастным также и бытию как таковому, иначе говоря, бесконечному многообразию всех вещей (а не только их пространственной и временной конечности, открывающейся повседневному опыту человека) в их единстве в Боге (а не только в их единичной изолированности).

Радикальное “оставление себя” и обращение к Богу описывается в шестой главе также с помощью яркого образа “взламывания вещей”, приобретающегося, как это часто имеет место в языке Экхарта, в контексте его рассуждений в “Речах” характер своеобразного понятия. Человек, говорит Экхарт, “должен научиться взламывать вещи и постигать в них своего Бога” (*“müss lernen die ding durchbrechen und sin got darinne meinen”*)¹⁵.

В седьмой главе Экхарт обращает внимание на то, что достигнутая в состоянии отрешенности постоянная связь с Богом отнюдь не означает для человека отказа от активной практической деятельности, от многопланового повседневного взаимодействия с миром сотворенных вещей. Он реалистично замечает, что “в этой жизни человек не может совершенно обойтись

без подобающей человеку деятельности". А раз так, то и отрешенный человек будет заниматься практическими делами. Однако он не будет становиться рабом ни деятельности, которую выполняет, ни вещей, которые его окружают, так как и к тем, и к другим он относится "разумно". Экхарт рассуждает в данном случае вполне в духе томистского перипатетизма: причиной всякой деятельности может быть лишь еще более деятельная причина, а таковой, согласно Аристотелю, является в конечном итоге абсолютно активный Божественный Ум. Обращаясь в состоянии отрешенности целиком к Богу, человеческий ум в максимально возможной для живущего человека степени приобщается к Божественному Уму. Поэтому человеческая активность, переставая у отрешенного человека быть суетной и делаясь "разумной", становится максимальной, а отнюдь не снижается. Этой теме Экхарт специально посвящает седьмую главу "Речей".

В этом рассуждении о Божественном Уме, или Духе, как Первопричине Экхарт постепенно отходит от развиваемой им в предыдущих главах концепции приоритета бытия, чувствуя, видимо, ее недостаточность для понимания всех аспектов взаимоотношения человека с Абсолютом. Он начинает с того, что, увещая своих слушателей относиться к сотворенным вещам "разумно", отождествляет разумное постижение всех вещей (*by allen dingen siner vernunft merclichen gebrüchen*) с абсолютным умением распознавать во всех сотворенных вещах их Творца (*niemen in allen dingen got in der hoechsten wise*)¹⁶. Даже при одинаковом отношении человека, пришедшего в состоянии отрешенности к совершенному Единству, ко всем вещам и всем видам деятельности, "одно дело не похоже на другое" (*und da ist wol ein werck anders, dan das ander*)¹⁷. При этом неравенстве, несопоставимости вещей и дел, характеризующих внутреннюю структуру единого бытия, равно отрешенное отношение ко всему как в целом, так и в отдельности возможно лишь в том случае, если человек уподобит свое сознание Божественному интеллекту и будет руководствоваться им в своей естественной деятельности. "Кому таким образом Бог открывается во всех вещах и кто владеет своим умом и употребляет его наивысшим образом, тот единственно ведает подлинный мир и воистину

обладает Царствием Небесным” (*“Dem got also gegenwertig ist in allen dingen, und siner vernunft an dem obersten gewaltig ist und der gebruchent ist, der weist allein von warem frid und der hat ein recht himelrich”*), — заключает Экхарт¹⁸. В небольшой по объему восьмой главе он уточняет, что состояние наиболее совершенного использования ума и отрешенного отношения ко всем вещам и делам является одновременно состоянием максимальной свободы, обнимающей не только внешний, но также и внутренний мир человека, и затрагивающей не только его интеллектуальные, чисто мыслительные способности, но все проявления душевной активности, а также волю¹⁹. В результате оказывается, что Бог как Ум и Источник благой активности человека может быть лишь превыше бытия. В результате такого переноса метафизических акцентов, в основании которого лежит этическая ориентация рассуждений, Экхарт отходит от мысли Фомы Аквинского о тождестве Бога и бытия, склоняясь к позиции, близкой мнению Дитриха Фрайбергского о первичности Божественного интеллекта перед бытием. Следует заметить, что нравственно-аскетические цели и в дальнейшем, особенно в немецких проповедях, часто определяют у Экхарта характер и содержание метафизических аргументов, отнюдь не умаляя, но, наоборот, существенно углубляя значимость последних.

Развивая в последующих частях “Речей” отдельные аскетические темы (преодоление грехов, правильное употребление воли, истинное раскаяние, упование и надежда, покаяние, рвение, подражание Христу), Экхарт конкретизирует общие метафизические положения первых восьми глав. Эти увещания отличает умеренность практических требований. Экхарт не призывает к суровым постам и физическому изнурению плоти. Любопытно, что в своих увещаниях он также почти ничего специально не говорит о такой важнейшей монашеской добродетели, как целомудрие, подразумевая, видимо, что в состоянии отрешенности человек делается целомудренным сам собой. Не пугает Экхарт своих слушателей и картинами ада и страшного Суда, отступая от общепринятой в то время практики увещаний. Говоря же в главах 17 и 18 о подражании Христу, он замечает, что люди по своей природной слабости просто не способны выносить боль-

ших страданий, однако следовать своему Спасителю хотя бы в малом способен каждый.

Главная мысль Экхарта сводится к тому, что подлинная аскеза возможна лишь в состоянии свободного отрешенного отношения к вещам, а отнюдь не заключается в насильственном самоограничении и изоляции. Человек становится аскетом, по определению Экхарта, прежде всего “внутренне” (*innwendig, inwendig*), т.е., аскетом человека делает его душа, целиком обратившаяся к Богу, его сознание, прилепившееся к Божественному Уму, его воля, подчинившаяся Божественной воле, а не те или иные вещи тварного мира. При этом становится неважно, живет ли человек в довольстве и достатке или терпит нужду и страдание. Сказанное Экхартом нельзя, конечно, понимать в том смысле, что приор доминиканского монастыря призывает к отказу от аскезы. Наоборот, он рассматривает ее в качестве центрального стержня всей монастырской жизни. Экхарт лишь стремится убедить своих слушателей, что для подлинно отрешенного человека посты и воздержание становятся простым и естественным делом; такой человек находит их разумными и необременительными; аскеза перестает быть принуждением, но становится легким и радостным благом²⁰.

О мистике Экхарта

Большинство исследователей творчества Экхарта, будь то авторы монографий, переводчики, авторы энциклопедических статей, некритически исходят из того ставшего общим местом утверждения, что Экхарт был мистиком. Таким образом то, что в лучшем случае должно было бы стать выводом, результатом исследования, постулируется в отношении Экхарта *a priori*. Как правило, эта позиция обычно бывает завуалирована риторикой о глубине “мистики Экхарта”, глубоком проникновении Экхарта в некую сокровенную сущность, глубоком постижении Экхартом “внутреннего человека”, открытии им сокровенных глубин связи человека с Богом. За подобной риторикой мистического постижения “потустороннего” у философов и германистов, восторгающихся Экхартом, чаще всего стоит непонимание подлинной религиозной психологии человека, жившего в

XIV в., и нежелание ее узнавать, подмена реальности фантазиями современной теологизированной психологии. Примеры подобного подхода можно встретить даже в работах такого выдающегося исследователя Экхарта, как Йозеф Квинт.

В результате подобного отношения к Экхарту сформировалась точка зрения, что его творчество, особенно немецкие проповеди и трактаты, являются описаниями аутентичного мистического опыта, мистического переживания, которое Экхарт испытал в глубине своей души. Методика исследований пошла по ложному пути реконструкции этого опыта на основании текстов Экхарта. В результате это привело к отходу от текстов, к культивированию усердных попыток читать между строк с целью понять и выразить тот сокровенный мистический опыт, который каждый автор обнаруживал в Экхарте в меру своих собственных представлений о том, каким должен быть этот опыт. Понимание мистического опыта Экхарта колебалось от непосредственного, “экспериментального” переживания им Божества и проникновения в невыразимую сущность Божества до демонстрации им истины экзистенциального существования человека. Экстраполируя такую трактовку в контекст Средневековья, исследователь мог сказать, что Экхарт невыразимо мистически почувствовал и передал то, что какой-нибудь схоласт, опираясь на тот или иной авторитет, вывел бы логическим путем и обязательно бы отчеканил в строгую понятийную форму. Однако, в XIV в. такого схоласта не нашлось, и поэтому мистик Экхарт стал глубочайшим мыслителем своей эпохи, чуть ли не провидцем.

Штампованная характеристика Экхарта, стереотипное представление о нем просто как о мистике поощряет тенденцию отделять творчество Экхарта от его фактического исторического окружения: от ордена доминиканцев, от Парижского университета, от Кёльнского *Studium generale*, от предшественников и учителей. На Экхарта смотрят исключительно как на уникальную личность, одинокого мыслителя, творившего из глубин собственного внутреннего мира, шедшего вразрез с методикой той школы, в рамках которой он сформировался. В результате подобный подход оказывается не имеющим ничего общего с реальным историческим Экхартом. Далее, если пони-

мать Экхарта исключительно как мистика, то на вопрос об исторических корнях его учения ответом будет не философия Альберта Великого, Фомы Аквинского, Аверроэса и латинских аристотеликов, но сразу возникнут ассоциации, например, с Мехтхильдой Магдебургской. За бортом остается даже мыслитель, к которому Экхарт был довольно близок и по ордену, и по настрою своей мысли, и по основным пунктам своего учения, а именно, Дитрих Фрайбергский, которого можно назвать мистиком лишь с большим трудом и который являлся мистиком разве что в некоторых пассажах своего труда *"De visione beatifica"* — при том, что в целом это строго схоластическое сочинение. Можно сказать, что мистика Экхарта ведет свое происхождение от неоплатонической традиции, однако неоплатоническая традиция, с которой был знаком Экхарт, реально присутствовала опять же только в схоластике. В сочинениях предшествовавших Экхарту немецких мистических авторов никакого неоплатонизма не было либо он был чересчур опосредованным, т.е. вел свое происхождение не от реальных текстов древних неоплатоников.

Ассоциируя мышление Экхарта с мистикой, его манеру изложения принято описывать как интуитивную, как импрессионистическое, а вовсе не логическое сцепление мыслей. Например, Йозеф Квинт, характеризуя учение Экхарта о бедности и нищете духом, склонен говорить о внезапном интуитивном прорыве Экхарта, о некоем озарении, а вовсе не о том, что учение Экхарта о нищете духом является следствием его учения о душе и интеллекте. Мистическая интуиция Экхарта рассматривается как спонтанный акт "духовности". Именно в этом интуитивном прорыве заключаются пределы "нормального" рационального сознания, в нем Экхарт "схватывает" наиболее глубокие из своих мыслей и достигает состояния, характеризуемого как единство с Богом, слияние с Божественным бытием. Таким образом, характеристика Экхарта именно в таком психологическом духе неизбежно приводит к выводу о том, что Экхарт является иррационалистом. В итоге тексты Экхарта рассматриваются как письменно фиксированный набор экстраординарных психологических состояний, описание актов внезапного озарения, спонтанных экстатических прорывов к трансцендентному (что труд-

но себе представить в ситуации проповеди в храме или преподавания с магистерской кафедры), а отнюдь не как система рациональных аргументов. Но эта мистико-иррациональная трактовка совершенно противоречит реальному историческому контексту существования схоласта Экхарта. В первую очередь это относится, разумеется, к немецким текстам Экхарта: проповедям и трактатам.

Как считает А. Хаас²¹, о мистике Экхарта можно говорить в следующих смыслах.

1. Христианская мистика как *cognitio Dei experimentalis* предполагает не столько понятийный, сколько экзистенциальный опыт божественного²².

2. Поскольку в субъективной человеческой структуре христианского опыта всегда отражается объективное таинство спасения, то этот опыт находит выражение не столько в литературных жанрах, описывающих непосредственный опыт (описание событий, письма, поэзия и т.д.), сколько в жанрах, подчеркивающих объективный теоретический аспект опыта и поэтому выступающих в качестве универсального приурочивания к восприятию таинства, т.е. имеющих мистологический и мистагогический смысл и содержащих определенную теорию мистики, вводящую в мистическую практику. Мистика Экхарта относится, несомненно, к этому второму типу. Будучи преподавателем и духовным наставником, он отражал в своих сочинениях не какой-то специфический, необычный личный опыт. Наоборот, его тексты помогают человеку последовательно исключить из своего религиозного опыта всякий опыт, который не является христианским. Мистика Экхарта не психологична. Можно даже сказать, что она последовательно антипсихологична. И прежде всего это касается концепции отрешенности.

3. В своей проповеднической программе, сформулированной в одной из проповедей²³, Экхарт, отталкиваясь от концепции отрешенности, выстраивает схему поступательного развития мистического опыта, состоящего в отвращении от всего тварного, обращении к Богу, росте души в Боге и переходу к жизни в чистоте божественной природы. Подобная схема является объективным описанием мистики, субъективно присутствующей в любом христианском опыте.

4. Сформулированную в начале “Комментария на Евангелие от Иоанна” программу толкования Св. Писания с позиций “естественного разума” с помощью философских понятий некорректно понимать исключительно как претензии человеческого разума на понимание божественной природы. Естественный разум вовсе не противоречит сверхъестественному, не противопоставит ему и не исключает его. Распространяя компетенцию естественного разума как на сферу естественного, так и на сферу сверхъестественного, Экхарт предполагает и ответное распространение сверхъестественного на сферу естественного. Таким образом, мистика как связь естественного со сверхъестественным, становится у него объективно и к тому же именно с позиций естественных закономерностей человеческой рациональности необходимой: а) как универсальный опыт (опыт не только сверхъестественного, но и естественного); б) как универсальный метод познания реальности; в) как сфера понятийного философского прояснения действительности; г) как универсализация субъективного мистического опыта посредством тотального сопоставления и вследствие этого последовательного различения естественного и сверхъестественного.

5. Ключем и основным содержательным элементом мистики Экхарта является его онтология и учение об аналогии.

Мистику Экхарта вполне можно трактовать и как соотнесенность его творчества, сознательная или подсознательная (и в любом случае опосредованная), с группой текстов, восходящих к произведению Псевдо-Дионисия Ареопагита “О таинственном богословии”, или “О мистическом богословии” (Περὶ μυστικῆς θεολογίας). То, что Псевдо-Дионисий Ареопагит был важнейшим источником творчества Экхарта, не вызывает сомнений. Сведения о Псевдо-Дионисии и его идеях Майстер Экхарт черпал главным образом из комментариев Альберта Великого и Фомы Аквинского на сочинения, входящие в корпус “Ареопагитик”. Однако если даже мистика Экхарта находится под сильным влиянием Псевдо-Дионисия, что, заметим, еще не достаточно исследовано в литературе, она, тем не менее, по своему стилю и выразительным средствам существенно отличается от того, что писали такие рационально мыслящие комментаторы книг Дионисия, как Альберт и Фома. Таким образом, несмотря

на то, что связь мистики Экхарта с традицией “мистической теологии” является очевидной, она, тем не менее, вызывает много вопросов и остается не до конца понятной.

Впрочем, истоки “мистической теологии” можно отнести и к еще более далеким временам — чуть ли не к философии Парменида, сформулировавшего на заре западной философии радикальный тезис, согласно которому *бытие едино*, несмотря на множество вещей и множество слов нашего языка, существующих для их описания. Это единство бытия не в состоянии адекватно передать все множество слов нашего языка, и поэтому оно всегда остается невыразимым. Именно отсюда возникает момент мистического. Можно продолжить эту традицию вплоть до Витгенштейна, сформулировавшего в “Логико-философском трактате” (6.44): “Мистическим является не то, как мир существует, но то, что он существует.” А также 6.522: “Вместе с тем не менее существует невыразимое. Оно показывает себя, и это есть мистическое.” И конец “Трактата” (7): “О чем невозможно сказать, о том следует молчать”.

Плотин, объединив в свою систему платонические, аристотелевские и стоические элементы, открыл их мистике, поставив на вершине иерархии бытия невыразимое Единое. Философскую истину о таком невыразимом Едином можно сформулировать лишь негативно. Перспективу же позитивного постижения, переживания Единого открывает мистический экстаз. Возможность подобного соединения с Единым Плотин видит в положении, что мы обладаем умом, божественным по своей природе и поэтому причастном Единому. В результате Плотин выстраивает путь восхождения к Единому, направленный противоположно эманации бытия из этого же Единого. Кроме того, Плотин создает целую систему аргументов и образов, которые аргументативно объединяют в единое целое его мистическую концепцию восхождения к Единому и слияния с ним в акте экстаза. Парменидовско-платоновский априоризм единого бытия и бессмертия души Плотин объединяет с метафорикой света, а также с аристотелевской концепцией Ума, главным образом активного Ума, который действует постоянно и является Богом. Метафора света, а также использование знаменитого аристотелевского примера глаза в акте зрения помогает Плотину развить тему

постоянного имманентного присутствия трансцендентного в реальном повседневном человеческом мире.

Систематизированная и существенно дополненная неоплатоническая философия и терминология Плотина и Прокла была использована Дионисием Ареопагитом для изъяснения христианского вероучения. Именно Дионисию мы обязаны несколько странным термином “мистическое богословие (теология)”, или “таинственное богословие”. Собственно говоря, такие греческие слова, как “μύω” (“закрывать глаза”, особенно при посвящении в таинство, приобщаться к таинству), “μύστης” (“мист”, посвященный в таинство), “мистерии” (“празднества, посвящения в таинство”), от которых ведет свое происхождение слово “мистика”, были чужды раннему христианству, так как относились к кругу мистерияльных “эллинских”, т.е. языческих религиозных культов. Однако, в посланиях ап. Павла и в языке некоторых христианских богословов III—IV вв. нередко используются специфические оттенки понятия “мистический” и его производных для отражения сокровенного, таинственного, мистического смысла библейского слова. Так, Ориген считал, что помимо буквального смысла Св. Писания библейское слово содержит в себе также сокровенный, духовный смысл, который обнаруживается посредством аллегорического толкования. Книга Псевдо-Дионисия Ареопагита “О мистическом богословии” стала для развития христианского мистицизма знаковым произведением. Дионисий демонстрирует, что христианские таинства (мистерии) представляют собой явления Бога в мире, являются элементами откровения Божества, но не непосредственно, а в виде символов, и в этом смысле их следует отличать от Бога как такового, сущность Которого невыразима и непостижима. Понятие “мистический” не несло у Дионисия никакого субъективно-психологического оттенка. Мистика для него — это такой способ отношения к библейским словам и богословским формулировкам, при котором эти слова и формулировки понимаются прежде всего как символы, скрывающие таинство Божественной сущности и одновременно указывающие на него, на то, что оно может быть выражено лишь негативным образом.

Рецепция сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита на Западе в IX в. Иоанном Скотом Эриугеной и особенно широко

с XII в. сыграла решающую роль в переносе в западное богословие и развития на Западе “мистического богословия”. Почву же для широкого принятия “мистического богословия” в духе Дионисия на Западе подготовил Августин. Достаточно вспомнить описанный им собственный мистический опыт, особенно видение в Остии, о котором он повествует в 9-й книге “Исповеди”. Разумеется, Августин использовал много неоплатонических мотивов, восходящих к Плотину, Порфирию и их латиноязычным последователям. Августин “очеловечил” платоновский призыв обращения к внутреннему миру человека, к его сокровенному “я”. Он лишил его ореола эзотерической исключительности, недоступности. Августин характеризовал обращение к своему внутреннему “я” как первую ступень на пути к Богу, за которой должно было следовать просветление Божественным Словом, Логосом, скрывающимся за всеми вещами и всеми словами. Божественное Слово присутствует во всех вещах, во всех мыслях, во всех словах, оставаясь непостижимым. Его невозможно выразить. Оно является сущностью всех вещей, пребывая по ту сторону всего, но не в пространственном смысле, а как отсутствие всего конечного, ограниченного, как Ничто всех вещей. Озарение у Августина связано, таким образом, с постижением Божественного Слова, Единого Логоса всех вещей, всех явлений, всех мыслей, всех слов. Но вместе с тем в состоянии озарения человек понимает, что для того, чтобы приблизиться к Богу, он должен подняться над всеми вещами, над всеми своими мыслями, превыше не только материального, но и идеального мира. Третья ступень приближения к Богу после очищения и просветления — это уровень единства. Проблема единства с Богом является для христианского мистического богословия центральной. Различные авторы описывали это состояние по-разному. В рамках традиции “мистической теологии” можно наметить несколько основных тенденций.

Многие, если не большинство, говорили, что единство трансцендирует интеллект сам по себе в том смысле, что интеллект освобождается от страстей и целиком загорается любовью к Богу. Таким образом, интеллект, преисполненный любви к Богу, есть высшая стадия приобщения человека к Богу. Не

случайно поэтому такую важность и такое распространение приобретают комментарии на библейскую книгу Песни Песней.

Другие, меньшинство, задавались следующим вопросом: но ведь сама трансценденция ума, выход ума за собственные пределы в акте любви к Богу представляет собой некоторую деятельность интеллекта. А если это деятельность ума, то она должна быть деятельностью именно ума и в то же время отличаться от нормальной. Иначе говоря, в акте любви к Богу ум также мыслит и мыслит именно Бога, причем наиистиннейшим образом, выходя вместе с тем за свои пределы. В этом состоянии ум освобождается от метафор, от единичных наименований, от понятий, антропоморфных и чувственных представлений о Боге, и сама деятельность такого мышления, освобожденного от понятий, характерных для мышления о предметах вещественного мира, становится пребыванием в Боге. Однако главным здесь остается следующий вопрос: различие между нетварным Богом и человеком как творением остается непреодоленным, ибо как человек, будучи творением, может приблизиться к нетварному Божеству? Видения и экстазы не являются путем преодоления этой пропасти, так как они, выражаясь современным языком, субъективны. Пропать же, поскольку речь идет об объективной деятельности ума, должна быть преодолена именно умом, т.е. посредством общезначимого интеллектуального основания (обоснования). Речь идет уже не о мистике в смысле видений и экстазов и не о ритуально-обрядовом действе, но о своего рода интеллектуальной мистике, заключающейся в прекращении дискурсивного мышления интеллекта, освобождении ума от метафор и о погружении в Божественный Мрак. Находящийся на высшей ступени просветления разум должен погрузиться в Божественный Мрак, где нет различения единичных вещей и поэтому ум не сосредотачивается на лицеэрении единичности. Именно это и означает метафора Божественного Мрака.

Мистическая теология Псевдо-Дионисия Ареопагита таила в себе, таким образом, двойную возможность толкования: во-первых, аффективно-аскетическую, во-вторых, интеллектуалистскую. В чистом виде и та, и другая интерпретации встречались редко. Чаще всего они пересекались. Интеллектуалистские интерпретации присутствовали в аскетическо-аффективной, в то

время как аскетическая интерпретация предваряла анализ деятельности интеллекта. Уверенно можно говорить о том, что Майстер Экхарт в своих сочинениях сумел гармонично соединить оба подхода. Хотя логика его рассуждений — это логика последовательного мистического интеллектуалиста, однако это не мешает, но, наоборот, помогает ему придать морально-аскетическим рассуждениям об аффектах смысловую полноту и законченность.

Образность мистических сочинений органически связана со Св. Писанием, литургией, молитвенной и обрядовой стороной религиозности. Духовный смысл (*sensus spiritualis*) литургии, актуализирующий *sensus spiritualis* Св. Писания, проявляется с помощью образов, которые, как и в случае видения, представляются непосредственной манифестацией Божества. В мистике Страстей Христовых подражание Христу (*imitatio Christi*), т.е. уподобление Христу в его человечестве, перестает быть просто помятованием о Христе (*memoria Christi*), как это имело место у Бернарда Клервосского и его последователей²⁴. Традиционная мистика брака “Песни Песней” и мистика Страстей Христовых превратились в яркое образное визионерское событие, напоминающее литургию в том, что человеческий ум, чувства, тело полностью воспринимают представший образ. В визионерской образной аллегории мистик и в чувственном, и в духовном планах переживает себя как участник драмы спасения. Образ единения с Богом не просто символически представлен фигурами любящего и возлюбленного. Сам образ и есть это отношение. Он разворачивается перед глазами как неразрывное аллегорическое единство. Речь идет не просто о символическом языке, опосредующем восприятие сокровенного, но о том пространстве, без непосредственного нахождения в котором никакая связь души и Бога невозможна. Образ оказывается не просто культурной условностью, но абсолютно необходимым и подчас единственным условием непосредственного сообщения божественности миру и приобщения мира к ней.

Средневековое искусство открывало широкие возможности для подобного понимания образности. Литургия с характерными для нее элементами (церковной музыкой, архитектурой, церемониальностью, иконописностью) открывала для образно-

символического искусства широкие возможности. Именно такое понимание символического действия выражает глубочайший смысл литургии. Вместе с тем такое представление о религиозном символе как показателе активности приобщения к Богу согласуется и с мыслью Аристотеля о том, что “действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково”²⁵. Для немецких доминиканских мистиков, ум которых был сформирован философией Аристотеля, это согласие религиозных опыта и практики с мудростью Философа было крайне важно. Уже сам Аристотель в книге “О душе” перенес данную схему акта восприятия на акт ума и мышления в целом.

Таким образом, для решающей, как учила доминиканская школа, роли интеллекта в достижении блаженного видения (*visio beatifica*) религиозная образность и визионерский опыт оказываются совершенно необходимыми. Переживание божественного образа визионером и сам этот божественный образ оказываются единым актом, при этом не сливаясь, так как бытие их не одинаково. Так формула Аристотеля оказывается важной для разрешения логически неразрешимой конструкции слияния человеческой души с Богом, избегая как умаления монотеистического Бога до уровня пантеистического, так и ликвидации личностного человеческого бытия в Божественном Абсолюте. С подобным метафизически универсальным размахом данной аристотелевской формулой пользовался уже Плотин: “Там, в сверхчувственном мире, двойца и всякое число не что иное суть, как Ум и его идеи, причем двойство неопределенное может быть принимаемо за субстрат, или материю, между тем как всякое определенное число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или идеей ума, так что все идеи ума могут быть рассматриваемы как формы, образующиеся под воздействием единого. В самом деле Ум образует эти формы частью в зависимости от первоединого, а частью сам собой, и может быть сравнен со зрением в акте воззрения, потому что и мышление есть не что иное, как созерцающее зрение, причем созерцающее и то, посредством чего осуществляется созерцание, соединяются в акте воедино (ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὁρασις ὁρῶσα ἄμφω τε ἔν)”²⁶. Образ Бога и его лицезрение — это не

просто аллегория, описывающая неопишемое событие встречи с Богом или невыразимый опыт божественного. Он и есть само это событие во всей его непосредственной данности, сколь таинственной, столь и очевидной. Отсюда следует, что некорректно понимать основанную на религиозной образности мистику как вульгаризированный и популяризированный уровень ученой мистики понятийно-абстрактного апофатизма, например, трактовать страстно-визионерское творчество Генриха Сузо как своего рода деградацию теоретической возвышенности Экхарта, а парадоксальную образность проповедей самого Экхарта — как адаптированную для народа смесь томизма и христианского неоплатонизма в духе Дионисия Ареопагита.

И все же, почему для достижения блаженного видения интеллект должен непременно прибегать к образам, а не довольствоваться одними чистыми умопостигаемыми вещами?

Не исключено, что на подобное использование Экхартом в своих проповедях аллегорической образности генетически повлияла концепция Фомы Аквинского о *conversio ad phantasmata*. В вопросе 84, статья 7, “Суммы теологии” Фома Аквинский формулирует следующий вопрос: “Способен ли интеллект мыслить что-либо актуально при посредстве умопостигаемых видов, которыми он располагает, без того, чтобы обращаться к образам?” (“*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*”). Рассматривая аргументы “за” и “против”, Фома в итоге приходит к выводу, что человеческий ум должен постоянно обращаться к образам — именно для того, чтобы его мышление было актуальным: “Отсюда необходимо, чтобы интеллект для актуального мышления свойственного ему предмета обращался к образам — для того, чтобы в единично существующем усматривать общую природу” (“*Et ideo necesse est a hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*”). “Если свойственный нашему интеллекту предмет представлял бы собой отдельно существующую форму или замещал бы собой, согласно платоникам, природу чувственно воспринимаемых вещей не в единично существующих вещах, то тогда наш интеллект не должен был бы постоянно в процессе мышления обращаться к

образам" (*"Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata"*)²⁷.

Майстер Экхарт в принципе согласен с Фомой Аквинским в том, что всякое человеческое мышление осуществляется через образы (*per imagines*), но истинное познание, познание Бога, возможно лишь как преодоление каких бы то ни было понятий и образов. Иначе говоря, всякая понятийность и образность имеют смысл лишь постольку, поскольку являются проводниками к истинному знанию, характеризуемому отсутствием какой-либо понятийности и образности. Вследствие этого собственное учение Майстера Экхарта об образах приобретает более трансцендентальный смысл: "Воистину, видимое является образом невидимого, и Творец может познаваться творениями как бы в зеркале и в своем подобии"²⁸. Такой способ познания Экхарт называет "символическим" (*symbolice investigare*) или "исследованием от образов" (*ex imagine inquisitio*)²⁹. По-видимому, такая интерпретация Экхартом в его учении о символах томистской концепции *conversio ad phantasmata* оказала впоследствии определенное влияние на Николая Кузанского с его геометрической образностью как наиболее адекватным способом постижения и описания реального бытия³⁰.

Наконец, следует дать ясный ответ на вопрос о том, был ли Экхарт пантеистом? Если под пантеизмом понимать учение об идентичности божественной сущности и творения, то со всей определенностью можно утверждать, что Экхарт не был пантеистом. Как последователь Фомы Аквинского, Экхарт отличал в творении *esse* (бытие) и *essentia*. Бытие есть Бог (*esse est deus*), и никакое иное бытие, кроме Бога, невозможно. Творение, которое существует и, следовательно, есть своего рода *essentia*, обладает бытием (*esse*) постольку, поскольку причастно божественному бытию, в котором *esse* и *essentia* тождественны. Аналогичным образом, материя обладает бытием вследствие своей причастности *esse* формы, а человек — *esse* человеческой природы Христа. Говоря о том, что Бог является внутренней сущностью всех вещей, Экхарт имеет в виду именно *esse* вещей. Точ-

но так же из анализа божественного *esse* вырастают Экхартовы размышления об идеальном присутствии всех вещей в Боге как в своем прообразе. *Esse dei* есть *esse formale omnium*. Экхарт вовсе не отождествляет Творца и творение; он лишь говорит об их сущностном отношении друг с другом, необходимо вытекающем из концепции творения, причем говорит, как схоласт, часто строго формально.

Проповедник и духовный наставник

Отрешенность и проблема границ метафизики в немецких проповедях Майстера Экхарта

В немецких проповедях и трактатах Майстера Экхарта главное условие истинного познания определяется как “отрешенность” (*abegescheidenheit*). Истинное познание — это познание всех вещей как они есть, т.е. в понятиях средневековой метафизики истинное познание есть познание Бога, потому что все вещи, все, что существует, определяют, в конечном счете, тот максимум бытия, который есть не что иное, как Бог. Вследствие этого “отрешенность” становится не просто ключом к познанию, но является основой подлинного религиозного опыта, в рамках которого и становится возможным познание Бога и всех вещей в Боге.

Как понимает Майстер Экхарт “отрешенность”? В своих проповедях он дает множество вариантов ее возможного определения и описания; целиком теме отрешенности посвящен приписываемый Экхарту трактат “Об отрешенности”. В проповеди на слова “Евангелия от Луки” (10:38) “*Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam*” (“Пришел Он в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой”)³¹ Майстер Экхарт следующим образом подводит читателя к пониманию природы “отрешенности”. В его аллегорической интерпретации Иисус, Бог, входит в селение, которое символизирует человека. Почему принимает Его Марфа в своем доме? Какой она обладает способностью, позволяющей ей принять Его? Эта способность

обнаруживает себя уже в переводе Экхартом латинского *mulier*, “женщина”, как *juncvrouwe*, “девственница”. Девственница не была замужем, она свободна от мужчин, или, как говорит Экхарт, “отрешена” от них. Именно эта “отрешенность” и позволяет ей принять Бога в своем “доме”, т.е. в лучшей части своей души — в своем уме. Экхарт так раскрывает свой символизм: *“Juncvrouwe ist alsô vil gesproken als ein mensche, der von allen vremden bilden ledic ist, alsô ledic, als er was, dô er niht enwas”* (“Девственница символизирует человека, свободного от всех посторонних образов, т.е. ставшего таким свободным, каким он был, когда его еще не было”). “Отрешенность” — это, таким образом, обращение к истоку самого себя еще не ставшего, к состоянию “еще не”, в котором нет “образов”, но, тем не менее, существует все, что есть в нас как еще не ставшее; иначе говоря, того многообразия сущего, которое уже есть в нас здесь, там, в точке начала, еще нет. Но встают два вопроса: почему именно из этого “ничто” и возникает “все” во мне? и как возможно обращение к такому состоянию своего несуществования?

Один из вариантов ответа на второй вопрос Экхарт дает в той же проповеди. “Если разум мой, — говорит он, — станет таким, что все образы — и те, что воспринимаются людьми, и те, что находятся в Боге, — будут пребывать во мне умным образом, но я буду находиться в них бескачественно, т.е. без того, чтобы определять их качественно в их активности либо пассивности, в их “до” и “после”, ... то тогда я воистину без каких-либо препон со стороны всевозможных образов сделаюсь девственницей и в подлинном смысле буду таким, каким я был, когда меня еще не было” (*“Waere ich alsô vernünftic, daz alliu bilde vernünftliclike in mir stüenden, diu alle menschen ie empfiengen und diu in gote selber sint, waere ich der âne eigenschaft, daz ich enkeinez mit eigenschaft haete begriffen in tuonne noch in lâzenne, mit vor noch mit nâch,... in der wârheit sô waere ich juncvrouwe âne hindernisse aller bilde als gewaerliche, als ich was, dô ich niht enwas”*).

Итак, чтобы познать вещи, человеку следует не стремиться к ним, но, наоборот, отворотиться от них, от их конкретности; чтобы познать все, необходимо стать ничем. Но как же в таком случае быть со знаменитыми словами Аристотеля “все люди от

природы стремятся к знанию”³², вводящими в “Метафизику”? Или нам не остается ничего другого, как в духе пока еще живучих интерпретаций Экхарта признать, что данный парадокс в очередной раз свидетельствует о полном разрыве его мистики с предшествующей перипатетико-схоластической традицией метафизики?

Но это не так. И в немецких, и в ставших позднее известными латинских сочинениях Экхарт выступает как мыслитель, черпающий свои проблемы почти исключительно из произведений своих великих предшественников и собратьев по доминиканскому ордену — Фомы Аквинского и Альберта Великого. Они определяют и его источники, среди которых на первом месте — Аристотель и его комментаторы (Боэций, Авиценна, Аверроэс и др.). У “неоплатонизма” Экхарта те же самые источники, что и у проникнутого “аристотелизмом” богословия Фомы Аквинского: переведенная на латинский язык арабская компиляция “*Liber de causis*” (“Книга о причинах”) и сочинения Дионисия Ареопагита (известны комментарии Фомы Аквинского на эти произведения³³). Впрочем, следует сразу оговориться, что под “метафизикой” здесь понимается то, что понимал под ней сам Экхарт, т.е. аристотелевская метафизика в ее схоластической рецепции. Какой-либо иной, более широкий смысл лишил бы понятие “метафизика” в данном случае как исторической адекватности, так и качества самообъяснения. Иные интерпретации метафизики мы поэтому затрагивать не собираемся, хотя бы даже в плане сопоставления, так как это увело бы нас слишком далеко от темы исследования.

Единственное и главное, что вносит Экхарт в обширную и к его времени уже устоявшуюся в рамках “доминиканской школы” (Кёльн и Париж) традицию проблем, текстов и комментариев к ним — он додумывает сформулированные предшественниками проблемы до конца, до того предела, когда логика переходит в парадокс, когда догмату становится тесно в прежних словесных рамках, противоречащих расширившимся горизонтам нового опыта веры, и он опасно заходит на территорию ереси, когда проблемы метафизики перестают быть чисто школьными вопросами и окрашиваются в яркую живую символику проповеди на народном языке.

Ключ к такому отношению Экхарта к традиции следует, по-видимому, искать в его ответе на первый вопрос: почему “все” происходит именно из “ничего”? В трактате “Книга Божественного утешения” (“*Daz buoch der goetlichen troestunge*”) читаем: “Учителя говорят: если бы глаз обладал в самом себе хоть какими-то цветами, то он не воспринимал бы ни те цвета, которые в нем есть, ни те, которых в нем нет. Но так как он прост в отношении всех цветов, то он и различает все цвета” (“*Die meister sprechent: haete daz ouge dekeine varwe in im, dâ ez bekennet, ez enbekente weder die varwe, die es haete noch die, der ez niht enhaete; wan ez aber blôz ist aller varwen, dâ von bekennet ez alle varwe*”)³⁴. Существует множество вариантов этого пассажа, встречающихся как в немецких, так и в латинских проповедях Экхарта, пространных, подобно приведенному выше, и кратких, сжатых до емкой риторической формулы, как, например, в латинской проповеди 38: “...Бесцветное воспринимает все цвета” (“... *non coloratum recipit omnem colorem*”)³⁵. Сама мысль, несомненно, восходит к Аристотелю: “То, что способно воспринимать цвет, само бесцветно”³⁶. Экхарт знал эту фразу в латинском переводе: “*Est autem coloris susceptivum, quod sine colore*”. Но что это за “учителя”, о которых он упоминает? Вероятно, речь идет о комментаторах Аристотеля (и, видимо, прежде всего о комментарии на книгу “О душе” Фома Аквинского), не раз обращавшихся к приведенному рассуждению, превратившемуся у Философа из банального описания античной теории зрения в модель мышления³⁷.

Процесс возникновения этой модели объясняет в своем комментарии Фома Аквинский (Экхарт, судя по всему, ориентируется именно на эту трактовку). Глаз указывает на способность зрения, которая рассматривалась в качестве образца воспринимающей способности как таковой. Поэтому анализируя приведенную фразу Аристотеля о глазе, Фома заключает: “Все, что пребывает в возможности стать чем-то или воспринять что-то, лишено того, чем оно имеет возможность стать и что оно может воспринять” (“*Omne, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo, ad quod est in potentia et cuius est receptivum*”)³⁸. В сравнении с тем, что он воспринимает, глаз есть ничто, и именно благодаря этому он обладает способностью воспринимать.

Здесь, в полном соответствии с Аристотелем, совершается переход от воспринимающего и восприятия к уму и мышлению: “Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способно воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и так же как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум — к постигаемому умом”³⁹. В одном из своих латинских сочинений Экхарт цитирует этот аристотелевский пассаж почти дословно: “Как говорит Аристотель, так же, как зрительная способность, чтобы воспринимать цвета, должна быть лишена цвета, так и ум, чтобы мыслить все, должен быть лишен каких-либо естественных форм” (*“Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat”*)⁴⁰. А в своем комментарии на Книгу Бытия он пишет: “Ум, поскольку он ум, есть подобие всего сущего, содержащее в себе все сущее, не становясь при этом чем-то конкретным, тем или этим” (*“Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione”*)⁴¹. Такова стандартная схоластическая модель ума (*intellectus*), которую подробно рассматривает в своем комментарии на книгу “О душе” Фома Аквинский и которую также, несомненно, имеет в виду Майстер Экхарт.

Открытость глаза всевозможным цветам определена, ограничена одной единственной сферой бытия — зрением. Ум же неограничен, неопределен, не имеет никакой формы. Но он есть “ничто” лишь как отсутствие формы. Обладая одновременно с этим способностью создавать любую форму, он есть все, источник всякой качественной определенности, всякого “что”, так как без него ничего не было бы. Характеризуя ум, Экхарт поэтому говорит: “Эта способность [души] не имеет ничего общего с “ничто”; из “ничто” она создает “что” и все” (*“Disiu kraft enhât mit nihte niht gemeine; si machet von nihte iht und al”*)⁴². И в другом месте: “Ум абстрагирован от “здесь” и “теперь” и по своему роду не имеет с “ничто” ничего общего; он есть ни с чем не смешанный, ото всего отделенный” (*“Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nulli nihil habet commune, impermixtus est, separatus est”*)⁴³. Во втором случае (пассаж из

латинского комментария на Евангелия от Иоанна) Экхарт прямо указывает свой источник — третья книга “О душе”, где Аристотель (со ссылкой на Анаксагора) определяет ум как “нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имеющее ничего общего” и, разрешая неизбежно возникающий вопрос “Как же он тогда мыслит?”, вводит знаменитый образ “дощечки для письма, на которой в действительности еще ничего не написано”, но на которой поэтому можно написать все⁴⁴.

В одной из немецких проповедей, сохранившейся в единственном позднем списке в рукописи 972a (листы 326—339) библиотеки Санкт-Галлена, Майстер Экхарт выражает свое отношение к учению Аристотеля об уме еще более определенно. Приведем этот красноречивый пассаж полностью, так как он отчетливо демонстрирует связь концепции “отрешенности” с прошедшей через неоплатонические комментарии метафизикой Аристотеля (как, следуя Фоме Аквинскому, ее понимал Экхарт): “Заметь, что в книге, называемой “Метафизика”, Аристотель говорит о чистых духах (*abgeschaidnen gaisten*; т.е. об умах в состоянии отрешенности. — М.Х.). Величайший из учителей, рассказывая о естественных искусствах (*von natuerlichen kuensten*), он повествует о чистых духах и говорит, что они не имеют никакой формы и воспринимают свою сущность непосредственно в истечении от Бога (*von got usfliessend*). Итак, они обитают в этом истечении и воспринимают его непосредственно от Бога, возвышаясь над ангелами и сияя простой божественной сущностью, не знающей никаких различий. Эту чистую простую сущность Аристотель называет “чтойностью” (*ain was*). И это наивысшее, что сказал Аристотель с позиции естественных искусств. Выше об этом не смог сказать ни один учитель, а если бы и сказал, то говорил бы уже в Св. Духе” (“*Nun merket mit flisse, das Aristotiles spricht von den abgeschaidnen gaisten in dem buch, das da heisset methaphisica. Der hoehst vnder den maistern, der von natuerlichen kuensten ie gesprach, der nemmet dis abgeschaiden gaist vnd sprichet, das si enkainer ding form sien, vnd sie nemend ir wesen sunder mittel von got usfliessend; vnd also fliessend si och wider in vnd enpfahend den usfluss von got sunder mittel obwendig den engeln, und schowent das bloss wesen gottes sunder vnderscheid. Dis luter bloss wesen nemmet*

Aristotiles ain was. Das ist das hoechst, das Aristotiles von natuerlichen kuensten ie gesprach, vnd ueber das so enmag kain maister hoeher gesprechen, er spraech dann in dem hailgen gaist")⁴⁵.

Но именно в этом пункте прояснения (разрешения) метафизической проблемы начинается для Экхарта преодоление аристотелевской метафизики. Процитированный выше фрагмент, помимо прочего, демонстрирует и то особенное, что привнес Экхарт в концепцию ума. Теоретическое положение он расширяет до жизненного правила прояснения человеческого существования и его изменения в духе, на что и ориентирована его проповедь (зачем же еще он вставлял метафизические пассажи из Аристотеля и комментарии к ним в свои проповеди для далеких от университета монахинь и простых горожан Кёльна и Страсбурга?). Любопытно, что латинское *intellectus*, "ум", Майстер Экхарт переводил как *geist*, "дух" (отсюда, кстати, вырастает соответствующая традиция немецкой философии, включая и гегелевскую "Феноменологию духа"). Но "дух" — это уже нечто живое, жизненное, более того, это и есть сама жизнь. Абстракция, таким образом, становится жизнью, и для того, чтобы эта жизнь не пресекалась, Экхарт и вводит в качестве основного жизненного правила "отрешенность".

Таким образом, Майстер Экхарт обращается к идущей от Аристотеля метафизической традиции для того, чтобы, ни в чем не отказываясь от нее, тем не менее, в конечном итоге ее преодолеть. Он стремится выйти за границы метафизики посредством как можно более точно о-пределенных, о-граниченных ее проблем. Преодоление метафизики означает, что состояние вопрошающего о бытии стало "мета-", что его отношение с "мета-" перестало быть "мета-". Вхождение человеческого "я" в Ничто Бога через акт "отрешенности" снимает барьер между "физикой" и "метафизикой". Вопрос о бытии, как это можно было бы неверно полагать, не снимается, но, наоборот, наконец-то впервые ставится во всей своей полноте и глубине как проблема максимально актуального божественного бытия. И там, где обнаруживается максимум, конец, итог, вершина, *sittit* — там для Экхарта кроется подлинное начало. Анаксимандрово "где начало вещам — там и их конец" не случайно является одним из излюбленных богословских топосов Экхарта, одним из

его определений Бога. Можно ли на этом основании утверждать, что это просто его “мистическое прозрение”? Метафизическое мышление для Майстера Экхарта есть, таким образом, постоянный возврат к первоисточку, к изначальной постановке проблемы, которая затем определяется и разрешается через отрешение от решаемого в божественном Ничто.

Бог есть Истина, Истина есть Бог

Майстер Экхарт часто определяет Бога как Истину. Но справедливо и обратное: Истина есть Бог. Ибо все истинное истинно потому, что имеет источником истины Истину как таковую, т.е. Бога. В “Книге Божественного утешения” читаем: “Бог есть истина, и где бы я ни находил истину, там нахожу я Бога моего — Истину” (*“got wârheit ist und swâ ich wârheit vinde, dâ vinde ich mînen got, die wârheit”*)⁴⁶. В латинском комментарии на Книгу Бытия аналогичная мысль получает более схоластически точное и емкое выражение: “Бог есть сама Истина. Ибо все прочее может быть истинным, но не самой Истиной. Но истинным оно является благодаря Истине” (*“Deus autem veritas ipsa est. Cetera quidem vera sunt, non autem veritas sunt; vera autem utique sunt veritate”*)⁴⁷. Вообще, и в немецких, и в латинских сочинениях Экхарта “Истина” часто выступает синонимом слова “Бог”. Впоследствии эта богословская конструкция обрела яркую образность в сочинениях Генриха Сузо, для которого Истина — постоянный персонифицированный объект его мистических видений. Однако в богословской фигуре отождествления Бога и истины не было в эпоху Средневековья ничего оригинального или нового. Какой особый смысл вкладывает в нее Экхарт, употребляя ее?

Если Истина есть Бог, то познание Истины есть познание Бога. Классическое определение истины, которое, разумеется, разделял и Экхарт, определяет истину как “соответствие мышления вещи” (*adaequatio intellectus et rei*). Философы XX в., да даже и Кант, отнеслись бы, наверное, к подобному определению с едва скрываемой усмешкой интеллектуального превосходства, забывая, что сравнения здесь вообще вряд ли уместны, так как под “вещью”, не говоря уже об “интеллекте”, в Средние

века понимали нечто совершенно иное, чем в современную эпоху. Поэтому стараемся избежать пустых и ненужных слов поверхностной критики и попробуем понять, в чем заключалась справедливость стоявшего за данным определением хода рассуждений. Проследивать подобные цепочки тем более полезно, что основной метод Экхарта — это, как правило, приделывание к этим цепочкам дополнительных новых звеньев, иногда превращавшихся в логические замки, так что цепь в итоге становилась изящным законченным ожерельем.

Если, скажем, в комнате стоит стол, и я говорю: “Это — стол”, то мое высказывание истинно. Познание любой из существующих вещей может в этом смысле быть истинным или ложным. Например, если стол из комнаты унесли и внесли стул, а я, указывая на стул, все продолжаю утверждать свою “истину” о том, что “это — стол”, то мое высказывание становится очень далеким от истины. В отношении же Бога подобное невозможно, так как невозможно представить ситуацию его “удаления”. Эта позиция очень не похожа на позицию позднейших мыслителей, для которых Бог перестал быть единственной несомненной реальностью, превратившись в наиболее сомнительный для ума предмет. Декартовское “*cogito ergo sum*” в устах Экхарта и его коллег, видимо звучало бы как “*cogito ergo Deus est*”. Мы обязаны учитывать, что мышление Майстера Экхарта — это мышление религиозного человека, проповедника, монаха, для которого главным орудием и проявлением веры является просвещенный Божественной Истиной разум. Причем к этой позиции приводило не что иное, как жизненный, экзистенциальный опыт. Наивно было бы думать, что человек, философ другой эпохи может обладать таким же точно опытом — жизненным, а не выдуманным или вычитанным из книг.

В рамках средневекового мировосприятия всякое высказывание о сущем есть в конце концов высказывание о Боге. Поэтому Он и есть Сущий. Точно также все, что по своей сущности является истинным, является божественным; поэтому Бог есть Истина. Возможны ведь истинные высказывания и о несуществующих вещах, например, что у единорога — один рог; но они, как и любые истинные высказывания, касаются “сущности” (*esse*), но не “существования”. Все это ходы рассуждений,

характерные, скорее, для Фомы Аквинского, нежели для Майстера Экхарта. Но Экхарт обычно всегда добросовестно следует в русле идей св. Фомы, признавая в нем, наряду с Альбертом Великим, главного учителя своего ордена.

К Богу, как утверждает Экхарт, ведет отрешенность. Но сама отрешенность, как ее понимает Майстер Экхарт, не является самоцелью. Скорее, она представляет собой Путь и Врата. Этот Путь и эти Врата определяются той целью, к которой они ведут. Целью же является Бог, непосредственное достижение человеком полноты Божественного присутствия. Но что означает, что отрешенность ведет к Богу? Представляет ли она собой некую ступеньку, некий необходимый этап движения человека к Богу? Если это только ступень, при этом не самая высшая, то после нее должно следовать еще что-то, о чем следует если не говорить, то, по крайней мере, догадываться. Но Экхарт ни о чем таком не говорит. Достижение полной отрешенности и есть непосредственное вступление человека в полноту Божественной реальности. После достижения отрешенности бессмысленно говорить о каких-то еще этапах и ступенях. Отрешенный человек уже находится в Боге. Таким образом, понятие “отрешенности” является не просто важнейшей аскетической категорией, целью и методом аскетической практики, но представляет собой также важнейшее богословское и метафизическое понятие Экхарта, за которым проступает его понимание Божественного бытия.

Отождествление Бога с Умом, чистым бытием, позволяет размышлять о Боге как о Благе и Истине в собственном смысле. Высказывания о том, что Бог есть Истина, в сочинениях Майстера Экхарта не редки⁴⁸. Истина может быть постигнута лишь в состоянии отрешенности, потому что освобождаясь от привязанности к отдельным вещам и мнениям человек становится открыт для восприятия совершенной истины. За этим также просматривается классическая перипатетическая схема восприятия и познания, а также аксиоматическое правило познания подобного подобным. Для познания истины человек должен стать подобным ей, т.е. уподобиться Истине как таковой — Богу. Таким образом, результатом и одновременно признаком отрешенности оказывается также постижение истины. Истина как таковая, т.е. Бог как Истина, не отделяется между тем от истины,

присутствующей в человеческом сознании. Ни о какой двойственной истине речь не идет и идти не может. Классическая формула истины определяет ее как соответствие мышления бытию, или размышления по поводу вещи (высказывания о вещи) самой вещи (*adaequatio intellectus et rei*). Как бы не интерпретировать или критиковать это определение, его истинность не вызвала у Экхарта и его современников сомнений. Такая уверенность основывалась на убежденности в том, что всякая истина возможна лишь в том случае, когда дана сама вещь. Для того чтобы высказывание о вещи было истинным, вещь должна тем или иным образом существовать, являть себя сознанию как нечто несомненно существующее. Истинные высказывания не потому истинны, что мы их правильно высказываем, правильно мыслим, правильно выстраиваем, но потому, что вещи, которые мы мыслим и о которых высказываемся, именно таковы, как мы их мыслим и как о них высказываемся. Истинность вещей определяется не тем, что мы эти вещи видим, но мы их видим потому, что они уже явлены нам в истинном свете. Истина существования вещей первична по отношению к истинности высказывания об этих вещах, следовательно, эта истина имеет непосредственное отношение к Истине как таковой, определяемой формулой "*veritas est adaequatio intellectus et rei*". Эту истину бытия Фома Аквинский считал основой всего истинного — "*in quo verum fundatur*" ("на чем основывается истинное")⁴⁹. При этом он ссылается на Августина: "*Verum est id quod est*" ("Истинно то, что есть")⁵⁰. Только то, что существует, может быть истинным. Не существующее истинным быть не может. Существующее же определяет истину прежде всего самым фактом своего существования.

Но при всем множестве истинно существующих вещей и истинных высказываний об этих вещах истина тем не менее одна, потому что она имеет своим основанием тот факт, что все множество высказываний об истинных вещах истинны именно потому, что эти вещи существуют. Эта общая для всех истина. Истина как таковая, должна, таким образом, превосходить констатацию истинности бытия отдельных вещей, отличаться от всего сущего, образованного множеством вещей, и в то же время быть источником всякой истинности. Истина, обнимающая собой все

сущее и в то же время от этого сущего отличающаяся, есть нечто большее, чем истинность единично сущего. Не будучи множеством единичностей, она предстает единой и единственной, являясь в своей единственности простой, не допускающей множественности. Будучи такой универсальной истиной, она не подвержена также фактору времени. Если в отношении снега, выпавшего вчера и образовавшего под окном сугроб, а сегодня уже растаявшего, высказывание “снег бел” может показаться бессмысленным и даже вызывающим сомнения в своей истинности, так как снег растаял (снег был бел, когда существовал, но теперь его нет, и говорить о его белизне как о достоверном и проверяемом факте невозможно), то в контексте истины вообще, истины как таковой, выражение “снег бел” является истинной всегда, потому что снег именно бел, независимо от того, выпал он или нет, растаял ли он, стал грязным или посерел, независимо от того, какие бесконечные оттенки может усмотреть в нем острое зрение художника.

Именно эта универсальная истина является источником любого истинного высказывания, потому что она высвечивает отдельные вещи или состояния так, как они действительно существуют. И даже то, что еще не явилось нам в своей истинности, подчеркивает универсальность истины как таковой, ее способности высвечивать, открывать, прояснять истину сущего. Ведь неявность, сокрытость, мрак незнания не были бы таковыми, если бы не определялись через свое отношение к истине. Они указывают на те истины, которые еще не открыты, еще не познаны, еще не явились нам, еще не высвечены нашим сознанием, а, может быть, и никогда не будут познаны. Таким образом, даже непознанность отдельных истин утверждает их зависимость от единой всеобщей истины. Истина, понятая именно так, укрепляет все сущее в его бытии, раскрывает истину бытия всего сущего. Истина констатирует наличие в вещах некоторой бытийственной устойчивости (*stabilitum est rei*)⁵¹. Истина того, что существует, крепка в своем бытии, всякая вещь своею истинностью крепка в своем бытии — именно потому, что она является тем, чем она является — в том смысле, что истина бытия этой вещи не может быть поколеблена никакой иной мыслью, никаким другим чужеродным влиянием. Истина, таким образом, яв-

ляется принципом идентичности бытия самого в себе. Лежащее в основе понимания истины правило соответствия мышления бытию является не формально-логическим, но представляет собой онтологический принцип стабильности бытия, достижимой лишь посредством истины.

В этом принципе кроется также источник отличия истинного от Истины как таковой, неразделимых по своей сущности. Истинных высказываний (мыслей) может быть много, что определяется множественностью существующих вещей, модусов их существования, проявления и взаимоотношения друг с другом. И так как эти вещи переменчивы, нестабильны, то любое отдельно взятое истинное высказывание неустойчиво, относительно и опровергается другими истинными высказываниями. Но Истина в своей единственности не опровергает, но, напротив, утверждает саму себя, в конечном счете, обосновывая истинность бесконечного множества отдельных истинных высказываний, которые часто противоречат друг другу и даже взаимоисключают друг друга. Таким образом, Истина выступает также и как сила единства бытия, поскольку все, что существует, существует так, как оно существует именно в Истине, представляя в своей множественности некое стабильное единство именно благодаря Истине.

Но определяя сущее как сущее, Истина не ограничивается им. Именно потому, что Истина определяет также и истину несуществования несущего и то сущее, которого либо уже нет, либо еще нет. И в этом смысле Истина не зависит не только от времени, но и от бытия, тогда как они целиком и полностью определяются ею. Эта независимость означает автономию Истины не только по отношению к конкретно сущему, но также и по отношению к конкретному мышлению, как актуальному, так и потенциальному, мыслящему как истинное, так и неистинное. Именно поэтому Фома Аквинский часто определяет Истину как таковую как “первую истину” (*prima veritas*): “В свете первой истины мы все познаем и обо всем судим...”⁵² Световая метафорика представляется здесь вполне уместной, так как всякая вещь в своем уникальном бытии становится очевидной сознанию именно в свете Истины, которая, подобно солнечному свету, высвечивает отдельные вещи, сама этими вещами не явля-

ясь. Такое понятие истины не позволяет отождествить Истину ни с чем иным, кроме Бога, ибо она все определяет, все обуславливает, лежит в основании всего, и в то же время превосходит все сущее. Именно в этом смысле Истина как таковая — это Бог, а Бог — это Истина.

Подобное представление не является исключительно созданием томистской традиции. Его платонические и неоплатонические истоки обрели форму авторитетных суждений в сочинениях Августина. В своем раннем труде *“De magistro”* Августин, развивая тезис платоновского “Менона”, утверждает, что Бог как Истина является первым Учителем человека. Августиновский тезис, модифицируя его, использует и Фома Аквинский, например, в 11-м *Quaestio* сочинения *“Quaestiones disputatae de veritate”*, где он прямо ссылается на текст Августина. У Августина и у Фомы речь идет о несотворенной истине в человеческом духе, благодаря которой человек вообще обладает способностью знать и познавать что-либо истинное⁵³. Особую важность представляют пассажи в 7-й книге “Исповеди” Августина, где он говорит о непосредственном приобщении к Божественной Истине⁵⁴. Само слово *“vidi”* (“увидел”) подчеркивает непосредственность приобщения к высшей Истине. Несколько строками ниже Августин следующим образом характеризует отношение между Истиной, Богом, вечностью и любовью: “Кто узнал Истину, узнал и этот Свет, а кто узнал Его, узнал вечность. Любовь знает Его. О, Вечная Истина, Истинная Любовь, Любимая Вечность! Ты Бог мой” (*“Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus”*)⁵⁵. Этот фрагмент можно рассматривать как ключевой для всего последующего понимания истины в средневековой западноевропейской философии.

В сочинениях Майстера Экхарта он не только не утрачивает своей смысловой важности, но переживает своего рода ренессанс, окрашиваясь новыми красками и оттенками смысла. Для Экхарта важно, что совершенная Истина постигается только в состоянии отрешенности. Отрешенный человек и человек, пребывающий в Истине, — это одно и то же. Быть отрешенным и постичь истину означает приобщиться к Богу. Чаще всего, го-

воря об Истине как таковой, констатируя, что Истина — это Бог, а Бог — это Истина, Экхарт не затрагивает тему отрешенности, так как говорит в данном случае не о человеке, но о Боге. Когда же он говорит об отрешенности, то, напротив, не касается темы совершенной Истины, поскольку говорит именно о человеке, а не о Боге. Тем не менее, обе эти темы тесно связаны друг с другом. Каждая из них является логическим продолжением другой, образуя главный цикл всех рассуждений Экхарта — о пути человека к Богу и о единстве человека с Богом.

Принимая классическое для своего времени учение о трансценденциях, в соответствии с которым “сущее, благое, единое, истинное суть трансценденции”⁵⁶, Экхарт соглашается и с позицией Фомы Аквинского, что истинное само по себе и благое само по себе, обозначая сущее как таковое, могут выступать как взаимозаменяемые понятия⁵⁷. Высказывания о принципиальной бытийственной тождественности Блага и Истины в текстах Экхарта нередки: “Бытие, благо и истина во всем совпадают. Ибо поскольку существует бытие, постольку оно является благим и истинным”⁵⁸. Итак, насколько простирается бытие, настолько оно является благим и истинным. И поскольку для Майстера Экхарта, как и для Фомы Аквинского, чистым бытием является Бог, то Он несомненно характеризуется и как чистая Истина, и как чистое Благо. Именно поэтому в своем “Комментарии на Книгу Бытия” Майстер Экхарт непосредственно отождествляет четыре трансценденции с Богом: “Один Бог является в собственном смысле Сущим, Единым, Истинным, Благим”⁵⁹. Говоря в соответствующих местах своих сочинений о том, что Истина — это Бог, а Бог — это Истина, Экхарт с таким же основанием говорит, что “Благо — это Бог”, как это имеет место в немецкой проповеди 27⁶⁰.

Любопытно, что именно в контексте рассуждений о Боге как Благе возникают для Экхарта этическая тема и тема любви к ближнему как практические стороны человеческой жизни. В комментарии на библейскую “Книгу Премудрости” Экхарт утверждает: “Любовь как любовь к абсолютному Благу есть Бог”⁶¹. Именно эта сторона метафизики Блага имеет наибольшую важность для понимания практической стороны отрешенности — не как специальной аскетической практики, но как

жизненной позиции. Логика отношений между Благом как таковым и отдельными хорошими качествами, добротностью единичных вещей оказывается такой же самой, как и между Истиной как таковой и истинными высказываниями. Авторитетом для Экхарта и в этом случае становится Августин, которого он дважды цитирует: один раз в "Книге Божественного утешения"⁶², другой раз в одном из своих латинских сочинений. Этот опыт восхождения от того или иного частного блага к Благу как таковому, отрешение от того или иного частного блага ради всеобъемлющего Блага, т.е. Бога, позволяет взглянуть по-новому на природу отрешенности. Отрешение от благодати тех или иных конкретных вещей не означает отрешения от Благодати как таковой. Иначе говоря, каждая конкретная вещь в ее благодати остается такой, какова она есть. Более того, каждая вещь, поскольку она существует и является благой, становится для отрешенного человека актуально благой.

Таким образом, благодать бытия открывается отрешенному человеку во всей ее полноте. Все, что существует, все, что существовало, и все, что может существовать в будущем, принимается отрешенным человеком в акте отрешения как благое. Отрешенность, таким образом, представляет собой максимальную открытость в отношении бытия как безусловной благодати. Эта открытость вовсе не означает, что зло и порок воспринимаются так же, как добро. Ни о каком тождестве добра и зла речи здесь вовсе не идет. Наоборот, восприятие бытия во всей его благодати позволяет также адекватно воспринять и меру зла, в той мере, в какой оно свойственно тем или иным вещам и их проявлениям. Отрешенность, таким образом, открывает не столько новую перспективу понимания зла, сколько намекает на возможное отношение к злу с позиции приобщения к бытию как к Абсолютному Благу. Концептуально это отношение характеризуется не как этическое, а как метафизическое, поскольку понятие Блага, как и понятие Истины, являются метафизическими понятиями. То, что эта метафизическая концепция должна лежать в основе этических построений, для Экхарта несомненно. Но вопрос о том, способна ли она в самом деле это делать, остается для него проблематично открытым. Однако с точки зрения обоснования конкретной индивидуальной этической позиции, концепция от-

решенности имеет не столько метафизический, сколько религиозный смысл, возможный именно потому, что понятия Блага, Истины и бытия в конечном счете обозначают Живого Бога. Экхарт убежден, что практическая сторона нравственного поведения определяется непосредственным погружением человека в Божественную реальность, благую и истинную по своей природе. Метафизика не обосновывает моральные принципы. Она лишь подтверждает, констатирует их непреодолимую реальность. Таким образом, именно в смысле обоснования практической этики концепция отрешенности и предстает прежде всего глубоко религиозной и мистической. Вместе с тем подобные размышления о природе отрешенности приводят в конечном счете к пониманию ограниченности метафизики бытия, основанной на отождествлении Бога и бытия и связанным с ним учением о трансценденциях (Едином, бытии, Истине, Благе), приводя к необходимости развития темы о превосходстве Бога над бытием.

С таким пониманием Бога тесно связано представление о Премудрости. Впрочем, эта тема является древней и для Средневековья очень типичной. Однако Экхарт придал ей особый акцент. Премудрость — это несотворенная, божественная Премудрость. Эта Премудрость — сам Бог. Поэтому не случайно, что и Экхарт, и Сузо, и позднее Николай Кузанский называют ее “Вечной Премудростью”. Такое определение вовсе не предполагает существование “помимо” либо “вне” несотворенной Вечной Премудрости “премудрости” тварной. Само собой разумеется, что никакой тварной “премудрости” не существует, подобно тому, как неуместно наделять чистую бесконечность какими-либо пространственными представлениями о бесконечности. Экхарт подчеркивает, что понимать Премудрость как нечто сотворенное бессмысленно. В соответствии со своей сущностью, Премудрость как нечто сотворенное просто немыслима. Сотворенность противоречит существу Премудрости: *“Sapientia non habet rationem creabilis”*⁶³. Так же, как единство или бытие, Премудрость создана (*producta*), но не сотворена (*non facta nec aliud nec creata*)⁶⁴. Вечная Премудрость (Бог) рождает мудрого человека как своего сына, но она не творит какую-либо самостоятельно существующую мирскую мудрость.

С темой Премудрости у Экхарта соприкасается тема бедности. О том, что божественная Премудрость и бедность тесно связаны друг с другом, учили не только современные Экхарту францисканцы. Еще со времен античности это было общераспространенное философское воззрение. В доминиканском ордене Альберт Великий учил, что нищета духом заключается в том, чтобы не удовлетворяться чем-либо сотворенным, будь оно внешним или внутренним. Развивая эту мысль, Экхарт понимает достигшего совершенной бедности человека как такого, который ничего не желает и ничего не знает и у которого нет даже никакого представления о Боге⁶⁵.

Смысл отрешенности

Хотя радикальное обращение к жизни в Боге и по Богу не знает у Экхарта никаких последовательных уровней восхождения, предвещающих его, и выглядит как внезапный прорыв, как внезапное и радикальное изменение своей жизни, тем не менее, с позиции представлений о добродетели (а подобное “обращение” можно, несомненно, рассматривать как добродетель), в самом факте внезапного, радикального обращения человека к Богу можно выделить четыре ступени совершенства: “Первая ступень означает разрыв и готовность человека ступить на путь, уводящий прочь от всех преходящих вещей. На второй ступени человек полностью отказывается от всех сотворенных вещей. На третьей ступени он не просто от них отказывается, но совершенно и полностью их забывает, словно бы их и не было вовсе. И эта ступень необходима для полного обращения. Четвертая ступень есть полное пребывание в Боге. Она есть сам Бог”⁶⁶. “Насколько отрешись ты от наслаждения вещами, настолько, и не более, будешь ты наслаждаться ими. Если отворишься ты от того, что тебе предназначено, но потом хотя бы мельком взглянешь на это, то ты не отворишься”⁶⁷. Вопрос ап. Петра “Мы оставили все и последовали за Тобою. Что же будет нам?” (Мт. 19:27; Лк. 5:11), если его неправильно понять, может, по мнению Экхарта, привести к заблуждению: “Если люди обратятся только от самих себя и от своего, то они ни от чего не обратятся, — говорю я, ссылаясь на Св. Петра...”⁶⁸. “Если кто-

либо взирает на предназначенное ему, как он может отрешиться от всего?"⁶⁹

Исходя из этого Экхарт заключает, что прежде всего необходимо смирение. Сначала "смирение природы", состоящей в одержимости практической деятельностью. Затем "смирение духа", заключающееся в том, "что человек перед лицом всех благ, ниспосылаемых ему Богом, признает эти блага своими или делает их своими в столь же малой степени, как если бы его вовсе не было"⁷⁰. Речь, таким образом, не идет о совершенной пустоте, полном "ничто". Освобождаясь от интереса к вещам внешнего мира и самому себе, человек погружается в состояние, подобное тому, когда он еще не родился, когда его еще не было, т.е. когда он пребывал в Боге в качестве замысла. Иными словами, отказ от сотворенных вещей вместе со смирением приводит человека к полноте пребывания в Боге. О какой-либо "пустоте" в данном случае можно говорить лишь как о лишенности внешних вещей: если это "пустота", то такая "пустота", которая, подобно физическому вакууму, способна инициировать движения немыслимой силы. "Быть простым, бедным, не иметь ничего, пребывать в пустоте — это изменяет природу. Пустота заставляет воду подниматься в гору и творит иные чудеса..."⁷¹ И далее: "Бытие в простоте, бедности и пустоте, свободным от всех творений ведет душу к Богу"⁷². Пребывание в состоянии "пустоты" означает независимость от категорий, ограничивающих тварное существование: телесности, множественности, временности, зависимости от внешних причин. Рассуждая об обращении к Богу, о жизни в Боге, Экхарт всегда говорит о радикальной, совершенной, абсолютной нищете духа, полной невозмутимости и совершенной отрешенности, т.е. о совершенном оставлении заботы о вещах внешнего мира⁷³. Эта бескомпромиссная, обретаемая в Духе "пустота" человеческого существования является, по мнению Экхарта, истинной формой смирения. Но такая "пустота" всегда мыслится Экхартом в ее единстве с божественной полнотой, возможной для человека, как считает Экхарт, лишь в виде благодати⁷⁴. "Нищета духом" представляется, таким образом, важнейшим условием обретения духовного богатства и полноты существования в Боге. Ни добродетель, ни аскетическая практика не имеют, по мнению Экхарта, самосто-

ятельной цели; они целиком подчинены духовной жизни. Происходит это потому, что, согласно Экхарту, духовная жизнь не может знать никаких частичных, половинчатых, промежуточных достижений и решений; она не может быть количественным, но является лишь качественным состоянием.

В полном отказе от самого себя кроется источник обретения всего. В этом, считает Экхарт, заключается тайна отношений между Творцом и творением, раскрывается их постоянная и неразрывная связь. Человек тянется к Богу, находится постоянно в поле божественной активности, подобно тому как игла притягивается магнитом. И поскольку она есть игла, она не может не притягиваться магнитом. С помощью этого образа Экхарт объясняет даже механизм действия первородного греха. Представим себе, говорит он, что множество игл подвешены друг за другом к магниту, и вот верхняя, ближайшая к магниту игла отрывается и падает, и вслед за ней от магнита отпадают и все остальные иглы⁷⁵. Точно также и с человечеством: после грехопадения Адама все человечество отпало от Бога и стало обретаться в “области отличия” от Первообраза (*regio dissimilitudinis*)⁷⁶. Задача всего человечества в целом и каждого человека в отдельности — восстановить это единство с Богом, преодолев свою собственную греховность⁷⁷. Обращаясь к Богу и достигая единства с Ним, человек по божественной благодати обретает то, чем Бог является по Своей природе⁷⁸. Из сказанного, между прочим, следует, что некорректно проводить аналогии между буддийской аскезой и мистическим учением Экхарта, основанном на концепции отрешенности⁷⁹. Речь у Экхарта вовсе не идет о погашении чувственности ради достижения “ничто”, но об отращении от сотворенных вещей и об оставлении себя ради обретения утраченного единства с Богом и достижения Царства Небесного.

Одним из центральных понятий, характеризующих отращение от сотворенных вещей и обращение к Богу в состоянии освобождения от тварности, “пустотности”, выступает у Экхарта понятие “отрешенности” (*abegescheidenheit*). К числу сочинений Экхарта относят трактат “Об отрешенности” (*Von abegescheidenheit*)⁸⁰. Понятие “отрешенность” (*abegescheidenheit*) происходит от глагола *abescheiden*, означающего “отделяться”,

“обособляться”, “уходить прочь”, “расставаться” (в том числе и “расставаться с жизнью”, то есть, умирать), “выделять”, “отделять” свой надел земли из общего участка. Используя понятие “отрешенность”, Экхарт имеет в виду не конкретный, хотя и широкий смысл глагола *abescheiden*, но метафорический смысл ситуации отрешенности. Речь идет об отрешенности духа, причем эту отрешенность духа можно понимать также и в практическом аспекте, как во времена Экхарта ее, по-видимому, чаще всего и понимали. В этом смысле призыв к “отрешенности” — это своеобразное увещание к уединенной отшельнической жизни; “отрешенная жизнь” — это прежде всего жизнь отшельника, результат ухода из мира. Это значение Экхарт также имеет в виду, однако он говорит не о физическом отшельничестве, но понимает и само отшельничество также исключительно в духовном смысле. Речь идет об “отшельничестве” в миру, среди других людей и мирских занятий. Таким образом, “отрешенность” у Экхарта — чисто духовное состояние.

Тем не менее аскетический смысловой контекст понятия “отрешенность” долгое время вынуждал самих мистиков и исследователей приписывать трактат “Об отрешенности” не Майстеру Экхарту, а знаменитому отшельнику Никлаусу фон Флюэ, жившему в Ранфте. Но такое приписывание требует трактовки понятия “отрешенность” в двух смыслах: в смысле духовной аскезы (отрешенности духа) и в смысле практической аскезы (отшельничества как изоляции от других людей). Содержание трактата, однако, совершенно не допускает в нем второго, практического смысла. Поэтому исследователи в конце концов пришли к выводу, что тематически и лексически трактат, скорее всего, принадлежит Экхарту (или, по крайней мере, автору, близкому его традиции, отрицавшей необходимость физического отшельничества)⁸¹.

Экхарт спрашивает, какая добродетель соединяет человека с Богом в наиподлиннейшем и наивернейшем смысле и позволяет беспрепятственно изливаться на человека божественной благодати, т.е. воспринимать Бога таким, каков Он есть по своей природе, а человека — таким, каким он является в Боге как Его наиточнейший образ и подобие? Иначе говоря, что приближает человека к Богу настолько, что непреодолимое различие между

человеком и Богом как бы снимается, перестает иметь смысл?⁸² Вопрос, таким образом, затрагивает решающий момент этической, аскетической и мистической жизни, в котором совпадает предъявляемое человеку Богом требование стремиться во всем к Богу и божественная благодать, позволяющая человеку постичь, кем является Бог по своей природе. Отрешенность в этом смысле — добродетель добродетелей. В то же время ее нельзя назвать добродетелью в собственном смысле, поскольку, говорит Экхарт, любая добродетель ориентируется на нечто тварное, тогда как отрешенность есть свобода от всех творений⁸³. Именно поэтому отрешенность — это *unum necessarium* (“единственно нужное” — Лк.10:42); ее олицетворением, как парадоксальным образом утверждает Экхарт, выступает не Мария, но Марфа⁸⁴.

Понятие отрешенности не лишено у Экхарта некоторой проблематичности в силу того, что трактуя отрешенность как вершину добродетелей, Экхарт оказывался в ситуации формального противоречия с евангельским пониманием любви, смирения и милосердия как высших христианских добродетелей. Это противоречие Экхарт решает следующим образом: если понимать любовь, смирение и милосердие как нечто, содержащее в себе момент ориентации человека на самого себя или на иную сотворенную вещь, т.е. если понимать любовь как стремление человеческого “я” соединиться с Богом, смирение — как тенденцию этого “я” поставить себя ниже остальных творений, а милосердие — как распространение заботы этого “я” на прочие творения, то в таком случае любовь, смирение и милосердие нельзя рассматривать в качестве подлинно христианских добродетелей, вводящих человеческое “я” в подлинную жизнь в Боге, так как человек при этом вовсе не отказывается от своего “я” ради Бога. Хотя бы даже и в малейшей степени “я” человека, его эгоизм остаются. Но если понимать все три добродетели совершенно иначе, т.е. любовь — как ожидание, готовность человека воспринять божественную благодать, любовь Бога к человеку, смирение — как отказ творения следовать своей воле и полное подчинение Божественной воле, а милосердие — как отказ от заботы о своем “я”, проявляющейся в том числе и в заботе о других, т.е. если рассматривать их как аспекты отрешенности, то в та-

ком случае все три добродетели будут действительно подлинными христианскими добродетелями. Любовь, смирение и милосердие даже в самых возвышенных своих проявлениях, замечает Экхарт, не лишены определенной доли эгоизма и вследствие этого могут быть источниками не только добродетели, но и порока. Таким образом, добродетелями они становятся лишь благодаря позиции отрешенности. Именно отрешенность делает любовь, смирение и милосердие высшими добродетелями. Так, в одной из проповедей он следующим образом рассуждает о милосердии: «Один учитель говорит: «Высочайшее действие Бога во всех творениях — это милосердие. Таинственнейшее и наискровенное, то, что Бог творит в ангелах Своих, проявляется в милосердии, а именно, в деле милосердия, каково оно есть в самом себе и в Боге. Бог действует всегда, и первейшее Его проявление — это милосердие. Не в том смысле, что Он прощает человеку грехи его, и не в том, что один человек поступает милосердно в отношении другого. Скорее, учитель хочет сказать следующее: высочайшее дело, творимое Богом — это милосердие. Другой учитель говорит: дело милосердия настолько соответствует божественной сущности, что хотя истина, богатство и божественность также обозначают Бога, милосердие говорит о Нем более, нежели все другие имена. Высшее дело Бога поэтому есть милосердие, и это означает, что Бог в акте милосердия перемещает человеческую душу в наивысшее и наисветлейшее, которое та способна воспринять — в некую широту, подобную бездонному морю. И там действует Бог как милосердие»⁸⁵. Учителя, на которых в данном случае ссылается Экхарт, — это Фома Аквинский и Григорий Великий. Образец милосердия, смирения и любви, соединенных с отрешенностью, Экхарт видит в Деве Марии и Иисусе Христе⁸⁶.

Соединение милосердия с отрешенностью имеет также и важную практическую сторону. Именно оно делает возможным в акте милосердия по отношению к грешнику не загрязнить свое сердце грехом. Отрешенность как оставление тварности и полнейшая ориентация на Бога не позволяет увлечься творениями, подчиниться им. Именно эта невозможность грешить в состоянии отрешенности уподобляет истинно отрешенного человека Богу. Такой человек в своей непоколебимой отрешенности подо-

бен горе, которая остается неподвижно стоять при сильных порывах ветра. Невозможность увлечься творениями приводит отрешенного человека к состоянию полнейшей простоты, и эта простота также есть выражение уподобления такого человека Богу. Богоподобие же означает, что такой человек беспрепятственно воспринимает божественную благодать. “Тебе следует знать: быть пустым означает для всех творений быть полным Бога. Быть же наполненным — это для всех творений означает быть лишенным Бога”⁸⁷.

Учение об отрешенности, как оно изложено в трактате “Об отрешенности”, не может не вызывать известные трудности в понимании страдания. Если страдание означает, что человек мнит за нечто творение, вызывающее его страдание, а отрешенность — это полное освобождение от всего тварного, то, таким образом, отрешенный человек не должен иметь никакого отношения к страданию⁸⁸. Означает ли это, что он не должен ни страдать, ни сочувствовать страдающему? Не упускает ли Экхарт из виду ту важность, какая в христианстве отводится страданию, в первую очередь Страстям Христовым, отходя тем самым от христианского понимания человеческих страданий и приближаясь к стоическому идеалу апатии? Однако в действительности Экхарт ставит страдание чрезвычайно высоко, оставаясь в этом отношении целиком в рамках христианского понимания важности страдания для духовной жизни человека⁸⁹. Подлинное страдание, полагает Экхарт, исходит не от творения, не от человека, но ниспосылается в качестве испытания Богом, т.е. имеет божественное происхождение и служит средством приобщения человека к божественной благодати. Образец такого страдания — Страсти Христовы, чрезмерно натуралистического понимания которых, идущего от мистики XII в. и широко распространившегося в начале XIV в., Экхарт старается избежать, понимая его потенциальную опасность для духа⁹⁰. Чисто духовное понимание страдания заставляет Экхарта сделать важный для него вывод о том, что отрешенность и страдание во все не противоречат друг другу, но, наоборот, подлинный смысл страдания открывается лишь в состоянии отрешенности, так как и отрешенность, и страдание приобщают человека к Богу, позволяя ему увидеть себя в Боге. Таким образом, страдание —

это лишь один из аспектов отрешенности. Смысл страдания — в отрешенности: “Быстрейшее животное, несущее вас к совершенству, — это страдание. Ибо никто не вкушает вечную сладость в той же большой мере, как те, кто испытал со Христом великую горечь. Ничто так не жжет, как страдание, но и нет ничего более сладостного, чем терпеть муки. Ничто не обезображивает плоть в глазах людей так, как страдание, и ничто не украшает душу в глазах Бога так, как перенесение страдания. Наипрочнейшая основа, на которой может покоиться совершенство, — это смирение. Ибо чья природа здесь ниже всех сгибается унижением, дух того воспаряет к высочайшей божественности, ибо любовь несет страдания, а страдание несет любовь”⁹¹.

Однако страдание сопровождается движениями души (страхом, жалостью, разочарованием), которые очень трудно согласовать с пониманием страдания в рамках учения об отрешенности. Если эти состояния естественно сопровождают любое страдание, то может ли страдание действительно быть отрешенным? Если отрешенность, со своей стороны, исключает подобные состояния, то будет ли тогда страдание, понимаемое как “отрешенное страдание”, подлинным страданием, приближающим к Богу? В трактате “Об отрешенности” Экхарт пытается разрешить эту проблему с помощью аналогии двери: хотя дверь, подобно душе человека со всеми ее чувствами и порывами, постоянно движется туда-сюда и, оставаясь дверью, служащей для входа и выхода, не может оставаться без движения, петли, на которых она висит, покуда дверь является дверью, всегда остаются неподвижными. Стоит им стать подвижными, т.е. оторваться от косяка, и дверь упадет, перестанет быть дверью. Так и отрешенный человек: хотя его душа и чувства могут постоянно двигаться в разных направлениях, внутренне по своей сущности он остается недвижим, так как находится в Боге. Именно это неподвижное, прочное пребывание в Боге делает его душу живой и подвижной.

Следует заметить, что данная аналогия основана на важнейшем для Экхарта антропологическом разделении на “внутреннего” и “внешнего” человека⁹². Но вместе с тем именно в отношении страдания данная антропологическая позиция представ-

ляется довольно противоречивой, особенно если с помощью нее пытаться интерпретировать Страсти Христовы: страдая, Христос как человек мучается, душа его страдает, тело испытывает невыносимую боль, чувства находятся в смятении, но как Бог Он остается в страданиях недвижим. Такое понимание Страстей Христовых, основанное на учении о двух природах Христа, таит в себе опасность древнего докетизма, усматривавшего непреодолимую пропасть между божественной и человеческой природами Иисуса Христа. Уже в ранней церкви антидокетическая полемика пришла к выводу о том, что искупительная жертва Христа на кресте может быть совершенной только в том случае, когда страдает, причем добровольно, не только Его человечность, но и Его божественность, т.е. Страсти Христовы — это подлинно личностный акт (и поэтому он не знает умаления и ущербности), деятельность неразделимого Лица Бога-Сына, в котором непосредственно проявляется деятельность всей божественной сущности⁹³. Экхарт, по-видимому, осознавал опасность докетизма. Так, в одной из своих проповедей он ясно формулирует эту проблему: “Были два рода учителей. Одни считали, что благой человек может внутренне оставаться неподвижным. В свою защиту они говорили много прекрасных слов. Другие же считали, что это не так. Они полагали, что благой человек вполне может быть внутренне подвижен, и этому же учит Св. Писание. Благой человек может быть внутренне подвижен, но это не сбивает его с пути. Господь наш Иисус Христос часто был подвержен разнообразным движениям души, как и Его святые. Однако никакие грехи не сбивали их при этом с пути истинного”⁹⁴. В этой же проповеди Экхарт находит еще один, более удачный образ того, как можно быть внутренне и внешне подвижным, т.е. испытывать различные душевные и телесные движения и в то же время находиться в состоянии полнейшей отрешенности. Представьте себе, говорит он, человека, который одной ногой стоит неподвижно на земле, а другой, словно циркулем, чертит круг. Он двигается и в то же время недвижим. Он стоит на месте и при этом совершает движение⁹⁵. Таким образом, и в этом вопросе Экхарту вполне удастся остаться в рамках своей концепции отрешенности, в частности, отрешенного понимания страдания и связанных с ним движений души,

и в то же время не впасть в докетизм в области христологии и понимания Страстей Христовых и в напоминающий стоическую или буддийскую позиции апатизм (в области антропологии и этики).

Тему различных движений души в состоянии отрешенности — связанных не только со страданием, но и с радостью, восторгом, наслаждением, стремлением и т.д. — Экхарт не раз затрагивает в своих проповедях. Так, в одной из них он характеризует как неверное мнение тех, кто полагает, что совершенный человек не должен испытывать ни горя, ни радости. Экхарт, демонстрируя завидный антропологический реализм, полагает, что это невозможно. Не было ни одного святого, которому были бы не свойственны разнообразные движения души. Смысл совершенства и святости, считает Экхарт, состоит в другом — в том, чтобы в великом страдании, равно как и в великой радости, не отделяться от Бога. И чем глубже страдание и чем огромнее радость, тем более ценен факт стремления человека к Богу и постоянство пребывания в Нем как результат такого стремления. У человека, достигшего совершенства в Боге, человечность с присущими ей телесными и душевными движениями не исчезает, но, наоборот, именно человечность и придает святости совершенного человека особую ценность⁶. Из этих рассуждений можно сделать вывод о том, что своего рода органом отрешенности, сферой ее реализации, осуществления является дух. Именно он подобен в человеке “недвижимому перводвигателю” и вследствие этого — Богу. Такой вывод приводит Экхарта к парадоксальному учению о несотворенной части души, об “искре” Божией в человеке.

Человек внешний и человек внутренний

Учение об отрешенности предполагает новое понимание человека, его природы и сущности. Для Экхарта ключевыми элементами его антропологических рассуждений становятся учения о “внутреннем” и “внешнем” человеке, об “искре Божией” в человеческой душе и о рождении Бога в душе человека.

Для того чтобы сделать рождение Бога в человеческой душе более понятным, Экхарт сперва определяет, что такое чело-

век. Следуя средневековой этимологии, в “Комментарии на Евангелие от Иоанна” он связывает слово *homo* (“человек”) с *humus* (“земля”) и *humilitas* (“смирение”). И поэтому чтобы достичь Бога человеку следует быть смиренным. «Смирение, — продолжает Экхарт, — это “небесная лестница, по которой нисходит Бог”, или Он приходит к человеку, а человек — к Нему, как о том говорит Августин в проповеди на Успение бл. Марии»⁹⁷.

В проповеди “О благородном человеке” Экхарт также обращается к этой этимологии для объяснения того, что совершенный человек — это прежде всего человек смиренный и одновременно человек благородный: «Человек, по свойству имени своего на латыни, в некотором роде обозначает того, кто низко склоняется перед Богом и избегает всего, что он есть и что есть его, и вверх взирает на Бога, а не на свое... Это полное и подлинное смирение. Также, когда говорят “человек”, то слово сие знаменует нечто, что приподнято над природой, над временем и над всем, что склонно ко времени и имеет вкус времени...»⁹⁸ Благородный человек “берет и производит все свое существо, житие и блаженство только из Бога, от Бога и в Боге”⁹⁹.

На основании приведенного фрагмента становится понятно, что концепцию рождения Бога в душе и представление о благородном человеке Экхарт связывает именно с помощью учения об отрешенности: благородный человек “избегает всего, что он есть и что есть его”. По сути дела, Экхарт излагает здесь квинт-эссенцию того, чему посвящены большинство его проповедей Страсбургского и Кельнского периодов.

И именно в данном случае со всей очевидностью проясняется, насколько близко и как именно обновленная латинская схоластика сближается в это время у Экхарта с его немецкоязычными проповедями и трактатами. Так, смысл второй части приведенного рассуждения о смирении и благородстве человека в проповеди “О благородном человеке”, где говорится о том, что воистину благородный человек превышает природу и пребывает вне времени, пространства и телесности, становится понятным лишь на основании второй части аналогичного рассуждения о *homo-humus-humilitas* в “Комментарии на Евангелие

от Иоанна”, структурированной в смысловом отношении схоластически более четко и подкрепленной необходимыми ссылками: «Во-вторых, человек является человеком на основании ума (*ab intellectu*) и рассудка (*ratione*). Интеллект же отделен от здесь и теперь и в соответствии со своим родом не имеет ни с чем ничего общего; он не смешан, отделен [от материи], как сказано в третьей книге “О душе”»¹⁰⁰. Экхарт перечисляет здесь все важные концептуальные элементы того доминиканского перипатетического интеллектуализма, которого он придерживался с самого начала и которому, как мы видим, оставался верен до конца своих дней. Это учение об интеллекте и о благородном человеке как существе, причастном такому Божественному интеллекту, и лежит, с философской точки зрения, в основании таких мистических компонентов немецких проповедей и трактатов Экхарта, как учение об отрешенности, об “искре Божией” и о рождении Бога в человеческой душе. Можно сказать, что в Страсбургский период эти важнейшие составляющие учения Экхарта оформились не просто теоретически, т.е. с опорой на схоластические конструкции, но и получили в его немецких сочинениях детально разработанное персонифицированное воплощение в виде фигуры “благородного человека”, мыслимой, как это постоянно подчеркивает Экхарт, лишь в единстве с Личностью Христа. Эта антропологически обоснованная персоналистичность, а не некая “мистическая теория” соединения с Богом, напоминающая в изложении некоторых интерпретаторов своего рода алхимическую “формулу”, и является важнейшим достижением мистики Экхарта, изложенной в его немецких сочинениях поздних периодов. Именно она и делает их такими живыми, жизненно важными для каждого человека. И именно она прославила имя Экхарта и его тексты.

Но фигура “благородного человека” создавалась Экхартом также с учетом духовного контекста Страсбурга. “Благородный человек” стал ответом на представление приверженцев секты “Свободного Духа” о “совершенном человеке” (*perfectus*). Такой “совершенный человек” сам становится Богом; он не нуждается в Божественной благодати, в искупительной Жертве Христа и в том, чтобы стать Сыном Божиим. Своей концепцией “благородного человека” Экхарт демонстрирует, что по-

добное представление о “совершенном человеке” не просто догматически еретично, потому что отрицает значение Жертвы Христа и божественной благодати, сотериологически некорректно, так как оставляет возможность спасения только за теми, кто самих себя по собственному произволу превращает в “избранных”, но и антропологически нереалистично и нелепо, требуя от человека того, что заведомо превышает его силы.

Таким образом, и вдали от университета, став по-преимуществу проповедником и духовным наставником, Экхарт не забывает о метафизических вопросах. Он открывает в них новые нюансы и излагает языком проповеди, в котором все большую значимость приобретает августиновская лексика. В итоге в немецких сочинениях Экхарта начинают вырисовываться контуры мистически окрашенной духовно-персоналистической онтологии, которая, в отличие от Августина, выстраивается не вокруг феномена обращения к Богу, но вокруг концепции отрешенности. Но функционально отрешенность у Экхарта играет такую же роль, что и обращение к Богу у Августина: она ведет человека от ничтожества (*minus esse*) к величию (*magis esse*). И чтобы сделать это решающее значение как можно более очевидным, Экхарт посвящает большинство своих немецких проповедей и трактатов Страсбургского и Кёльнского периодов образу совершенно отрешенного человека, который прежде всего является воистину смиренным и благородным человеком, обретающим полноту и совершенство своего существования единственно в Боге. Именно об этом он недвусмысленно говорит в проповеди 53, излагая свою проповедническую программу: “Когда я проповедую, то забочусь прежде всего о том, чтобы сказать об отрешенности и о том, что человек должен освободиться от самого себя и от всех вещей. Во-вторых, о том, что человек должен вновь преобразиться в простейшем Благе, которое есть Бог. В-третьих, о том, что следует осмыслить то великое благородство, которое Бог вложил в душу, благодаря которому человек чудесным образом приходит к Богу. В-четвертых, о лучезарности Божественной природы — какое сияние заключено в Божественной природе, это невыразимо. Бог — это Слово, невыразимое Слово”¹⁰¹.

“Внутренний” и “внешний” человек предстают в описании Экхарта двумя измерениями опыта, кардинально друг от друга отличающимися. “Внутренний” человек столь же далек от “внешнего”, как небо от земли¹⁰². Для “внешнего” человека “все творения имеют вкус творений”, т.е. вино имеет вкус вина, хлеб — хлеба, мясо — мяса и только, тогда как для “внутреннего” человека они имеют вкус не творений, но воспринимаются “как дар Божий”¹⁰³. Более того, в своей сокровенной глубине “внутренний” человек воспринимает творения не просто как дары Бога, но как нечто вечное (*als ie und iemer*)¹⁰⁴.

Схема “внутренний” человек — “внешний” человек служит прежде всего для описания взаимоотношений между человеческой душой и Богом. Однако по аналогии она выступает также и моделью для описания отношений между Богом и Божеством. Согласно Экхарту, сколь велика разница между “внутренним” человеком и “внешним” человеком, столь же и даже в еще большей степени велика разница между Божеством и Богом¹⁰⁵. Метафорически отношения между человеческой душой и Богом Экхарт описывает следующим образом: “Вот я беру сосуд с водой, кладу в него зеркало и ставлю под солнце. И солнце излучает свое светоносное сияние от своего диска и из глубин своих и никогда не затухает. Отражаемые зеркалом солнечные лучи являются в свете солнца самим солнцем, и все же зеркало остается при этом тем, что оно есть. Так же и Бог. Бог присутствует в душе Своей природой, Своим бытием, Своей божественностью, и все же Он — не душа. Отражаемые душой лучи божественности являются в Боге самим Богом, и все же душа остается при этом тем, что она есть”¹⁰⁶.

И все же решающую конститутивную роль разделение на “внутреннего” и “внешнего” человека играет в антропологических рассуждениях Экхарта. Данное разделение имеет давнюю традицию и восходит, по-видимому, к платонизму¹⁰⁷. Апостол Павел также придерживался этого разделения, которое превращается у него в неотъемлемую составную часть христианского мировоззрения¹⁰⁸. Именно благодаря этому разделению феномен христианской веры обретает у ап. Павла свою антропологическую убедительность и несомненность¹⁰⁹. Важно отметить, что антропологическая модель “внутренний” — “внешний” чело-

век в отличие от модели “душа” — “тело” отнюдь не подрывает характерное для христианской антропологии представление о единстве и целостности человека. Освященное именем ап. Павла, оно никогда не вызывало подозрений в дуализме, по-видимому, потому, что антропологическая структура “внешний” — “внутренний” человек является не дуалистическим принципом, а принципом интеграции человеческого существования как живой активности, концентрически образованной движением от “внешнего” человека к “внутреннему” человеку как ядру живой человеческой личности. Противопоставление Экхартом “внутреннего” и “внешнего” человека можно, конечно, понимать дуалистически¹¹⁰. Этот дуализм становится очевиден лишь в том случае, когда внутренний и внешний аспекты человеческого существования отождествляются с различными составными частями человека, например, разум и психическая активность человека — с “внутренним” человеком, а его телесность — с “внешним”. При первом взгляде кажется, что именно это у Экхарта и имеет место. Однако в действительности дефиниции Экхарта имеют более глубокий смысл, констатирующий проблему человеческой экзистенции не путем формулирования поверхностного дуализма тела и души, но посредством обнаружения дифференцированного динамического единства человеческого бытия как такового. О соотношении между “внутренним” и “внешним” человеком Экхарт говорит в одной из своих латинских проповедей (на слова “Евангелия от Луки”. 16:1 “*Homo quidam erat dives*” — “Один человек был богат”): «Различаются внешний и внутренний человек. Внешний человек — это ветхий, земной человек мира сего, стареющий “со дня на день” (2 Кор. 4:16). Его конец — смерть. Он нуждается в спасении и обучении из чувственного. О нем говорят слова Псалмов: “Всякий человек ложь” (115:2). Ибо то, что у него не от ума, то ложно. Внутренний же человек — это новый, небесный человек. В нем сияет Бог. И как истина — это путь Бога к внутреннему человеку, так любовь — это путь человека к Богу»¹¹¹.

Если отождествить “внешнего” человека с телесным, а “внутреннего” — с духовным, “небесным”, то оппозиция “внутренний” — “внешний” человек будет действительно дуалистической. Однако и в случае земного, телесного, “внешнего” челове-

ка, и в случае “небесного”, “внутреннего” человека речь идет об одном и том же человеке в его телесно-душевно-духовной целостности. “Внутренний” и “внешний” человек — это лишь две фундаментальные перспективы единой человеческой экзистенции. Продолжая свое рассуждение о “внутреннем” и “внешнем” человеке, Экхарт в той же самой проповеди говорит следующее: «Заметь, что хотя внутренний человек является вместе с внешним одновременно в одном и том же месте, они также далеки друг от друга, как высшее небо и центр земли... Заметь также, что согласно Августину “во внутреннем человеке обитает истина”¹¹², т.е. Бог, в природе Которого быть всегда и только внутри, в самой сокровенной глубине. И поскольку Бог, то и все, ибо Бог есть все. В-третьих, заметь, что внутренний человек никоим образом не существует ни во времени, ни в каком-либо месте, но целиком и полностью в вечности. Там рождается Бог, там Он слышим, там Он есть, там речет Он, там Он один существует... Там существует внутренний человек во всем своем величии, ибо он велик без величины»¹¹³.

Если конструкцию “внутренний” — “внешний” человек воспринимать как дуалистическую схему противопоставления материального и духовного, то в соединении с учением Экхарта о творении как о чистом Ничто¹¹⁴ формальный дуализм может превратиться в ригористический монизм: сотворенный внешний мир телесных объектов, в котором репрезентирует себя внешний человек, — это Ничто, в то время как внутренний мир становится всем, т.е. собственно и превращается в творение как таковое. Но в этом и кроется противоречивость приведенной трактовки Экхарта, так как “внутренний” человек является вечным, более того, это и есть сама вечность. Таким образом, находясь в русле указанной интерпретации почти неизбежен вывод о том, что Экхарт отождествляет творение и Творца. Ошибочная поверхностность, если не очевидная нелепость подобной трактовки как раз и указывает на то, что учение о “внутреннем” и “внешнем” человеке у Экхарта имеет совершенно другой смысл. Позитивным в этом учении Экхарта является не дуализм и неизбежно вытекающий из него ригоризм, а расширение сферы и повышение метафизической значимости внутреннего мира человека, непосредственно связывающего человека с Бо-

гом и открывающего человеку Бога. Экхарт остается здесь, несомненно, в традиции характерного для западной христианской мистики со времен Августина интровертизма¹¹⁵. Важным терминологическим и экзистенциальным образцом этой христианской интровертивной мистики оказался на Западе платонизм (неоплатонизм) с его учением о сокровеннейшей и богоподобной части человеческой души.

Искра Божия в душе человека

У Экхарта “внутренний” человек проявляет свою активность и непосредственно встречается с Богом в таинственном и невыразимом “основании души”, которое он описывает посредством целого ряда понятий, метафор и образов: “искра”, “глава”, “человек”, “вершина души”, “свет”, “образ” Божий, “сила”, “не-что”, “убор”, “замок”, “сущность”, “основание”, “макушка”, “высший ум”¹¹⁶. Описываемый с помощью этих понятий комплекс представлений об “основании души” опирается, по-видимому, на августиновскую концепцию *abditum mentis/cordis* (сокровенной части души/сердца) и одновременно на неоплатонически-томистское учение о *ratio superior* (высшем разуме)¹¹⁷.

Центральным из перечисленных выше определений является понятие “искры” Божией (*vüinkelîn*)¹¹⁸. Несмотря на весьма заманчивую и часто встречающуюся в литературе тенденцию понимать учение об “искре” Божией в человеческой душе как несомненно аутентичный элемент оригинальной мистики Экхарта, отличающей его среди других христианских мыслителей своего времени, экхартовская *vüinkelîn* генетически тесно связана с аристотелевско-томистской антропологией и психологией, в рамках которой душа понималась прежде всего как форма тела. Эта душа обладает низшими и высшими “силами” (способностями), или “частями”. К низшим относятся растительная и животная части души, а также чувственная способность; высшими силами души являются воля и разум. “Искра” Божия в душе (*vüinkelîn*) не является составной частью этой антрополого-психологической классификации, она не представляет собой “часть”, “орган”, “способность”, “орудие” души, не занимает в душе какого-либо “места”. Вместе с тем как глубочайшая и под-

линно духовная связь Бога и человека, как постоянное участие (*participatio*) человека в Боге, “искра” Божия — единственное, что придает классической аристотелевско-томистской антропологической структуре актуальный бытийственный смысл, не только не разрушая сущностное единство человека, но онтологически обосновывая его непосредственной причастностью человека бытию как таковому (Богу), выражая, таким образом, глубочайшую внутреннюю причастность человеческого бытия бытию божественному, принципиальную об-основа-нность (выраженную в термине “основание души”) человеческого бытия бытием Бога.

Понятие “искра” Божия отражает также одну из особенностей божественного бытия как такового, связанную с фактом фундаментального единства бытия Творца и творения. Именно в этом аспекте учения об “искре” Божией и “основании души” кроется возможное некорректное понимание экхартовской метафизики бытия как пантеизма и вульгарной мистики. Следует заметить, что стремление Экхарта развивать важные для него темы, к числу которых несомненно относится и учение об “искре” Божией, бескомпромиссно до их логического и тематического предела существенно осложняет исследователю задачу адекватной интерпретации экхартовской мысли. Понимая на основании своего учения об аналогии связь между “искрой” в душе человека и Богом унивокативно, Экхарт говорит о несотворенности “искры” Божией как ориентированной на Бога активности человеческой души (и, как активность, первичной по отношению к потенциалу сотворенности) и, следовательно, об известной несотворенности самой человеческой души в ее активности, обусловленной ее укорененным в Боге бытием. Но поскольку речь все же идет о человеческой душе, тварной по своему бытийственному статусу, “искра” Божия в ней, несомненно, является сотворенной. Парадоксальным образом “искра” Божия в человеческой душе является одновременно и божественной, и человеческой¹¹⁹. Именно такое богочеловеческое понимание “искры” Божией в человеческой душе Экхарт отстаивал на процессе как в Кёльне, так и в Авиньоне¹²⁰.

В концентрированном виде это учение об “искре” Божией Экхарт формулирует в одной из своих немецких проповедей:

«Искра, с готовностью воспринимающая Тело Господа нашего, всегда пребывает в божественном бытии. Бог дается душе всегда по-новому, в своем неизбывном становлении. Он не говорит “стало” или “становится”, но: существует всегда как новое и свежее, подобно беспрерывному становлению»¹²¹. И далее: “Просто, без какого-либо страдания, направлена она [“искра” Божия] на бытие Бога”¹²².

“Искра” Божия в человеческой душе — это место непосредственного восприятия Бога, т.е. место разворачивания сверхъестественного опыта, невыразимого в понятиях и словах, обозначающих объекты, данные естественному восприятию человека. Отсюда предельная метафоричность речи и апофатичность формулировок Экхарта в его рассуждениях об “искре”. Необходимость подобной метафоричности в теологических рассуждениях была обоснована еще Фомой Аквинским¹²³. В проповеди *“Intravit Jesus in quoddam castellum”*¹²⁴ Экхарт следующим образом говорит о смысле метафоричности в рассуждениях об “искре” Божией: “Я говорил, что в человеческом духе существует сила, которая является единственно свободной. Порой я говорил, что она — убор духа; порой я говорил, что она — свет духа; порой я говорил, что она — “искра”. Теперь же я говорю: она ни то, ни это; но она есть нечто, что возвышеннее того и этого, подобно тому, как небо выше земли. Потому и именую я ее теперь самым благородным образом из тех, какими я ее когда-либо называл. И все же насмехается она даже над столь благородным наименованием и потому является возвышенной. Она свободна от всех имен и проста пред всеми формами, совершенно независима и свободна, как независим и свободен Бог в Самом Себе. Она совершенно едина и проста, как един и прост Бог, так что внутри Него невозможно никакое различие. Эта самая сила, о которой я сказал, — в ней процветает и благоухает Бог со всею Своею божественностью и Дух в Боге. В этой самой силе рождает Отец своего Единородного Сына, и так истинно, как в Самом Себе, ибо Он действительно живет в этой силе. И Дух рождает с Отцом того же самого Единородного Сына и Самого Себя как того же самого Сына, и Он есть тот же самый Сын в этом свете. И Он есть истина. Если вы способны познать сердцем моим, то вам станет совер-

шенно понятно, что я говорю. Ибо это истинно, и сама Истина говорит это"¹²⁵.

Таким образом, “замок” в душе, “сила” души, “искра” Божия в душе — это метафоры. Сам же предмет, о котором идет речь, не имеет имени. Огромное число возможных наименований лишь подчеркивает эту безымянность. Развивая, таким образом, апофатическое богословие традиции Псевдо-Дионисия Ареопагита, Экхарт использует метод исключения одних образов посредством других образов. Впоследствии этот метод стал ведущим у ученика Экхарта — Генриха Сузо, относившего к числу характеризующих Бога образов и имен также и богословские и философские понятия¹²⁶. Апофатичность непосредственно указывает на божественность “искры” Божией в душе человека, так как эту “искру”, равно как и Бога, невозможно адекватно помыслить, познать и назвать. Осуществляя единство человека с Богом, “искра” Божия обеспечивает в душе человека божественное присутствие, разумеется, в его христианской тринитарной активности. Таким образом, “искра” — это не только место, где человек как творение становится собственно творением, обретая собственное бытие, но также и место, где вечно осуществляется рождение Отцом Сына, происходит *incarnatio continua*. Именно через это рождение Сына, через осуществляемое в душе человека Сыновство и происходит соединение человека с Богом. Таким образом, “искра” обеспечивает не только единство бытия человеческой тварности, но и утверждает в этом единстве человеческое богоподобие, выступая, если использовать термин Прокла, в подлинном смысле как “Единое в душе” (*unit in anima*)¹²⁷, которое, однако, у христианского мыслителя, в отличие от языческого неоплатоника, перестает функционировать органицистско-механически, но является божественным даром.

Праведный и праведность: о сущности единства с Богом

В немецких проповедях Страсбургского периода Экхарт, повторяя мысли “Комментария на Евангелие от Иоанна”, неоднократно обращается к фигуре “праведного человека”. “Пра-

ведный человек един с Богом”, — утверждает он в одном месте¹²⁸. Экхарт сам говорит, что он пользуется в данном случае конструкциями своих латинских сочинений: “Поэтому я говорил в Париже, что в праведном человеке исполняется то, о чем говорили Св. Писание и пророки”¹²⁹. В другом месте он почти дословно цитирует слова своего латинского комментария: “Таков праведный человек, сообразованный с праведностью и преобразованный в ней. Праведный живет в Боге, и Бог — в нем, ибо Бог рождается в праведном, а праведный — в Боге. Ибо каждую добродетелью праведного Бог рождается, каждой добродетелью праведного доставляет Он радость. И не только каждой добродетелью, но и каждым деянием праведного, каким бы малым оно ни было... Пребывающий в праведности пребывает в Боге и есть Бог”¹³⁰. Однако в этом повторении акценты расставляются уже по-иному. Слова Экхарта звучат более категорично и провокационно: “Пребывающий в праведности пребывает в Боге и *есть Бог*”. Итак, это утверждение означает, что праведный становится Богом?

Ответ на этот вопрос можно обнаружить в других проповедях Экхарта того же периода, отсылающих к концепции “божественного человека” “Комментария на Евангелие от Иоанна”. Так, в проповеди 52, рассуждая о блаженствах и обращаясь к бедности как истинно блаженному состоянию, Экхарт говорит, что человек, достигающий полнейшей бедности, “ничего не желает, ничего не знает и ничего не имеет”¹³¹, он становится совершенно отрешенным и единым с Богом. Таким образом, внешняя провокационность тезиса, что “праведный есть Бог”, напоминающая утверждения последователей секты “Свободного Духа”, снимается его непосредственной связью с концепцией отрешенности, в рамках которой “отрешенный человек”, “праведный человек”, “благородный человек”, “божественный человек”, “человек, пребывающий в Боге и являющийся Богом”, выступают как синонимы.

Этим же концептуальным рядом объясняются и другие резкие и не менее провокационные пассажи некоторых проповедей Экхарта. Так, в одной проповеди он утверждает следующее: “Когда я находился в своей первой причине, то у меня не было никакого Бога, и я был причиной самого себя; я ничего не желал

и ни к чему не стремился, ибо был чистым бытием и знал само-го себя в наслаждении истиной”¹³². Эта цитата, какие бы ерети-ческие ассоциации она ни вызывала, является явной параллелью и рассуждений Экхарта времен “Речей о различении” об “иметь или быть”, и, более непосредственно, соответствующего места в проповеди “О благородном человеке”, где Экхарт говорит о том, что человек, пребывающий в Боге и соединившийся с Ним, “не имеет” Бога и “не имеет” даже мыслей о том, что он “имеет” Бога, потому что всякое обладание, всякое “иметь” как “иметь для себя” означало бы в данном случае отделиться от Бога. С философской же точки зрения, в данном случае речь идет не о чем ином, как об одном из наиболее важных следствий учения Экхарта о бытии.

Можно предположить, что прибегая в Страсбургский и Кёльнский периоды в своих немецких проповедях к языку, на-поминающему язык бегинок и бегардов, Экхарт преследовал, с одной стороны, пастырско-проповедническую задачу быть близким своей аудитории и отвечать на ее духовные запросы, а, с другой стороны, полемические цели опровержения ерети-ческих учений путем нахождения возможности вполне орто-доксального истолкования того позитивного, хотя и не всегда корректно осознаваемого и описываемого религиозного опы-та, который находил Экхарт в народной религиозности. Пре-жде всего, этот диалог с народной религиозностью велся в рамках христологической темы Сыновства и рождения Бога в душе.

Полемический выпад против бегардов, акцентировавших свое внимание на тех или иных способах достижения Бога, представлявшихся им правильными, содержится в пропове-ди 5а: “Есть люди, пробующие достичь Бога лишь одним путем погружения в самих себя, другие же пути они отвергают... Но это совершенно неверно... Они приобщаются лишь к способу, но не к Богу. Те же, кто желает испробовать разные способы, откладывают приобщение к Богу”¹³³. О том, что вопрос едине-ния с Богом вовсе не сводится к вопросам о методе и точном оп-ределении природы такого единения, постигаемой человеком в каком-либо специфическом переживании, Экхарт также гово-рит в проповеди 37, объясняя, что означает “рождение Бога в

душе”: “Это рождение происходит не раз в год, не раз в месяц и не раз в день, но всегда, т.е. вне времени, там, где нет ни здесь, ни теперь, ни природы, ни мысли”¹³⁴.

В проповеди 29 Экхарт критикует призыв бегардов к абсолютной свободе: «Некоторые люди говорят: “Имей я Бога и Божественную любовь, то я бы смог делать все, что хочу”. Эти люди неверно понимают Слово [Божие]. Покуда ты можешь делать нечто противное Богу и заповедям Его, у тебя нет Божественной любви, хотя ты и можешь обманывать мир, будто она у тебя есть. Человеку, стоящему в воле Бога и любви Бога, доставляет удовольствие делать все то, что угодно Богу, и отказываться от всего того, что Богу противно. Также для него невозможно пренебрегать чем-либо из того, что желает сделать Бог, равно как и делать что-либо противное Богу»¹³⁵. Экхарт подчеркивает, что бегарды, призывая к ничем не ограниченной свободе, путают слепой и разрушительный произвол с подлинно свободной волей, главным признаком которой является ее полное согласование с волей Бога.

Против взглядов последователей секты “Свободного Духа”, считавших дела неважными для спасения, а для “совершенных” — просто бессмысленными, Экхарт использует знаменитое евангельское сопоставление Марии и Марфы (Лк. 10:38—42), радикально его переосмысливая. Он ставит деятельную Марфу выше Марии, превозносившейся средневековой христианской мистикой как олицетворение созерцательной веры, воплощение созерцательной жизни, ценившейся, согласно распространенному в то время представлению, восходящему к античности и подкрепленного интерпретациями Аристотеля, выше жизни практической. Экхарт говорит об этом следующее: Марфа находится “при [сотворенных] вещах, но не в вещах; она отделена от них, и они отделены от нее”¹³⁶. Иначе говоря, Марфа становится для Экхарта олицетворением его идеала отрешенного человека. И поскольку этот идеал основан на концепции интеллекта, то, с философской точки зрения, Экхарт намекает здесь на возможность новой интерпретации Аристотеля, у которого разделение на практическое и теоретическое относится к сфере знания, т.е. может пониматься как разделение внутри ума; отсюда следует, что отождествление теоретическо-

го с умом как таковым, а практического — с внешними проявлениями ума, гносеологически непродуктивно, хотя этически и удобно. Исторически, наделяя практическую деятельность столь большой ценностью в глазах Бога, Экхарт, сам того не желая, выступил в данном пункте своеобразным провозвестником трудовой морали раннего Нового времени, хотя и с позиций, прямо противоположных лютеровскому учению о бесполезности дел для спасения¹³⁷. Однако в контексте более конкретной исторической ситуации понять эту оригинальность Экхарта можно, лишь принимая во внимание, что в некоторых группах секты “Свободного Духа” “совершенных” ассоциировали с Марией, называя всех остальных “Марфой”¹³⁸. И действительно, в конце этой проповеди мыслитель проговаривается о своем адресате: “Ныне желают некоторые зайти так далеко, чтобы освободить себя от дел. Я говорю: этого не должно быть”¹³⁹.

В немецких проповедях получает свое развитие и тема “образа Божия”. Подробно развитая в проповеди “О благородном человеке”, в других проповедях она, как это в целом характерно для Экхарта, приобретает новые акценты, зачастую звучащие довольно радикально. Причем, чем более краткой является ссылка, чем менее подробно объясняет свои слова Экхарт, как бы молчаливо отсылая слушателей к другим своим (и не только своим) сочинениям, о которых аудитория зачастую не имела ни малейшего представления, а порой и просто не была способна прочитать (если это были латинские схоластические тексты), тем радикальнее выглядят его высказывания. Так, в одной из проповедей он говорит о нераздельности Бога и “образа Божия”, понимая под “образом” “несотворенное и нетворимое” в человеческой душе: “Бог непосредственно присутствует в образе, и образ непосредственно существует в Боге... Это естественный образ Божий, благодаря которому Бог естественным образом запечатлен во всех душах. Чем-либо более наделить я теперь образ не в состоянии, а если бы и мог, то это был бы уже сам Бог”¹⁴⁰.

“Книга Божественного утешения”. “О благородном человеке”

В рукописной традиции “Книга Божественного утешения” образует вместе с небольшой проповедью “О благородном человеке” так называемую “*Liber benedictus*”. Это название происходит от латинского эпиграфа к “Книге Божественного утешения”: “*Benedictus deus et pater domini nostri Jesu Christi etc.*”. (“Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа”, 2.Кор.1:3). Название “*Liber benedictus deus*” фигурирует уже в актах процесса над Экхартом, где данное произведение было прежде других отнесено обвинителями к числу еретических и, видимо, во многом и спровоцировало процесс. Именно из него инквизиторы заимствовали многие положения статей папской буллы, осудившей Экхарта.

“Книга Божественного утешения” и проповедь “О благородном человеке” были написаны Экхартом для Агнессы Венгерской (1281—1364), супруги скончавшегося в 1301 году венгерского короля Андреаса III. Агнесса была дочерью короля Альбрехта I Габсбурга и королевы Елизаветы. Поводом для создания “*Liber benedictus*” стало печальное для обеих женщин событие — смерть Альбрехта I, убитого 1 мая 1308 г. своим племянником герцогом Иоанном Швабским у слияния рек Ройс и Аре (у местечка Кёнигсфельден в современном швейцарском кантоне Аргау). Неподалеку от того места, где был убит Альбрехт I, Елизавета и Агнесса основали двойной францисканский монастырь, образованный мужской (собственно францисканской) и женской (клариссы) половинами. Церковь монастыря стала также местом захоронения представителей рода Габсбургов. После кончины Елизаветы в 1313 г. Агнесса вплоть до самой смерти уединенно жила в специально построенном для нее доме при монастыре, не принимая на себя монашеских обетов, но в то же время проводя все свое время в молитве, посте и заботе о бедных и больных. По свидетельству современников, восхищенных этой незаурядной женщиной, Агнесса разумом превосходила многих мужчин, а кротостью и смирением была подобна ангелу. Император Карл IV называл ее “второй Есфирью”.

Хотя адресат "*Liber benedictus*" хорошо известен, невозможно точно сказать, где именно была написана эта книга — в Страсбурге или в каком-либо другом городе на Верхнем Рейне; также не известно, читал ли Экхарт проповедь "О благородном человеке" в Кёнигсфельдене¹⁴¹, Тёссе¹⁴² или Страсбурге, если, конечно, она вообще когда-либо произносилась им устно. Цель "Книги Божественного утешения" — утешить Агнессу в ее горе и печали. Само название произведения свидетельствует об этом. Но, как следует из текста, это лишь благородный повод, задающий тему сочинения, но далеко не исчерпывающий ее содержание. Поскольку имя Агнессы как непосредственного и единственного адресата сочинения не указано, то можно, скорее всего, говорить о том, что Экхарт лишь посвятил эти сочинения Агнессе. Возможно, она лично обратилась к нему как к выдающемуся ученому и проповеднику своего времени (как иначе объяснить, что она, столь тесно связанная с францисканцами, обратилась к доминиканцу?) с просьбой прислать ей сочинение для утешения; возможно, инициатива посвятить сочинения вдовствующей королеве исходила вовсе не от Агнессы, но от епископов Страсбурга или Констанца, преследовавших этим жестом собственные цели. Но подробности этой истории точно не известны. Как Агнесса получила "Книгу Божественного утешения", и почему вскоре после создания этого сочинения оно получило столь широкое распространение? Нельзя даже достоверно сказать, перед кем читал Экхарт свою проповедь "О благородном человеке": перед Агнессой и ее окружением, перед всеми клариссами и францисканцами в монастыре Кёнигсфельдена, а, может быть, и в доминиканском женском монастыре Тёсс под Винтертуром, расположенном, кстати, недалеко от Кёнигсфельдена, проповеди в котором и посещения которого, в отличие от францисканского монастыря, входили в число прямых обязанностей Экхарта.

Точная дата создания "*Liber benedictus*" неизвестна. Исходя из связанного с Агнессой как вероятным адресатом этого сочинения биографического контекста, обычно называют промежуток времени между 1308 и 1313/14 гг. Содержательно же "Книга Божественного утешения" и проповедь "О благородном человеке" вряд ли могли быть написаны ранее второго париж-

ского магистериума Экхарта (1311—1313 гг.), так как в них излагается своего рода немецкий вариант теологии, представленной в латинском “*Opus tripartitum*”, прежде всего подробно развиваются учения об аналогии и унивокации.

Примечательно, что в “Книге Божественного утешения” теология Страстей Христовых играет крайне незначительную роль и занимает не центральное, но подчиненное рассуждениям Экхарта место, что удивительно, во-первых, в сравнении с текстами других авторов XIII—XIV вв., написанных в жанре “утешения”, и, во-вторых, на фоне того решающего для формирования специфически немецкой теологии Страстей Христовых значения, какое приписала Экхарту позднейшая традиция немецкой мистики.

Тематически “Книгу Божественного утешения” сам Экхарт разделяет на три части:

1) “В первой содержится некоторая истина (*etliche wârheit*), из которой можно почерпнуть то, что легко и совершенно может и должно утешить человека во всех его страданиях”;

2) вторую часть образуют “тридцать примеров и поучений, содержащих совершенное и полное утешение”;

3) третью часть составляют “образцы (*bilde*) добрых дел и речений, совершенных и произнесенных претерпевавшими страдания мудрецами”.

Наибольший теоретический интерес представляет первая часть “Книги Божественного утешения”. В ней Экхарт по-новому излагает свое основанное на теории унивокации учение о единстве Бога и тварного мира, которое он рассматривает в качестве подлинной основы всякого утешения. В этой теоретической части он следует метафизике “Трехчастного труда” не только концептуально, но также и формально, начиная ее уместными не столько для книги утешения, сколько для схоластического трактата словами “прежде всего надлежит знать” (*von dem êrsten sol man wizzen*). Экхарт сразу дает понять, что ища основу утешения, истинного всегда и для всех, т.е. решая по сути один из аспектов вопроса об истине как таковой, он будет с самого начала рассматривать исключительно общие понятия в их предельно универсальном смысле. Любопытно, что стремясь утешить, он обращается именно к истине, а не исходит из

любви одной человеческой личности, утешающей, к другой, требующей утешения. Его подход может поэтому показаться парадоксально неадекватным конкретной ситуации и потому крайне непрактичным, что тут же вызывает подозрения в холодности и душевной черствости схоласта, взявшегося за дело не так, как следовало бы, словно бы забывшего, что в таком деле, как утешение, не интеллект, но простое тепло человеческого участия лучше и действеннее всего. В самом ли деле Экхарт не догадывается о таких простых вещах, или критерий правильного понимания его рассуждений следует искать в чем-то другом?

Очевидно, что Экхарт и в данном случае придерживается характерного для него и для доминиканской школы в целом приоритета интеллекта над волей, а истины — над любовью. Но насколько оправданно следовать этому общему принципу в ситуации утешения? Действенность любого утешения основана, с одной стороны, на истинности слов и действий утешающего, а, с другой, на способности утешаемого настроиться на утешение, иначе говоря, утешить самого себя. По-видимому, задаваясь вопросом о действенности всякого утешения в смысле истинности позиции утешающего, в которой все его слова и действия, какими бы разнообразными они не были в зависимости от ситуации, окажутся истинными и, следовательно, действенными, Экхарт в самом деле не мог исходить не из чего-либо другого, как из общих понятий и дефиниций, истинный смысл которых ему и надлежит прежде всего определить. А так как в конечном счете полный и окончательный успех утешения зависит от позиции утешаемого, от его готовности быть утешанным, то Экхарт не может не задаться вопросом о том, что же превращает такую готовность из потенциальной в актуальную? Какая актуальность способна всегда актуально утешать, актуализовывать и способность утешающего утешать, и готовность утешаемого утешиться? Ясно, что никакой человек, утешающий другого, не может быть такой актуальностью. Ею является только Бог. Именно поэтому Он — Источник и Основа всякого утешения. Проблема истинного утешения оказывается поэтому вовсе не психологической и антропологической, но онтологической и метафизической проблемой.

Тема “благородного человека”, сквозной нитью пронизывающая “*Liber benedictus*”, была широко распространена в еретических кругах на Верхнем Рейне, особенно в Страсбурге¹⁴³. Экхарт использует ее не только для развития собственного учения, но и для ответа на центральный вопрос, волновавший эти круги — вопрос об обожении. Благородный человек — это не человек, достигший божественного совершенства благодаря одним собственным усилиям. Это человек, живущий совершенно в Боге. Но Экхарт подводит читателя к такому пониманию благородного человека не сразу. Вначале он, комментируя слова Евангелия от Луки (19:12), определяет тему как нечто общезначимое: “В этих словах Господь учит нас, сколь благородным по своей природе сотворен человек и сколь Божественно то, к чему он по благодати может прийти, а также как человеку к этому надо идти”¹⁴⁴. Внешне нейтральная, создающая ощущение общезначимости тональность этих трех программных пунктов, в способе самого вычленения которых заметно сказывается схоластическая комментаторская методика, отчетливо заострена у Экхарта против основных положений ереси “Свободного Духа”. Во-первых, подчеркивая благородство природы человека, Экхарт дает понять, что такое благородство субстанциально присуще каждому человеку, а не только “совершенным”, как учили последователи ереси “Свободного Духа”. Во-вторых, определяется решающая роль Божественной благодати в приближении к Богу, необходимость которой для “совершенных” в учении приверженцев “Свободного Духа” отрицалась. В-третьих, в зависимости от того, как понимаются и принимаются первые два пункта, ключевое значение получает метод движения к Богу. Экхарт подчеркивает, что не сам человек обожествляет себя, но он становится Сыном Божиим благодаря Богу-Сыну, обращаясь к Богу и живя Им и в Нем.

Разъясняя этот метод движения к Богу, Экхарт следует семи степеням восхождения Августина¹⁴⁵, а также теории “образа Божия” Оригена¹⁴⁶. Правда, от семи степеней восхождения Августина у Экхарта остается только шесть. Седьмую степень он не считает отдельной степенью, так как “там — вечный покой и блаженство, ведь завершение сокровенного человека и нового человека есть вечная жизнь”¹⁴⁷. Сравнение степеней восхожде-

ния у Экхарта и Августина схематично выглядит следующим образом:

Августин	Экхарт
<ol style="list-style-type: none"> 1. Подражание образам выдающихся людей 2. Оставление образов и опора на высший и неизменный Божественный закон. 3. Добродетельная жизнь без всякого внешнего принуждения 4. Спокойное перенесение всех напастей, бурь и треволнений этого мира 5. Спокойное и мирное пребывание в богатстве и преизбытке неизреченной Мудрости 6. Переход из временной жизни в совершенную и вечную 7. Вечный покой и блаженство 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Жизнь по подобию людей благих и святых. 2. Взирание не только на внешние образы, но обращение к Божественной мудрости 3. Добродетельная жизнь без страха; невозможность грешить. Невозможность совершения чего-либо противного Богу из-за полнейшей любви к Нему 4. Добровольное и радостное перенесение искушений, испытаний, горя 5. Умиротворение в себе; спокойное пребывание в богатстве и преизбытке неизреченной Мудрости 6. Развоплощение и перевоплощение вечностью Бога, совершенное забвение преходящей и временной жизни, преображение в Божественный образ; человек становится Сыном Божиим —

Схему семи степеней Августина Майстер Экхарт, очевидно, противопоставляет трем ступеням, о которых учили последователи секты “Свободного Духа”: *incipientes* (“начинающие”), *proficientes* (“продвинутые”), *perfecti* (“совершенные”). Прежде всего велика разница в понимании высшей ступени. Согласно Экхарту, это прежде всего развоплощение и перевоплощение Богом, преображение в Божественный образ. Иначе говоря, активная роль, в отличие от “совершенных” в секте “Свободного Духа”, обожествляющих самих себя и не нуждающихся в Боге, принадлежит Богу; человеческая активность, целиком направленная на Бога, сливается с активностью Бога — в полном соот-

ветствии с классической схемой Аристотеля, “в акте они неразличимы”. Развоплощаясь от своего образа, привязанного к земным вещам, человек воспринимает образ Божий и преображается Им в Боге, становясь Сыном Божиим.

Как можно заметить, интерпретируя семь ступеней Августина, Экхарт усиливает на низших ступенях восхождения такие характерные “августиновские” элементы, как важность воли для добродетельной жизни, обращение к “внутреннему человеку” и решающую роль любви к Богу. На высших ступенях, напротив, в полной мере сказывается интеллектуализм Экхарта с его положением о приоритете интеллекта над волей и представлением о Вечной Премудрости. К тому же не совсем понятно само это обращение к семи ступеням Августина. Учение Экхарта об отрешенности и о “внутреннем человеке”, от которого он никогда не отказывался, никаких посредующих ступеней при движении души к Богу не предполагало. Остается предположить, что Экхарт обращается в данном случае к Августину не столько из концептуальных, сколько из полемических соображений. Объектом же его критики является, с одной стороны, вульгарный волюнтаризм приверженцев секты “Свободного Духа”, говоривших о возможности обожения посредством одной лишь человеческой воли, с другой стороны, утонченный волюнтаризм францисканского богословия, учившего о приоритете любви и воли над интеллектом. Таким образом, Экхарт стремится защитить “своего” Августина, которым он дорожил и которого ценил, от августинизма своих оппонентов. Как доминиканский богослов, приверженец перипатетизма Фомы Аквинского и Альберта Великого, Экхарт отнюдь не становится на позиции августинизма; он лишь ведет дискуссию, аргументируя *ad fontes* и используя свой изощренный герменевтический арсенал для того, чтобы перетянуть на свою сторону такого авторитета, как Августин. Вместе с тем как проповедник, духовный наставник и церковный функционер Экхарт понимает важность августиновской мысли и августиновского языка и силу их воздействия на сердца верующих. И он делает все для того, чтобы сделать эту мысль и этот язык также и своим, не только ни на йоту не отказавшись от своих концепций, но и по возможности раскритиковав при помощи Августина августинизм своих оппонентов.

Чтобы лучше понять, о чем именно идет речь, сравним с приведенной схемой семи ступеней Августина и ее интерпретацией Экхартом в проповеди “О благородном человеке” схему францисканского богослова Давида Аугсбургского, изложенную им в сочинении “Семь ступеней молитвы”. В этом немецком трактате Давид Аугсбургский говорит о соединении человеческой души с Богом: “Человеческий дух становится с Богом одним духом” (“*menschen geist mit gotte ein geist werde*”)¹⁴⁸. Любопытно, что он использует для описания опыта соединения с Богом почти те же самые слова, что позднее использовал Экхарт. Но Давид Аугсбургский опирался в своей доктрине на совершенно иные источники, чем Экхарт, а именно, на концепцию восхождения души к Богу Бонавентуры, согласно которому это восхождение может осуществляться лишь постепенно, от одной ступени к другой, более высокой, так как душа человека не может сразу воспринять Божественный Дух. Отсюда и те “семь ступеней молитвы”, о которых пишет Давид в своем трактате. То, что речь в данном случае идет именно о Св. Духе, также является отличительной особенностью францисканской мистики: приближение души, возлюбившей Христа, к Богу, означает ее одухотворение в Божественной Любви, которой и является Св. Дух как исходящий и от Отца, и от Сына (своеобразная спиритуалистская трактовка католического *filioque*). Давид Аугсбургский пишет: “...В молитве мы снова приближаемся к познанию Бога, к уподоблению Ему, к восприятию Его любви, которую мы утратили с грехом, и к вечной жизни, заключающейся в совершенном познании Бога, Отца, Сына и любви их обоих, Святого Духа” (“*...in deme gebette werden wir fürderlicher wider braht ze der erkantnisse gottis unde siner gelichnuste unde ze der enphindunge siner minne, die wir mit den sünden verloren heten, und zû dem ewigen leben, daz da stat an gottis vollebrahter erkantnisse, des vattir und des sunis und ir beider minne, des heiligen geistis*”)¹⁴⁹.

Экхарт же, следуя традиции проникнутой перипатетизмом доминиканской школы богословия (Альберт Великий, Фома Аквинский, Дитрих Фрайбергский), а не трактовке Бонавентуры, и обращаясь к Августину непосредственно, отождествляет Бога с активным умом, не знающим различий в своей

природе, и поэтому он говорит о соединении души с Богом в целом, не акцентируя внимание на различиях и специфических функциях Лиц Св. Троицы в этом процессе (что ему впоследствии вменили в вину как отрицание Св. Троицы вообще); понятия Божественный Ум и Дух являются для него синонимами. Поэтому соединение человеческой души с Богом — с онтологической и метафизической точек зрения, но не с этической, в чем его несправедливо обвиняли противники — в целом не знает у Экхарта степеней и осуществляется сразу, так как не имеющий различий в своей природе всегда активный Божественный интеллект активен всегда, и поэтому бессмысленно говорить о том, что человеку следует к нему стремиться или восходить как к чему-то, что он в данный момент не имеет. Согласно Экхарту, этот ум является, в конечном счете, источником любых актов, в том числе — актов любви и веры, рассматривавшихся францисканцами как независимые от интеллекта и более значимые для приближения к Богу, чем интеллект. Впрочем, Экхарт также много говорит о любви к Богу и о подражании Христу. Обе мистические концепции соединения души с Богом — францисканская и доминиканская — основаны на концепции любви к Христу как пути, ведущему к спасению. Но если в первом случае любовь к Христу понимается как волевой акт, то во втором она трактуется как состояние человеческого интеллекта. Обе позиции апеллируют к Августину. Однако собственно августинизм сохраняется у Экхарта лишь в этическом и психологическом смыслах, тогда как его метафизическое содержание под влиянием доминиканского перипатетизма полностью трансформируется.

Говоря о “благородстве” человека, Экхарт за исходную точку берет не акт творения человека “по образу и подобию”, но “сокровенного человека”, “в котором вдавлен и посеян ... образ Божий”¹⁵⁰. Остается лишь освободить этот образ, очистить его от нароста и ржавчины; иначе говоря, человек должен ликвидировать между собой и Богом всякое опосредование, чтобы между ним и Богом не было никакой преграды. Эти слова подтверждают, что Экхарт остается и здесь верным своей метафизике мгновенного и непосредственного “внутреннего” обращения отрешенного человека. Одновременно он придает августиновской

конструкции новый смысл, показывая, что между ней и его мгновенным непосредственным постижением Бога нет принципиальной разницы: семь ступеней Августина следует понимать не как этапы “восхождения” в рамках некой пространственной аналогии внешнего движения, но как последовательное снятие каких-либо барьеров между человеком, под которым понимается “внутренний человек”, и Богом. “Будь Единым, дабы тебе обрести Бога!” — суммирует Экхарт¹⁵¹.

Для объяснения и подтверждения правильности своей являющейся продуктом доминиканского перипатетического интеллектуализма концепции ликвидации посредующих звеньев между человеком и Богом для жизни с Богом и в Боге, при которой человек не утрачивает, но, напротив, обретает свою подлинную сущность, Экхарт снова обращается к Августину, а именно, к его различию “утреннего” и “вечернего” познания¹⁵². Познание творения в нем самом — это “вечернее” познание; когда же творение познают в Боге, то это “утреннее” познание. В последнем случае “творение видят в Едином, каковое есть Бог, без всяких различий”¹⁵³. Это отсутствие различий Экхарт считает важнейшим признаком единства человеческой души с Богом. Развивая во второй части проповеди “О благородном человеке” свою перипатетическую модель бытия человека до конца, мыслитель подчеркивает, что важнейшим признаком единства души с Богом в состоянии блаженного видения является отсутствие какой-либо активности этой души, отличной от простого пребывания в Божественной актуальности. Прежде всего и по преимуществу речь идет о такой чистой активности человеческой души, как знание и понимание: если человек осознает, что он созерцает Бога, то он удаляется от Бога. Подлинно благородный человек “берет и производит все свое существо, жизнь и блаженство просто от Бога, с Богом и в Боге, а не от познания, созерцания и почитания Бога и т.п.”¹⁵⁴.

В целом в проповеди “О благородном человеке” Экхарт остается верным как своему комментаторскому методу, так и своей метафизике человеческого и божественного бытия, выработанной в “*Opus tripartitum*”. Он не комментирует каждую ступень подробно, но выделяет лишь отдельные темы, представляющие для него интерес, и разбирает их с позиции собственного

учения, вовсе не заботясь об аутентичном прочтении оригинала. Кроме того, в самом изложении ступеней уже присутствует интерпретация. Как и в латинском труде, такой метод обращения с авторитетом служит в конечном счете не только развитию и углублению собственного богословского учения Экхарта, но и обоснованию его правильности путем демонстрации его совпадения с позицией авторитетов, равно как и критике оппонентов.

Процесс

Инквизиционные процессы против богословов, не исключая самых известных и авторитетных, были в эпоху Средневековья не редкостью. Например, в то же самое время, что и процесс против Экхарта (1326—1329 гг.), состоялся процесс против Уильяма Оккама (1324—1328 гг.). И, тем не менее, обвинение Экхарта в ереси представляется событием уникальным и беспрецедентным, так как это единственный случай, когда разбирательство завершилось, хотя и после смерти ответчика, обвинительным приговором и последовавшей за ним папской буллой *"In agro dominico"* от 27 марта 1329 г. Еретиками обычно объявлялись менее образованные и менее высокопоставленные в церковной иерархии лица, которые — чаще всего неосознанно либо, наоборот, вполне сознательно — действительно были еретиками. Экхарт же еретиком не был. Он никогда не выступал против церкви и ее учения. Как правило, в подобного рода обвинениях в ереси, шлейф которых волочился за каждым сколько-нибудь известным богословом эпохи схоластики, чаще всего просто не видели повода для возбуждения инквизиционного процесса, как это имело место в случае Альберта Великого или Фомы Аквинского. Против Петра Оливи инквизиционный процесс тоже не возбуждали. При жизни мыслителя его дело разбирал лишь капитул ордена, т.е. все ограничивалось внутри-орденской юрисдикцией и наложением дисциплинарных взысканий. Лишь много лет спустя после смерти П. Оливи некоторые положения его учения были осуждены Вьеннским Собором. Даже громкий процесс против Оккама, который все-таки начался и за несколько лет успел обрасти десятками томов прото-

колов, так и закончился ничем. Оккама не осудили, хотя и не оправдали; просто сочли целесообразным приостановить дело.

Начало процесса против Эхкарта во многом явилось результатом случайного стечения неблагоприятных обстоятельств. В доминиканской среде у Эхкарта оказалось много противников, завидовавших славе и популярности знаменитого богослова и проповедника. Они стали собирать материал против Эхкарта, в основном цитаты из его немецких проповедей, вызывавших недовольство своим далеко выходящим за рамки схоластических канонов стилем мышления и языка, ожидая удобного повода для обращения с обвинением к вышестоящим лицам. Имена двух наиболее активных противников Эхкарта из числа его собратьев по доминиканскому ордену, представлявших интересы всей группы, известны. Это Герман де Суммо (фон Дом) в Кёльне и Вильгельм фон Нидеке в Страсбурге. Оба были довольно одиозными фигурами. “Акты” процесса называют их просто, но красноречиво — *aetuli* (“завистники”).

Герман де Суммо был сыном булочника при Кёльнском соборе; отсюда и его прозвище — “фон Дом”. Сделавшись монахом доминиканского конвента в Кёльне, Герман де Суммо вместо того чтобы совершенствоваться в смирении и послушании стал известен своей строптивостью и честолюбивыми амбициями. Так, он неоднократно наказывался за своеволие и нарушение монастырской дисциплины. Открыто демонстрируя свои амбиции пробившегося в духовную элиту бюргера, Герман де Суммо носил личную печать с изображением Св. Доминика, поддерживающего стены разрушающейся Латеранской церкви в Риме (видение папы Иннокентия III, также ассоциируемое со Св. Франциском) — случай для простого монаха беспрецедентный! Эту печать он обычно использовал для своих писем, которые рассылал в другие конвенты, пытаясь сколотить вокруг себя группу единомышленников и одновременно сея внутри ордена смуты и плетя интриги. Активную роль в жизни немецких доминиканцев Герман де Суммо пытался играть при провинциале Тевтонии Генрихе Грюнингене, личным другом которого он являлся.

Страсбургский доминиканец Вильгельм фон Нидеке, состоявший с Германом де Суммо в активной переписке, собрал наи-

более полное “обвинительное досье” на Экхарта, преимущественно сфабрикованное. Однако часть этого материала была, по-видимому, позднее использована на процессе против Экхарта, на котором Вильгельм фон Нидеке, несмотря на протесты доминиканцев, выступал вместе с Германом де Суммо в роли главного свидетеля и обвинителя одновременно. Изложив на суде перед инквизиторами многочисленные “факты”, он обвинил Экхарта в том, что тот является “законченным еретиком, сознательно обучавшим своим заблуждениям и упорно защищавшим их” (*“pertinax hereticus, quia errores suos scienter docuisset et pertinaciter defendisset”*), добавляя при этом, что Экхарт совершил и “множество других тяжких преступлений” (*“multa alia gravia”*). Большинство своих “фактов” Вильгельм фон Нидеке не смог доказать и поэтому в конце концов был обвинен судом инквизиции в лжесвидетельстве и сознательном вводе следствия в заблуждение. Тем не менее часть “досье” фон Нидеке, доказанная им и подтвержденная другими свидетельствами, легла впоследствии в основу обвинительного приговора против Экхарта.

Генерал-прокуратор доминиканского ордена Герхард Поданский, давая обоим “завистникам” в письме к папе характеристику, не постеснялся в самых нелестных выражениях: “интриганы”, “клятвопреступники”, “лжесвидетели”, “клеветники” и т.п. На обоих за их скандальное поведение визитаторами был наложен запрет покидать стены родных монастырей, дабы не провоцировать новые скандалы. Оба желали скорейшего осуждения Экхарта и были полны решимости ради этого в нарушение всех правил даже покинуть свои монастыри и отправиться в Авиньон, когда дело из епархиального суда было передано на рассмотрение папским инквизиторам. Вильгельму фон Нидеке, по-видимому, не удалось осуществить это намерение, в то время как Герман де Суммо, тайно покинув монастырь в Кёльне, в конце концов добрался до Авиньона, чтобы там продолжить “борьбу с ересью Экхарта”, однако по прибытии был арестован и как злостный нарушитель церковных правил заключен под стражу.

Случай подать жалобу на Экхарта у “завистников”, по-видимому, подвернулся во время визитации кёльнского домини-

канского конвента Николаем Страсбургским. Папе Иоанну XXII давно поступали жалобы на многочисленные нарушения “Конституций” (устава доминиканского ордена), произвол и упадок нравов в доминиканских конвентах Тевтонии. Именно поэтому 1 августа 1325 года он назначил двух доминиканцев, Николая Страсбургского и Бенедикта Комо, визитаторами орденской провинции Тевтония с широкими полномочиями. Бенедикт Комо фигурирует в папском документе как “профессор священного богословия” (“*sacre theologie professor*”), Николай Страсбургский назван “лектором кёльнского конвента” (“*olim lectorem in conventu Coloniensi*”). Ряд исследователей выдвигали предположение, что Николай Страсбургский какое-то время был в доминиканском *Studium generale* подчиненным Экхарту лектором (т.е. тоже мог входить в число “завистников”). Однако никаких прямых свидетельств этого не сохранилось; скорее всего, Николай Страсбургский не был вторым лектором в *Studium generale*, а занимал лишь должность лектора доминиканского конвента в Кёльне. Как бы то ни было, став папским визитатором Тевтонии, он должен был оставить любую преподавательскую деятельность. Николай Страсбургский был заметным богословом-доминиканцем своего времени, автором обширной латинской “Суммы”, представляющей собой компиляцию “Сумм” других доминиканских богословов и посвященной главным образом вопросам этики и натурфилософии, а также трактатов и проповедей на немецком языке. Стиль его богословия, в отличие от богословских трудов Экхарта, был более томистским по содержанию и строгим по форме. Николай Страсбургский не допускает в своем языке неоплатонических парадоксов, мистической двусмысленности и спиритуалистических аллегорий. Особенно это заметно в сохранившихся проповедях Николая Страсбургского, которые он, как и Экхарт, должен был произносить в женских доминиканских монастырях в рамках *circa monialium*. Стиль этих проповедей предельно строг и прост. Их духовность не столь пламенна, как в проповедях Экхарта, но пронизана искренним и ясным этическим пафосом.

Бенедикту Комо и Николаю Страсбургскому в качестве папских визитаторов были даны широкие полномочия, опреде-

ляемые каноническим правом того времени как *inquisitio super statu monasterii*. Они должны были в соответствии с уставом и церковным благочестием “исправлять и реформировать” (“*corrigiere et reformare*”) нравы членов и провинциального руководства ордена (“*tam in capite quam in membris*”) и сложившиеся в отдельных конвентах порядки. Помимо мужских, визитаторы должны были проверить также и женские доминиканские монастыри. Данная папой грамота обязывала всех монахов доминиканского ордена Тевтонской провинции давать визитаторам подробную информацию о всех нарушениях, особенно о злоупотреблениях глав конвентов и других должностных лиц, и отвечать на все их вопросы; отказ предоставлять такую информацию влек за собой серьезные дисциплинарные взыскания, вплоть до экскоммуникации. В случае обнаружения дисциплинарных нарушений они имели право отстранять местное руководство ордена (кроме провинциала, назначение и снятие которого было исключительной привилегией генерал-магистра и генерального капитула ордена) от должности и переводить провинившихся монахов и монахинь в другие монастыри как в Тевтонии, так и за ее пределами. Если же обнаруживались более серьезные преступления, визитаторы, не обладавшие правом судить, должны были передавать дела в соответствующие церковные суды. Подчинялись визитаторы исключительно папе, ограничивая тем самым дарованные привилегиями ордена права генерал-магистра. Для того чтобы урегулировать эту ситуацию, папа Иоанн XXII проинформировал о назначенных им визитаторах Тевтонии генерал-магистра доминиканского ордена Барнабаса Каньоли Верчелли и предписал ему всячески содействовать их миссии; визитаторы, в свою очередь, были обязаны информировать генерал-магистра о предпринимаемых ими действиях и налагаемых санкциях.

Насколько можно судить по сохранившимся документам, визитаторы серьезно взялись за реформирование порядков, сложившихся в немецких доминиканских конвентах. Впрочем, речь в них идет главным образом об исключительной активности Николая Страсбургского, тогда как Бенедикт Комо совсем не упоминается. В ряде конвентов после расследований Николая Страсбургского имело место отстранение приоров и случаи

экскоммуникации. Видимо, одним из следствий его деятельности было также отстранение в 1326 г. генеральным капитулом доминиканского ордена от должности провинциала Тевтонии Генриха Грюнингена и избрание вместо него провинциалом приора кёльнского конвента Генриха де Чиньо, активно поддерживавшего реформаторские усилия папы и его визитаторов.

Майстер Экхарт, который в своих проповедях и в своей деятельности на различных постах всегда был активным сторонником моральной реформы доминиканского ордена, видимо, не мог не приветствовать реформаторскую деятельность папских визитаторов. Тем не менее визитация дала “завистникам” Экхарта прекрасный повод подать на него жалобу. Вполне возможно, что Николай Страсбургский, как считает Трузен¹, не придавал этой жалобе никакого значения и не дал ей официального хода. В этом случае у жалобщиков оставалась возможность подать жалобу на Экхарта непосредственно архиепископу Кёльнскому Генриху, который 5 апреля 1326 г. предписал жителям Кёльна выдавать архиепископскому суду всех подозреваемых в ереси лиц, независимо от того, являются эти лица духовными или светскими. С другой стороны, Николай Страсбургский не мог не принять жалобу на Экхарта и, формально, не мог не дать ей официального хода, т.е. передать ее в вышестоящую судебную инстанцию доминиканского ордена (что было маловероятно, так как он действовал по личному предписанию папы, и поэтому чисто орденская юрисдикция в данном случае могла исключаться) либо в епархиальный суд, возглавляемый архиепископом Кёльнским. Вполне возможно, что жалоба была подана сразу в две инстанции: и визитатору, и архиепископу. Тогда становится понятно, почему Николай Страсбургский с его огромными полномочиями оказался бессилён если не защитить Экхарта, то, по крайней мере, ограничиться внутриорденскими дисциплинарными мерами и не доводить дело до суда инквизиции, а также почему он сам впоследствии за свою умеренную позицию попал под подозрение и был обвинен в пособничестве еретику и создании препятствий в работе инквизиторов. Следует отдать должное взвешенности и рассудительности папского визитатора: сфабрикованный Вильгельмом фон Нидеке компрометирующий материал, якобы взятый из проповедей Экхар-

та, был им сразу отринут как заведомо фальшивый, а на Вильгельма фон Нидеке было наложено дисциплинарное наказание.

Как и его страсбургский коллега Иоанн I Цюрихский, Кёльнский архиепископ Генрих II фон Вирнебург в борьбе белого приходского духовенства с растущим влиянием в городах новых орденов — францисканского и доминиканского — занимал сторону приходских священников, которых ему было легче контролировать. Не менее ревностно он боролся и с еретиками, прежде всего с бегинками и бегардами. В 1325 г. наиболее видные из них были по приговору Кёльнского архиепископа сожжены на кострах или утоплены в Рейне. Именно против тайных бегинков и бегардов и было главным образом направлено предписание Генриха от 5 апреля 1326 г. Деятельность Экхарта как проповедника изначально противоречила интересам Кёльнского архиепископа, и поэтому в середине 1326 г., получив жалобу от доминиканцев, он официально начал против него инквизиционный процесс, в котором принял самое активное участие на стороне обвинителей Экхарта. Так, он отменил распоряжение Николая Страсбургского не допускать на заседания Вильгельма фон Нидеке, на которого визитатором был наложен дисциплинарный арест, и не принимать в расчет его показания. В январе 1327 года Николай Страсбургский тщетно несколько раз апеллировал к папе, ссылаясь на привилегии доминиканского ордена и на свои полномочия. В конце концов самого Николая Страсбургского заключили под стражу и привлекли к суду за потворство еретику и помехи, чинимые инквизиторам. Папа Иоанн XXII был на стороне архиепископа Генриха, и последний хорошо об этом знал.

Правила инквизиционного процесса были по инициативе папы Иннокентия III определены в 1215 г. на IV Латеранском Соборе, запретившем восходящие к эпохе империи франков ордалии и установившем для обвинения в ереси необходимость достоверных свидетельских показаний и проверенных фактов. В 1252 г. папа Иннокентий IV в декреталии "*Ad exstirpanda*" приравнял по аналогии дела против еретиков в процессуальном отношении к разбираемым светскими судами делам "по оскорблению величества", определив ересь как "преступление против Божественного Величия" и разрешив для более эффективного

получения требуемых “достоверных фактов” применение в отношении подозреваемых в ереси пыток. Однако признание под пытками выбивалось лишь в случае, когда откровенная ересь и богохульство были несомненными. Такой процесс имел заведомо обвинительный характер; обвинение исходило от самих судей (в случае Экхарта такой судебной инстанцией был бы Кёльнский архиепископ), и поэтому назывался процессом *ex officio*. Впрочем, в начале XIII в. пытки в отношении еретиков еще не получили в Германии, в отличие от Италии и Франции, широкого распространения. Например, осужденных в Кёльне и Страсбурге бегинок и бегардов пыткам не подвергали.

Когда же обвиняемый лишь подозревался в ереси третьими лицами, выступавшими в качестве обвинителей, когда, как это и имело место в случае с Экхартом, ставились под сомнение его отдельные высказывания, обвиняемый должен был доказать перед инквизиторами, выступавшими уже в качестве экспертов, но не обвинителей, что его высказывания имеют вполне церковный характер. Если ему это удавалось, дело прекращали. Такой процесс осуществлялся *per promonentem*, или *cum promovente*, т.е. путем защиты “денунциантом” (обвиняемым в ереси) своей ортодоксальности. То, что процесс против Экхарта был именно процессом *per promonentem*, косвенно подтверждает тот факт, что Экхарт не был взят под стражу, как обычно поступали с еретиками в случае процессов *ex officio*, и ему не запретили исполнять обязанности священника, в частности, читать проповеди. По правилам инквизиционного процесса *per promonentem*, для рассмотрения дела Экхарта в качестве богословских экспертов архиепископом были назначены “комиссары” (собственно, инквизиторы). Ими оказались настоятель Кёльнского собора доктор богословия Рейнериус Фриско (Ренер/Райнер Фрисландский) и францисканец Петр де Эстате, которого в конце 1326 года сменил другой францисканец, Альберт Миланский, занимавший должность лектора кёльнского францисканского конвента.

Отнюдь не случайно, что в числе инквизиторов на процессе, закончившемся обвинением выдающегося доминиканца в ереси, были францисканцы. Борьба между двумя нищенствующими орденами в то время давно переросла рамки богословской дис-

куссии, корпоративной и личной конкуренции и превратилась в острую вражду, отягощенную политическими конфликтами и интригами. Оба ордена, рассчитывая занять привилегированное положение в Священной Римской империи, принимали активное участие в борьбе за императорский престол между Фридрихом Красивым Габсбургом и Людвигом Баварским: доминиканцы на стороне первого, францисканцы на стороне второго. Для францисканских богословов Экхарт к тому времени успел превратиться в удобную мишень для нападок. Взвешенная полемика между двумя магистрами богословия в Париже Экхартом и Гонсалвом Испанским — уже ушла в прошлое, уступив место непримиримым критикам в лице Михаила Кезенского и Уильяма Оккама.

Руководство доминиканского ордена предпочло не вмешиваться в судебный процесс. Генерал-магистр доминиканцев Барнабас Каньоли Верчелли, в отличие от своего предшественника Гервея Наталия, не покровительствовал Экхарту. Он не встал на его защиту, апеллируя, как это было принято, к привилегиям ордена, и дал свое согласие на то, чтобы брат-проповедник Экхарт предстал перед судом инквизиции. После осуждения Экхарта руководство ордена вычеркнуло его имя из списка рекомендованных молодым монахам для чтения авторов-доминиканцев и постаралось изъять его сочинения из монастырских библиотек. Защищать еретика было опасно, так как тень подозрения могла пасть на весь орден. Пример осуждения францисканцев, отстаивавших тезис о бедности Иисуса Христа, был у всех перед глазами. Тем не менее Экхарт не был лишен поддержки братьев своего ордена. Большинство доминиканцев и в Германии (Николай Страсбургский, Отто Шауэнбург, Конрад фон Хальберштадт и др.), и в Авиньоне (генерал-прокуратор ордена Герхард Поданский) были на его стороне и стремились сделать все, чтобы поддержать Экхарта и помочь ему своим участием и советом.

Обвинители и судьи Экхарта вовсе не были неучеными людьми, не понимавшими смысла его учения. Однако формальная сторона судебного процесса против еретика требовала отнюдь не выяснения теоретического замысла Экхарта, а определения того, “звучат” или нет его высказывания еретически,

т.е. критерием истины была забота о душах паствы. Если богословское учение с чисто формальной точки зрения в своей терминологии и своих определениях было способно соблазнить души неискушенных “простецов”, то оно признавалось еретическим.

Там же, где речь все-таки идет о богословском анализе, причина неадекватного истолкования инквизиторами учения Экхарта кроется в механизме интерпретации, к которому они прибегали при рассмотрении его высказываний. Во-первых, они выдергивали отдельные фразы из контекста, вне которого эти фразы чаще всего теряют всякий смысл и могут быть интерпретированы как угодно, в том числе и еретически. Собственно, этот механизм использовали еще “завистники” Экхарта, которые, насколько можно судить, явно в нем переусердствовали. Экхарт же, особенно в своих немецких проповедях — крайне контекстуальный мыслитель. То, что судьи и в Кёльне, и, позднее, в Авиньоне упрямо придерживались именно такого, внеконтекстуального, механизма интерпретации, вряд ли было следствием их заведомо предвзятой позиции по отношению к Экхарту или их нечистоплотности. В первую очередь это результат того, что все они были хорошими схоластами. Не такими блестящими, как Экхарт, но просто хорошими, и поэтому строго следовали формальным школьным методам интерпретации, согласно которым, для того, чтобы получить истинностное заключение о каком-либо суждении, вначале необходимо произвести анализ (*divisio*) этого суждения, т.е. разделить его на мельчайшие составные части, обладающие смыслом. Собственно, так толковалась схоластами Библия: обнаруживался и доказывался смысл каждой фразы, каждого слова. Если Библия — это Божественная Истина, то и каждое ее слово должно заключать в себе эту Истину. И если в каком-то тексте, рассуждали схоласты, одна фраза еретична, то и весь текст тоже еретичен. Экхарт, как более тонкий схоласт, понимал, что смысл целого далеко не всегда состоит из смысла отдельных частей. Но что он мог противопоставить школе, к которой сам принадлежал и методы которой (особенно аллегорически безоглядно пресловутое *divisio*) сам активно использовал в проповедях, за которые его и обвиняли?

Во-вторых, все цитаты из немецких проповедей Экхарта инквизиторы усердно перевели на латинский язык (на котором велось разбирательство), что привело к двойному искажению смысла, так как сухая и отточенная терминология латинской схоластики оказалась не в силах передать религиозный пафос немецкой народной речи. К тому же немецкий и латинский языки очень далеки друг от друга семантически, и поэтому вся немецкая терминология Экхарта в переводе на латынь стала выглядеть крайне нелепо. Экхарт прекрасно чувствовал это смысловое различие и писал на разных языках разные по характеру тексты, используя в каждом случае для выражения одного и того же религиозного или философского смысла различную лексику и различные понятия. Инквизиторами, по-видимому, владели наилучшие ученые побуждения: с помощью ясной латинской терминологии они стремились понять, прояснить для себя и для интересов следствия смысл “темной” немецкой речи Экхарта. Результат же оказался прямо противоположным. Таким образом, в деле Экхарта отчетливо дала о себе знать ограниченность формального схоластического метода, отношение к которому среди самих схоластов становилось все более скептическим. Это была уже эпоха Уильяма Оккама и Дунса Скота.

Богословский язык, который использовал Экхарт для выражения своего учения, антиномичен и многозначен; он балансирует на тонкой грани между ересью и откровением. Б. Вельте, ссылаясь на концепцию “языковых игр” позднего Л. Витгенштейна, замечает, что Экхарт и его судьи словно бы играли в разные “языковые игры”. Экхарт вкладывал в свои слова один смысл, а его слушатели и инквизиторы — другой, стремясь к простоте, понятности и однозначной непротиворечивости там, где это недопустимо². Но то же самое можно сказать о любом мыслителе, обладающем такой же духовной силой и метафизической глубиной, какие были присущи Экхарту. Перед нами своеобразная богословская традиция, уходящая корнями к платонизму Оригена. Кто знает, если в свое время автор “Ареопагитик” не скрылся бы за авторитетом Св. Дионисия Ареопагита, то вполне возможно, что его сочинения довольно рано оказались бы в числе еретических книг и не сыграли бы той роли в развитии средневековой философии как на Западе, так и на

Востоке, какую им суждено было сыграть. В метафорическом языке и емкой многозначности экхартовской терминологии технически несложно усмотреть ересь. Строго говоря, на это в качестве своеобразного классного упражнения был в начале XIV в. способен любой студент, изучающий богословие. Гораздо труднее понять — не просто почувствовать, как это часто имело место среди слушателей Экхарта — истину экхартовских слов. Для этого уже требуется серьезная работа духа. Сам Экхарт считал, что для того, чтобы понять истину его слов, необходимо уподобиться Истине. Обыденный опыт не предоставляет возможности для такого понимания. Для достижения состояния, в котором человеческий опыт станет опытом Истины, человек должен настолько преобразовать свою обыденную жизнь, свой повседневный мир, сферу своего существования, что они уже не будут ограничены сиюминутностью, но станут целиком и полностью ориентироваться на вечность. Именно это состояние свободы от тварного мира, состояние, в котором опыт Истины как единство с Богом становится реальностью человеческого опыта, Экхарт и называл “отрешенностью”.

В каких же именно концепциях Майстера Экхарта была усмотрена ересь? Положение о вечности мира в Боге обвинители истолковали таким образом, что будто бы, по словам Экхарта, мир является вечным и равноначальным Богу. В концепции отрешенности, достигнув которой, человек достигает единства с Богом, была усмотрена абсурдная и крамольная мысль, что будто бы, согласно Экхарту, человек каким-то полумагическим способом может превзойти собственное бытие и сделаться равным Богу. Подобным же образом были интерпретированы идеи Экхарта о “несотворенном в душе” (Экхарт будто бы утверждал, что часть души сотворена Богом, а часть является самим Богом), о рождении Иисуса в душе человека и обретении человеком через это рождение божественного сыновства. Из рассуждений Экхарта о том, что Божественное Благо простирается и на сферу зла, обвинители сделали вывод о том, что зло, по его мнению, не является злом, но должно быть названо “добром”. Из концепции Экхарта, в соответствии с которой все сотворенное в своей основе есть чистое Ничто, в результате интерпретации получилась теория о том, что все сотворенные вещи пред-

ставляют собой ничто, а это противоречит опыту и здравому смыслу. Мысль Экхарта о том, что Бог в Самом Себе есть абсолютное Единство, не ведающее никаких различий, получила у обвинителей антитринитарное толкование. Наконец, высказывание Экхарта о том, что Бога нелепо называть Благим, было понято как отрицание Экхартом благодати Бога. Как можно заметить, в интерпретации обвинителей, а впоследствии и инквизиторов — как результат той техники толкования, которой они владели, — учение Экхарта выглядит не просто еретичным, но еще и абсурдным, противоречащим не только основам христианской веры, но и основным правилам логики. В качестве доказательства каждая заподозренная в ереси концепция Экхарта была проиллюстрирована цитатами из его сочинений.

Обвинительный материал собирали не инквизиторы. У них для этого не было ни времени, ни возможности. Кроме того, согласно статусу процесса, они и не должны были этого делать. Материал был собран Вильгельмом фон Нидеке и Германом де Суммо. На основании этого материала и были составлены списки тезисов обвинения, предъявленные судом Экхарту. Кто непосредственно составлял эти списки, неясно. Технически это могли сделать как обвинители (с последующей небольшой редакцией судей), так и судьи (для большего процессуального удобства упорядочив и систематизировав предоставленный обвинителями разнородный материал). Часть этого материала (ряд тезисов из “Книги божественного утешения”) была представлена обвинителями Николаю Страсбургскому во время его визитации, и эти выписки также фигурировали на процессе. Помимо этого какие-то списки проповедей Экхарта, отдельные высказывания из которых были заподозрены в ереси (в самом деле, среди фигурировавших в деле тезисов, взятых из немецких проповедей, доминируют именно высказывания из проповедей кёльнского периода деятельности Экхарта) могли храниться в библиотеке кёльнского доминиканского конвента и *Studium generale*. Эти рукописи могли быть также предоставлены в распоряжение суда.

Основные документы кёльнского процесса над Экхартом сохранились в копии первой половины XV в. (манускрипт 33 научной библиотеки и архива города Сёста)³. В Сёсте эта копия

оказалась потому, что ее заказал монах доминиканского конвента Сёста Якоб Свейве (Швефе). Преподаватель (с 1405 г.), а затем декан (с 1407 г.) теологического факультета Кёльнского университета, Якоб Свейве был в 1409 г. назначен кёльнским инквизитором. Ведя в 1411—1416 гг. процесс против странствующего проповедника Иоганна Маклава, обвиненного в близкой к бегинам ереси, Якоб Свейве, видимо, и заказал копию дела Экхарта для ознакомления с аналогичным прецедентом. Но, возможно, его интерес имел чисто теоретический характер, так как он заказал для себя десятки других выписок о тех или иных древних и новых ересь из протоколов и пособий для инквизиторов, которые также сохранились в архиве Сёста. С 1420/21 г. Якоб Свейве жил в Сёсте, куда, видимо, перевез часть своего архива и где скончался в 1438 г.

Документы процесса состоят из четырех частей:

1) листы 45га—48rb: протокол от 26 сентября 1326 г., записанный судебным нотариусом и содержащий публичное заявление Экхарта (так называемое *protestatio*, означавшее вовсе не протест, но именно официальное публичное заявление) и его объяснение 49 сомнительных и заподозренных в ереси мест из “Книги Божественного утешения”, Комментария на книгу Бытия из “*Opus tripartitum*” и немецких проповедей. Ответы Экхарта, после того, как они были записаны, по-видимому, были переданы ему нотариусом для корректировки и ознакомления;

2) листы: 48va—51rb: составленный судьями список этих 49 сомнительных мест, в котором все цитаты из немецких произведений даны в переводе на латинский язык;

3) листы 51rb—57vb: расширенный до 59 пунктов список заподозренных в ереси мест из немецких проповедей Экхарта, в основе которого, по-видимому, лежал донос “завистников”; все фрагменты даны в переводе на латинский язык и указано, из каких именно проповедей они взяты. Составление этого списка было, скорее всего, вызвано тем, что 26 сентября 1326 г. Экхарт отказался признать своими многие из предъявленных ему фрагментов проповедей, ссылаясь на то, что они были искажены слушателями. Кроме того, отсутствовали точные ссылки, что ставило под вопрос авторство Экхарта и лишало эти пункты

обвинения каких-либо оснований. По каждому из тезисов Экхарт в данном случае дает отдельный ответ. Видимо, этот список был передан Экхарту судьями спустя какое-то время после слушаний 26 сентября 1326 г. Экхарт дал исчерпывающий письменный ответ на каждый из пунктов обвинения и передал обратно в суд для протокола. С этим текстом в руках он, видимо, на этот раз и выступал;

4) лист 57vb: личные замечания Экхарта по поводу некоторых пунктов обвинения и процесса в целом с жалобой на “комиссаров” в неправильном истолковании слов его проповедей и по ведению дела. По-видимому, это часть протокола одного из последних заседаний суда в Кёльне.

В ходе процесса фигурировал еще список заподозренных в ереси тезисов, извлеченных из комментария Экхарта на Евангелие от Иоанна. Этот список не найден. Однако он существовал, и им пользовался Николай Кузанский⁴. Пять содержащихся в нем тезисов были в ходе процесса признаны еретичными и включены в осуждающую учение Экхарта папскую буллу.

Из документов процесса выступление Экхарта в свою защиту публиковалось А. Даниэльсом⁵ и Габриэлем Тери⁶, другие материалы — Л. Стурлезе в пятом томе латинских сочинений Майстера Экхарта⁷. Процесс над Экхартом стал предметом подробного исследования Винфрида Трузена⁸.

26 сентября 1326 г. речь в свою защиту Экхарт начал с характерной преамбулы, во многом проясняющей его собственное отношение к процессу и характеризующей избранную им стратегию поведения:

“Во-первых, в Вашем, уважаемые комиссары Майстер Ренер Фрисландский, доктор богословия, и брат Петр де Эстате, новоизбранный кустос миноритов, присутствии открыто заявляю: ввиду свободы и привилегий нашего ордена я не должен был представлять здесь перед вами и отвечать на предъявленные мне обвинения, ибо никогда не был повинен и обвиняем ни в какой ереси — тому свидетели вся моя жизнь и мое учение — и в этом со мной единодушны все братья моего ордена и все население, все мужчины и женщины, вся орденская нация.

Поэтому, во-вторых, заявляю, что поручение, данное вам досточтимым отцом нашим господином архиепископом Кёльн-

ским (да продлит Господь его дни!), не имеет никакой силы. Оно — результат ложных слухов, и происходит из злого корня, от дурного древа. Если бы я был менее известен в народе и стремился бы к справедливости с меньшим усердием, то, уверен, мои завистники никогда бы не решились возвысить против меня голос. Что ж, мне остается лишь терпеливо все это вынести. Ибо “блаженны изгнанные за правду” (Мт. 5:10), и “Господь бьет всякого сына, которого принимает” (Евр. 12:6), по слову Апостола. Воистину, могу я сказать вместе с Псалмопевцем: “Скорбь моя всегда предо мною” (Пс. 37:18). Ведь и прежде бывало, что парижские магистры богословия держали перед вышестоящими лицами ответ за свои сочинения (и это были столь известные люди, как святой Фома Аквинский и брат Альберт Великий!), вызывавшие подозрения. Как много было написано, произнесено речей и публичных проповедей против святого Фомы, что, мол, он — лжеучитель, и что учение его ошибочно! Но с Божьей помощью жизнь и учение его были, в конце концов, оценены как в Париже, так и папой и римской курией по достоинству.

После этих предварительных замечаний, отвечу по поводу тех высказываний, в которых меня обвиняют. Эти высказывания, числом 49, распадаются на четыре группы:

Во-первых, 15 высказываний, взятых из одной составленной мною книги, которая начинается словами “*Benedictus Deus*”;

Во-вторых, 6 высказываний, взятых из моего ответа (о книге “*Benedictus Deus*”) или из моих слов (по поводу нее);

В-третьих, 12 высказываний, взятых из составленного мною первого толкования на книгу Бытия. При этом удивительно мне, что содержание других моих многочисленных книг не вызывает возражений. Ведь несомненно, что я написал книги о сотне и более таких предметов, которых эти люди (обвинители) в силу своей необразованности даже не могут ни представить себе, ни понять;

В-четвертых, 16 высказываний, взятых из приписываемых мне проповедей.

Что касается первой, второй и третьей групп высказываний, то я объявляю и признаю, что я действительно все это говорил и писал; я считаю, как это будет ясно из дальнейшего изложе-

ния, что все здесь истинно, хотя многое и непривычно, трудно для понимания и отличается тонкостью смысла.

Если же в вышеназванных или других моих словах и сочинениях и было что-то ошибочное, чего я не смог заметить, то я всегда готов признать более правильную точку зрения. Иероним в послании Элиодору говорит: “Ничтожные духом (к числу которых принадлежу и я) не могут осилить великих вещей, но, поразмыслив и взвесив все, они покоряются тому, что превышает их силы”⁹. Я могу ошибаться, но я не еретик. Ибо первое есть свойство ума, второе же — акт воли”.

Экхарт пытается доказать и настаивает на том, что он не еретик, что обвинение его в ереси — результат непонимания, неверного толкования его слов либо просто ошибки. Особенно он настаивает на этом в специальной преамбуле, предваряющей рассмотрение четвертой группы высказываний. Здесь Экхарт заявляет, что просто не узнает своих слов. То, что ему предъявили, говорит он, является по большей части результатом неверного восприятия и неосознанного искажения его проповедей малообразованными слушателями. Сам же он ничего еретического никогда не говорил. В подтверждение своей позиции Экхарт приводит обширную цитату из Августина (О Троице. 1. 3), предельно точно выражающую то, что сам Экхарт хотел бы в данном случае сказать. Помимо прочего, там есть такие слова: “Полагаю, что многие, причем отнюдь не со зла, приписывают отдельным частям моих сочинений мысли, которых у меня никогда не было, и отказываются понимать то, что я в действительности имел в виду”. Тот факт, что Экхарт в своей защитной речи отказался от многих проповедей, которые до обнаружения инквизиционных “Акт” принято было считать несомненно экхартовскими, изрядно осложнило и без того нелегкую задачу редакторов и издателей трудов Экхарта. Однако, отказываясь от многих высказываний, Экхарт, тем не менее, с особым упорством отстаивает свои учения о “сокровенном души” (*intimum animae*) и о рождении Сына Божьего в сердцах людей, считая их важными и полезными для благочестивой жизни.

Ссылка на прецеденты с Фомой Аквинским и Альбертом Великим в общей преамбуле отнюдь не случайна. Во-первых, с формальной и правовой точек зрения Экхарт однозначно дает

понять судьям, что его дело могут рассматривать только “равные” или “вышестоящие” (общеправовая норма средневекового судопроизводства), т.е. либо капитул доминиканского ордена, либо магистры Парижского университета, либо папский суд. Он напоминает, что обладает тем же статусом монаха-доминиканца, парижского магистра богословия, официального учителя своего ордена, что и Фома и Альберт, и поэтому считает, что он вправе рассчитывать на аналогичное к себе отношение, на более внимательное и взвешенное разбирательство и (соответственно) на оправдательный приговор.

В самом деле, каноническое право и судебная практика того времени однозначно требовали, чтобы дело университетского магистра богословия, обвиняемого в ереси за свои сочинения, подлежало разбирательству только в папском суде. Однако на момент осуждения Экхарт, хотя и имел степень магистра богословия, преподавал не в университете, а в орденской школе, следовательно, университетские привилегии распространялись на него не в полном объеме. К тому же Экхарт обвинялся не столько за ученые богословские сочинения, под которыми понимались тексты на латыни, сколько за проповедь на немецком языке, иначе говоря, не столько за учение, сколько за антицерковные действия. Кроме того, практика разбирательства дела магистра богословия только в папском суде в строгом смысле не была правовой нормой, и на тот период были уже известны прецеденты судебных процессов против магистров богословия, возбужденных отдельными епископами.

Во-вторых, ссылаясь в преамбуле и далее при разбирательстве отдельных пунктов обвинения на Фому Аквинского, он признает принадлежность своего учения доминиканской богословской школе; в его словах, намекает Экхарт, нет ничего, что расходилось бы с мнением Фомы. Подчеркивая свою школьную принадлежность, Экхарт завуалированно, но недвусмысленно намекает, что его дело отчасти является следствием полемики двух богословских школ — доминиканцев и францисканцев — и что поэтому подлежит не столько разбирательству инквизиции, сколько требует обычного диспута в стенах университета. Экхарт дает понять, что у его богословских оппонентов, францисканцев, нападавших в свое время на Фому, нет никако-

го права быть судьями и обвинять его, Экхарта, в ереси, так как всем хорошо известно, что всего лишь три года тому назад (в 1323 г.) Фома, в осуждение своих противников, был канонизирован. Возможно, намекает Экхарт, не сумев осудить Фому, его противники теперь решили отыграться на нем как на последователе Фомы. Экхарт не случайно настаивает и доказывает, часто ссылаясь при этом на Фому и Аристотеля, что первые три группы утверждений, в которых его обвиняют, истинны. Он был убежден, что это чистый томизм, только дополненный его собственными концепциями и высказанный другими словами.

По правилам инквизиционного процесса против богословских учений, судьи, чтобы вынести справедливое решение, заказывали у наиболее авторитетных богословов рецензии на заподозренные в ереси тезисы. Позднее, когда процесс над Экхартом продолжился в Авиньоне, это имело место. Но в Кёльне ничего подобного не было сделано. Видимо, инквизиторы преследовали цель осудить как еретика самого Экхарта, а не просто отдельные положения его учения, хотя реально располагали только ими. Это усугубляло недовольство обвиняемого и усиливало его подозрения в некомпетентности и несправедливости суда.

Экхарт стремился к тому, чтобы его дело разбиралось в суде доминиканского ордена. Действительно, судебные привилегии доминиканского ордена, в соответствии с которыми ни один брат-проповедник не мог представлять перед епархиальными судами, не подвергались сомнению и строго соблюдались. Однако у этого правила было существенное уточнение, сформулированное папой Бонифацием VII: судебный иммунитет не распространялся на еретиков; папа однозначно предписывал духовным судам всех инстанций возбуждать дела против еретиков, не взирая на их статус и привилегии¹⁰. Того же требовал еще в 1184 г. папа Луций III в своей декреталии "*Ad abolendam*"¹¹. Факт обвинения в ереси лишал члена монашеского ордена любых привилегий.

Возможно, настойчиво ссылаясь на судебные привилегии доминиканского ордена, Экхарт имел в виду прецедент с осуждением в связи с канонизацией Фомы противников томизма также и среди самих доминиканцев, а именно, Дуранда де Сан-

Порциано (ок. 1275 — 10. 09. 1334) и его сторонников. Споры вокруг доктрины этого богослова, изложенной в его комментарии на “Сентенции” (первая редакция: 1303—1307 гг.; вторая редакция: 1310/11 гг.) и представлявшей синтез неоплатонизма в духе Альберта Великого с новейшими натурфилософскими теориями, дважды (в 1313/14 и 1316/17 гг.) приводили к его осуждению капитулом доминиканского ордена. Специальная орденская комиссия признала 235 тезисов Дуранда де Сан-Порциано “противоречащими учению Фомы”, а 93 из них — еретическими. Однако после того как Дуранд публично признался в своих ошибках и составил новую, третью, редакцию своего комментария на “Сентенции” (не позднее 1327 г.), он стал вполне реномированным и не вызывавшим подозрения в ереси богословом, к концу жизни даже удостоенным сана епископа. Университетские споры вокруг его учения продолжались с не меньшей страстностью и теоретической плодотворностью, что и прежде, но ни одна из сторон не видела оснований прибегать к помощи инквизиторов. Осуждение в данном случае ограничилось одной орденской юрисдикцией и, после формального покаяния, чисто дисциплинарными мерами¹². Именно такого отношения требовал к себе Экхарт, когда ссылался на судебные привилегии своего ордена.

В этой связи становится более понятным следующий шаг Экхарта — его признание в своих “заблуждениях” и отказ от “ошибок”. 13 февраля 1327 г. в доминиканской церкви в Кёльне после обычной проповеди перед хорошо его знавшей и почитавшей общиной верующих Экхарт дал публичное объяснение предъявленных ему пунктов обвинения на латинском языке с подробным устным немецким толкованием. Слова Экхарта были при этом записаны и нотариально заверены. В сохранившемся латинском тексте говорится следующее:

“Я, Майстер Экхарт, доктор священного богословия, заявляю, и Бог тому свидетель, что я всегда, насколько это было в моих силах, питал отвращение к любым ошибкам в вероучении и извращении христианского образа жизни, потому что подобного рода заблуждения противоречили и противоречат как моему ученому статусу, так и моему положению монаха. На этом основании я отрекаюсь от всего, что по злему умыслу либо про-

сто по причине неверного понимания может быть усмотрено ошибочного в том, что я писал, говорил или проповедовал, будь то частным или публичным образом, в любом месте и в любое время, непосредственно или опосредованно. От всего этого я отрекаюсь здесь открыто пред всеми вами и пред каждым из вас, собравшихся здесь, в отдельности, и ничего подобного впредь не буду ни говорить, ни писать, так как не хочу, чтобы меня неправильно понимали. Говорят, к примеру, будто я проповедовал, что сотворил все своим мизинцем. Но так, как звучат эти слова, я никогда ничего не думал и не говорил. Я говорил лишь о пальчиках младенца Иисуса. Далее, я говорил, что в душе есть нечто, благодаря чему она как целая душа может называться несотворенною. Это положение я вместе с моими коллегами, учеными докторами, считаю истинным лишь в том смысле, в каком душа в своей сущности является умом. Я никогда не объявлял в качестве своего особого учения или мнения, будто в душе есть нечто, что является ее частью, причем частью несотворенной и не творимой, и что душа, таким образом, состоит как бы из сотворенной и несотворенной частей. Напротив, я писал и учил о прямо противоположном, так как несотворенной и не творимой называю душу постольку, поскольку она не для самой себя творится, но со-творится [уму]. С этими оговорками я исправляю все и отрекаюсь от всего, о чем я сказал в начале, и впредь буду всегда и в общем, и в частности при необходимости делать это, если мне скажут, что в моих словах может быть усмотрен зловерный смысл" (*Ego magister Ekardus, doctor sacre theologiae, protestor ante omnia, deum invocando in testem, quod omnem errorem in fide et omnem deformitatem in moribus semper, in quantum michi possibile fuit, sum detestatus, cum huiusmodi errores statui doctoratus mei et ordinis repugnarent et repugnent. Quapropter si quid erroneum repertum fuerit in premissis scriptum per me, dictum vel predicatum, palam vel occulte, ubicumque locorum vel temporum, directe vel indirecte, ex intellectu minus sano vel reprobo, expresse hic revoco publice coram vobis universis et singulis in presentiarum constitutis, quia id pro non dicto vel scripto exnunc haberi volo, specialiter etiam quia male intellectum me audio, quod ego predicaverim, minimum meum digitum creasse omnia, quia illud non intellexi, nec dixi prout verba*

sonant, sed dixi de digitis illius parvi pueri Jhesu. Et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam, nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset peccata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere: increatum vel non creatum, id est non per se creatum, sed concreatum. Salvis omnibus corrigo et revoco, ut premisi, corrigam et revocato in genere et in specie quandocumque et quotienscumque id fuerit opportunum, quecumque reperiri poterunt habere intellectum minus sanum").

По-видимому, неверно понимать сказанное Экхартом 13 февраля 1327 г. в кёльнской доминиканской церкви как отказ от своего учения, как результат давления со стороны инквизиторов либо как следствие страха перед приговором. Тем более что Экхарт вовсе и не отказывается от собственного учения; он лишь пытается разъяснить, как следует и как не следует понимать те или иные его мысли, и обещает впредь при изложении в проповедях перед простыми людьми сложных метафизических учений быть более корректным в выражениях. К тому же данный акт вряд ли был предусмотрен ходом судебного разбирательства; по-видимому, он являлся инициативой самого Экхарта и его сторонников, стремившихся, с одной стороны, получить дополнительные документальные подтверждения церковности Экхарта, а, с другой стороны, успокоить умы кёльнских прихожан, смущенных фактом обвинения в ереси любимого проповедника. О последнем крайне неблагоприятном для церкви обстоятельстве как следствии процесса Экхарт неоднократно заявлял в ходе судебного разбирательства. С формально-процессуальной же точки зрения публичное отречение Экхарта от всякой ереси предоставляло ему перед лицом инквизиции некоторую страховку: теперь лично из него было трудно сделать еретика, а тем более обвинить в пособничестве ереси весь доминиканский орден. Самое большее, на что могли теперь рассчитывать инквизиторы, это объявить еретическими или ошибочными некоторые высказывания Экхарта, что в конечном итоге и произошло. Но не следует считать этот шаг исключительно результатом прагматиче-

ской расчетливости. Как добрый христианин, Экхарт, оказавшись в ситуации обвиняемого, просто не мог не покаяться в том, в чем чувствовал себя виноватым, признаться в том, в чем он видел зло.

Однако еще до своего выступления в доминиканской церкви в Кёльне Экхарт, поскольку его доводы не принимались инквизиторами в расчет, но подталкиваемые архиепископом Генрихом они, наоборот, делали все, чтобы быстрее осудить его, 24 января 1327 г. обратился с адресованной папе апелляцией против неправомерных и несправедливых действий кёльнских инквизиторов в отношении лично его и ордена в целом. Согласно существовавшим правилам, такая апелляция подавалась в присутствии нотариуса непосредственно судьям, разбиравшим дело Экхарта. В течение 30 дней они должны были либо принять апелляцию, либо отклонить ее. В первом случае они соглашались со всеми высказанными в апелляции претензиями, и, после внесения требуемых изменений, процесс под их председательством продолжался далее. В случае отклонения апелляции дело передавалось в суд высшей инстанции — в папский суд консистории в Авиньоне. 22 февраля 1327 г. Экхарт получил ответ, в котором его апелляция отклонялась, действия Кёльнского архиепископа и комиссаров признавались правильными и подтверждалось их заключение о еретичности рассмотренных в ходе процесса экхартовских высказываний. Однако Экхарту, с которого, таким образом, не снималось обвинение, предоставлялось теперь право предстать перед судом консистории и выступить там с защитным словом. После того как стало ясно, что дело для дальнейшего разбирательства и вынесения окончательного приговора передается в папский суд в Авиньоне, Экхарт в сопровождении провинциала Генриха де Чиньо и трех лекторов немецких доминиканских конвентов, имена которых в документах не названы, отправился в Авиньон. Трузен предполагает, что одним из этих трех лекторов, возможно, был Николай Страсбургский, который являлся лектором кёльнского конвента и должен был сам отвечать перед инквизицией по обвинению в пособничестве Экхарту¹³.

Для разбирательства по делу Экхарта консисторией была назначена состоящая из богословов комиссия, выступавшая в

роли цензурного и судебного органа одновременно. Ее задача состояла в том, чтобы собрать необходимые рецензии на предъявленные Экхарту пункты обвинения, которых после перенесения слушаний в Авиньон осталось лишь 28, и, заслушав их вместе со словом Экхарта в свою защиту, вынести окончательное решение¹⁴. Новые материалы по делу Экхарта в Авиньоне, судя по всему, уже не собирались; комиссия довольствовалась тем, что было прислано из Кёльна. Наиболее подробную, богословски продуманную, но в целом негативную рецензию представил кардинал Жак Фурнье (Якоб Новелли), будущий папа Бенедикт XII, который по поручению Иоанна XXII был также официальным рецензентом при разборе дел Петра Оливи и Уильяма Оккама. Подробно разобрав высказывания Экхарта, Фурнье в конечном итоге предложил их все объявить еретическими.

В качестве неофициальных рецензентов на процесс против Экхарта пытались повлиять и находившиеся в опале францисканцы. Генерал ордена францисканцев Михаил Кезенский 18 сентября 1328 г. направил в адрес папской курии апелляцию (*Appellatio maior*), в которой говорилось о том, что Экхарт, монах ордена братьев-проповедников, в своих сочинениях и проповедях распространяет “гнусные и неслыханные ереси”, сворачивая тем самым христиан в Тевтонии и других местах, и что Николай Страсбургский, также доминиканец, пользуясь своим статусом папского визитатора, поощряет ересь Экхарта. 26 мая 1328 г. свой трактат под названием “*Tractatus contra Benedictum*”, направленный против “Книги Божественного утешения” и против учения Экхарта в целом, опубликовал Уильям Оккам¹⁵. Анализируя высказывания Экхарта, Оккам приходит к выводу, что они абсурдны, с сожалением при этом замечая, что у подобных глупостей в Германии нашлось много сторонников как среди мирян, мужчин и женщин, так и среди монахов, в том числе даже среди братьев-миноритов.

Однако, как и в Кёльне, богословский аспект в данном случае играл второстепенную роль; определяющим был фактор заботы о душах простых верующих, которые из-за непонимания тонкостей богословского языка могут впасть в ересь. Наиболее ярким примером тому служит оценка комиссией доктрины Эк-

харта о вечности всех вещей в Боге. В принципе высказывания Экхарта по этому поводу несложно было истолковать, опираясь на неоплатонизм в духе Августина, определившего местопребыванием платоновских идей божественный разум, и ряд положений Альберта Великого и Фомы Аквинского, вполне догматически правильно: все сотворенные вещи содержатся в Боге в качестве *exempla* как в своем вечном прообразе (*exemplar*). Несомненно, что экземпляризм Экхарта предполагал именно такое понимание, и впоследствии это положение подробно развил в своем сочинении “Книга Истины” выступивший в защиту своего учителя ученик Экхарта — Генрих Сузо. Тем не менее рецензентов и комиссию интересовали вовсе не новые горизонты открывавшегося в текстах Экхарта догматического смысла, не новые интерпретации таких авторитетов, как Августин и Фома Аквинский, а опасность того, что новое богословие может подкрепить новые ереси и сбить с толку неученых людей. Поэтому положение о вечности всех вещей в Боге и было истолковано наиболее примитивным и одновременно самым непротиворечивым образом, т.е. как учащее о вечности сотворенного мира, что звучало уже как явная ересь. Аналогичным образом были рассмотрены и другие тезисы Экхарта. В конце концов, после длительных разбирательств комиссией было признано, что все рассмотренные ею высказывания Экхарта “так, как они звучат” (*prout verba sonant*), еретичны. Иначе говоря, богословские новации Экхарта были сочтены нецелесообразными и опасными для распространения посредством проповеди в широкой народной среде.

Окончательный приговор по делу Экхарта был опубликован 27 марта 1329 г. в виде папской буллы “*In agro dominico*”¹⁶. Общее осуждение Экхарта сформулировано в этом документе уже в преамбуле: “С болью извещаем Мы, что в настоящее время некто из немецких земель именем Экхарт, называющийся доктором и профессором Священного Писания, монах ордена братьев-проповедников, возжелал знать больше, чем это необходимо. Движимый отнюдь не благоразумием и измеряя свои усилия отнюдь не верою, отвратил он свое ухо от истины и занялся неумным сочинительством басен. Свращенный отцом всяческого зла, который часто, чтобы распространить темный

и ужасный чувственный мрак, принимает облик ангела света, этот беспутный человек, вместо лучезарнейшей истины веры, сеял и усердно взращивал на поле церковном тернии и волчцы, колючий чертополох и ядовитый терн. Своими учениями он затуманил во многих сердцах истинную веру. И произносил он свои поучения главным образом во время проповедей перед простым народом, а некоторые записал также в виде отдельных сочинений” (*“Sane dolenter referimus, quod quidam his temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, doctorque ut fertur sacre pagine, ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei, quia a veritate auditum avertens ad fabulas se convertit. Per illum enim patrem mendacii, qui se frequenter in lucis angelum transfigurat, ut obscuram et terram caliginem sensuum pro lumine veritatis effundat, homo iste seductus, contra lucidissimam veritatem fidei in agro ecclesie spinas et tribulos germinans ac nocivos carduos et venenosos palliuos producere satagens, dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quammaxime coram vilgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis”*).

В качестве 26-ти основных и 2-х дополнительных булла содержит 28 статей обвинения. Эти статьи представляют собой высказывания Экхарта, взятые из его комментариев на ветхозаветные книги Бытия, Исход и Премудрость, из комментария на Евангелие от Иоанна, из “Книги Божественного утешения” и связанной с ней проповеди “О благородном человеке”, а также из других немецких проповедей, и отражающие его основные концепции, которые были обвинены в ереси и рассматривались на процессе в Кёльне и судом консистории в Авиньоне. Перечень статей буллы выглядит следующим образом.

“Статья 1. На все вопросы о том, почему Бог сотворил мир не как нечто новое, он (Экхарт) отвечал, что тогда, подобно тому, как это имеет место и теперь, Бог не мог создавать мир заново, потому что никакая вещь не может производить что-либо, прежде чем она сама не возникнет. Из чего Бог существовал, из того Он и творил мир.

Статья 2. Также возможно признать, что мир существовал извечно.

Статья 3. Также постоянно [он говорил], что как Бог существует и как Он рождает Сына, совечного Себе и во всем соравного Богу-Отцу, точно так же Он творит мир.

Статья 4. Также во всех трудах своих [он писал], что и зло — зло как в смысле совершенного зла, так и небольшого прегрешения — в своем проявлении и излучении равно Славе Божией.

Статья 5. Также порочность, греша пороком, самой своей порочностью прославляет Бога; и потому тот, кто сильно порочен и тяжело грешит, прославляет Бога более других.

Статья 6. Также и тот, кто хулит самого Бога, славит Бога.

Статья 7. Также и тот, кто в своем устремлении стремится ко злу и делает всяческое зло, стремится делать добро и исполнять волю Божью; отрицая себя, он встает на сторону Бога.

Статья 8. Те, кто не стремятся ни к приобретению вещей, ни к почестям, ни к владению имуществом, ни к почитанию соотечественниками, ни к святости, ни к награде за праведность, ни к Царствию Небесному, но отказываются от всего этого, а также от того, что принадлежит им, в этих людях возвеличивается Бог.

Статья 9. Я прежде думал, хочу ли я получить от Бога нечто или желать чего-то. Теперь же мне более всего хочется думать о том, что поскольку я воспринимаю бытие от Бога, постольку становлюсь бытием при Нем или в Нем, будучи в одном лице как бы слугой и рабом [Его] и Господом. Таким образом, мы не должны [стремиться] к бытию в вечной жизни.

Статья 10. Мы полностью преображаемся в Боге и изменяемся в нем; подобным же образом и хлеб в таинстве [причастия] изменяется в Тело Христово: таким образом, я — действитель в Боге, и, действуя в Нем, становлюсь единым с Его бытием, а не просто уподобляюсь Ему. Ибо в отношении Живого Бога истинно то, что в Нем нет никаких различий.

Статья 11. Что Бог-Отец дал Сыну Своему Единородному в человеческой природе, то Он целиком дал и мне: здесь я не делаю никакого исключения — ни в единстве, ни в святости, — но все это Он целиком дал мне, т.е. Себе.

Статья 12. Все, что говорит Св. Писание о Христе, все это в полной мере истинно и в отношении совершенно благого и божественного человека.

Статья 13. Все, что отличает божественную природу, то в полной мере характеризует и праведного и божественного человека. Вследствие этого человек этот действует во всем точно так же, как Бог; заодно с Богом сотворил он небо и землю, и рождает вечное Слово; Бог же без такого человека не знает, что и делать.

Статья 14. Благой человек должен так согласовывать свою волю с волей Божественной, чтобы совершенно исчезнуть в воле Бога. Ибо если Бог захочет, чтобы я каким-то образом согрешил, я не стану желать того, чтобы не совершить греха; и в этом состоит истинное раскаяние.

Статья 15. Если человек совершает тысячу смертных грехов, но если такой человек правильно упорядочен, то он не должен хотеть не совершать эти грехи.

Статья 16. Бог как таковой не предписывает внешнего действия.

Статья 17. Внешнее действие не является в собственном смысле ни благим, ни божественным; сам Бог как таковой не действует и не создает ничего внешним образом.

Статья 18. Будем стяжать плоды не внешних дел, не делающих нас благими, но плоды дел внутренних, которые Отец постоянно творит и производит в нас.

Статья 19. Бог любит душу, а не внешнее творение.

Статья 20. Благой человек есть едиnorodный сын Божий.

Статья 21. Благородный человек есть тот едиnorodный сын Божий, которого Отец родил в вечности.

Статья 22. Отец рождает меня сыном Своим, всегда одним и тем же сыном. Ибо все, что ни производит Бог, все это едино, и по этой самой причине он рождает и меня сыном Своим без многочисленных отличий.

Статья 23. Бог един по всем способам Своего существования и согласно всем видам Его понимания таким образом, что в Нем самом невозможно допускать какое-либо множество ни в уме, ни вне ума; кто же усматривает в Нем двойственность либо различие, Бога не видит, ибо Бог един, Он вне множества и над множеством, и Он не находится в своем единстве рядом с чем-либо еще. Следовательно, в самом Боге никакое различие не может ни существовать, ни мыслиться.

Статья 24. Всякое различие чуждо Богу: и различие в природе, и различие в Лицах. Отсюда очевидно, что природа сама по себе едина и образует единство и что любое Лицо едино и образует то же самое единство, что и природа.

Статья 25. Смысл реченного “Симон, любишь ли ты Меня больше, нежели они?” (Ин. 21:15) состоит в том, что Симон, любящий Бога больше, чем других людей, благ, но не совершенен. Ибо степень и порядок, большее и меньшее существуют в первом и втором, в Едином же нет ни степеней, ни порядка. Итак, кто любит Бога больше, нежели ближнего своего, благ, но не совершенен.

Статья 26. Все творения — это одно чистое ничто. Я не говорю, что они ничто в той или иной степени, но что они — одно чистое ничто.

Помимо упомянутых предметов, Экхарт сказал, что он признает в числе своих высказываний и положения двух других статей:

Статья 1. В душе есть нечто несотворенное и не творимое; и если вся душа оказывается таковой, т.е. несотворенной и не творимой, то она является умом.

Статья 2. Что Бог не благ ни просто, ни в большей, ни в высочайшей степени. Таким образом, я говорю дурно, если называю Бога благом, как если бы я назвал белое черным”.

“Primus articulus. Interrogatus quandoque, quare deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit; unde quancito deus fuit, tancito mundum creavit.

Secundus articulus. Item concedi potest mundum fuisse ab eterno.

Tertius articulus. Item simul et semel, quando deus fuit, quando filium sibi coeternum per omnia coequalem deum genuit, etiam mundum creavit.

Quartus articulus. Item in omni opere, etiam malo, malo inquam tam pene, quam culpe, manifestatur et relucet equaliter gloria dei.

Quintus articulus. Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperi laudat deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius deum laudat.

Sextus articulus. Item deum ipsum quis blasphemando deum laudat.

Septimus articulus. Item quod petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem dei petit, et orat deum sibi negari.

Octavus articulus. Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec premium, nec regnum celorum, sed omnibus hiis renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur deus.

Nonus articulus. Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a deo vel desiderare: ego volo de valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando, et sic non debemus esse in eterna vita.

Decimus articulus. Nos transformamur totaliter in deum et convertimur in eum; simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem deum verum est, quod ibi nulla est distinctio.

Undecimus articulus. Quicquid deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit michi: hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit michi sicut sibi.

Duodecimus articulus. Quicquid dicit sacra scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine.

Tertiusdecimus articulus. Quicquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur quicquid deus operatur, et creavit una cum deo celum et terram, et est generator verbi eterni, et deus sine tali homine nesciret quicquam facere.

Quartusdecimus articulus. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divine, quod ipse velit quicquid deus vult: quia deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commissem, et hec est vera penitentia.

Quintusdecimus articulus. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.

Sextusdecimus articulus. Deus proprie non precipit actum exteriorem.

Decimusseptimus articulus. Actus exterior non est proprie bonus nec divinus, nec operatur ipsum deus proprie neque parit.

Decimusoctavus articulus. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos pater in nobis manens facit et operatur.

Decimusnonus articulus. Deus animas amat, non opus extra.

Vicesimus articulus. Quod bonus homo est unigenitus filius dei.

Vicesimusprimus articulus. Homo nobilis est ille unigenitus filius dei, quem pater eternaliter genuit.

Vicesimussecundus articulus. Pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.

Vicesimustertius articulus. Deus est unus omnibus modus et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum; qui enim duo videt vel distinctionem videt, deum non videt, deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponit in unum cum aliquo. Sequitur: nulla igitur distinctio in ipso deo esse potest aut intelligi.

Vicesimusquartus articulus. Omnis distinctio est a deo aliena, neque in natura neque in personis; probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quelibet persona est una et id ipsum unum, quod natura.

Vicesimusquintus articulus. Cum dicitur: Simon diligis me plus hiis? sensus est, id est, plusquam istos, et bene quidem, sed non perfecte. In primo enim et secundo et plus et minus et gradus est et ordo, in uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit deum plus quam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte.

Vicesimussextus articulus. Omnes creature sunt unum purum nichil: non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nichil.

Objectum preterea extitit dicto Ekardo, quod predicaverat alios duos articulos sub hiis verbis:

Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.

Secundus articulus. Quod deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum”.

Защита Экхарта, по-видимому, имела некоторый успех, так как консистория несомненно еретическими признала только часть высказываний (пункты 1—15 и 27—28; последние фигурируют в булле как дополнительные статьи 1 и 2), в то время как остальные тезисы (с 16 по 26) были сочтены лишь “дурно высказанными, дерзкими и могущими ввести в ересь”; при этом добавлялось, что “при надлежащем разъяснении и дополнении они могут приобрести и иметь вполне католический смысл” (*“licet cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formari valeant vel habere”*).

В заключение буллы было сказано следующее: “Тем, кто слышал вышеперечисленные статьи в проповедях либо поучениях, и всем другим людям, знающим о них, Мы объявляем, что, как это подтверждено официальной грамотой, вышеназванный Экхарт в конце своей жизни открыто исповедался в католической вере и отрекся от 26-ти вышеперечисленных статей, в проповеди которых он сознался. Отрекся он также и от всего прочего, что он написал и чему учил в школах и проповедях и что может произвести в умах верующих еретический либо ошибочный и противоречащий истинной вере смысл (где этот смысл присутствует). И настолько он казался раскаявшимся и полным желания отречься от своих заблуждений, что когда отрекался от каждой из статей в отдельности, то выразил свою покорность приговору Апостольского Престола и Нашему относительно всех своих сочинений и высказываний” (*“Porro tam illis, apud quos prefati articuli predicati seu dogmatizati fuerunt, quam quibuslibet aliis, ad quorum devenire notitiam, volumus notum esse, quod, prout constat per publicum instrumentum inde confectum, prefatus Ekardus in fine vite sue fidem catholicam profitens predictos vigintisex articulos, quos se predicasse confessus extitit, necnon quecumque alia per eum scripta et docta, sive in scholis sive in predicationibus, que possent generare in mentibus fidelium sensum hereticum vel erroneum ac vere fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit ac etiam reprobavit et haberi voluit pro simpliciter et totaliter revocatis, ac si illos et illa singillatim et singulariter revocasset, determinationi apostolice sedis et nostre tam se quam scripta sua et dicta omnia submitendo”*).

Что подразумевает папская булла в данном случае под “отречением” Экхарта, не совсем понятно. Если имеется в виду заявление от 13 февраля 1327 г. в Кёльне, то риторика буллы сильно искажает содержание этого документа. Но возможно также, что речь идет об отречении в Авиньоне, сделанном смертельно больным Экхартом незадолго до своей кончины. Однако текст этого отречения не сохранился. В любом случае эта цветистая риторика помогла Иоанну XXII добиться своей цели: осудить опасную, с его точки зрения, тенденцию в богословии и проповеди на народном языке и в то же время не поссориться с орденом доминиканцев, верным союзником папы в борьбе с Людвигом Баварским. Ересь строго осуждена, но раз Экхарт глубоко и чистосердечно покаялся (булла фиксирует это как юридический факт; как было в действительности, мы не знаем), то персональную ответственность никто не несет.

Обвинения, выдвинутые в Кёльне против Николая Страсбургского, были папой сразу отклонены как безосновательные; впрочем, чтобы не провоцировать новые конфликты, его лишили полномочий папского визитатора. В 1327 г. Николай Страсбургский участвовал в заседании генерального капитула доминиканского ордена в Перпиньяне. О последних годах его жизни известно мало. Судя по всему, он остался в Кёльне лектором доминиканского конвента. Есть также свидетельства о кратковременном пребывании Николая Стасбургского во Фрайбурге.

Текст буллы, осудившей учение Экхарта, вовсе не предназначался для широкого опубликования и распространения по всем епархиям. Такой документ, как булла, этого и не предполагал. Единственный оригинал, подписанный папой, был сдан в архив и скоро забыт. Спустя какое-то время никто уже в Германии точно и не помнил, за что именно осудили Экхарта. В других же странах о процессе над Экхартом и его осуждении даже и не слышали. Широко обнародована булла была лишь в Кёльнской епархии, т.е. там, где существовала опасность распространения “ереси Экхарта”. 15 апреля 1329 г. копия буллы была специально послана Иоанном XXII Кёльнскому архиепископу с предписанием обнародовать содержание документа “торжественным образом (т.е. огласить в храмах после литургии — М.Х.), дабы избавить сердца легковверных простецов,

в особенности тех из них, пред которыми Экхарт проповедовал при жизни что-либо из упомянутых (в булле) статей, от заразы Экхартовых заблуждений". Не вызывает сомнения, что архиепископ Генрих исполнил это предписание самым пунктуальным образом. По-видимому, латинский текст буллы был для этой цели переведен на немецкий язык, но никаких свидетельств этого не сохранилось. Сочинения Экхарта постарались изъять из библиотек. Доминиканцы были вынуждены вычеркнуть его имя из списка рекомендованных братьям-проповедникам для чтения и духовного образования книг.

Майстер Экхарт не дожил до вынесения ему приговора. Как полагают, он скончался в Авиньоне ранней весной 1328 г.

Примечания

Глава 1

¹ Haas A.M. Meister Eckhart und die Sprache // Meister Eckhart heute / Hrsg. von W. Böhme. Karlsruhe, 1980. S. 23. Herrenalber Texte; 20.

² Die Predigten Taulers / Hrsg. von F. Vetter. Berlin, 1910. S. 69.

³ Apol. doctae ignorantiae, fol. 36a: “nunquam ligisse, ipsum (Eccardum) sensisse, creaturam esse creatorem” (“никогда не читал у него о тождестве творения и творца”; рус. пер. см.: Кузанский Н. Соч. в 2 томах. М., 1980. Т. 2. С. 24–25).

⁴ Подробнее о рецепции некоторых идей Экхарта в философии Николая Кузанского см.: Flasch K. Nikolaus von Kues — Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998. S. 266–269.

⁵ Arnold G. Unparteyische Kirchen und Ketzerhistorie. 1699. I. S. 391; Arnold G. Historia et descriptio theologiae mysticae. Frankfurt, 1702. S. 306; Arnold G. Vitae Patrum. Halle, 1718. S. 175.

⁶ См.: Peuckert W.-E. Die Rosenkreutzer: Zur Geschichte einer Reformation. Jena: Diederichs, 1928. S. 300.

⁷ Degenhardt I. Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden, 1967. S. 112.

⁸ Baader F. von. Sämtliche Werke. Bd. 15. 1857. S. 159.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. S. 484.

¹² Ibid. S. 457.

¹³ Rosenkranz K. Zur Geschichte der deutschen Literatur. Königsberg, 1836. S. 37–57. См. также: Ruh K. Meister Eckhart. 2. Aufl. München, 1989. S. 14.

¹⁴ Schmidt C.W. Meister Eckhart // Theologische Studien und Kritiken. 1839. Bd. 12. S. 663–744.

¹⁵ Ibid. S. 689.

¹⁶ Mosheim J.L. von. De beghardis et beguinabus commentarius / Ed. G.H. Martini. Lipsiis: Weidmann, 1790. S. 270 sqq.

¹⁷ Schmidt C.W. Meister Eckhart... S. 737.

¹⁸ Lasson A. Meister Eckhart der Mystiker. Berlin, 1868. S. 351.

¹⁹ Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von F. Pfeiffer. Bd. II. Meister Eckhart. Leipzig, 1857.

²⁰ Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Bd. I. Leipzig, 1874. S. 385.

²¹ Bach J. Meister Eckhart: Der Vater der deutschen Spekulation. München, 1863; Neudruck: Frankfurt a.M., 1964.

²² Denifle H.S. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. 1886. Bd. 2. S. 417–615.

²³ Ibid. S. 482.

²⁴ Ibid. S. 503.

²⁵ Denifle H.S. Actenstücke zu Meister Eckharts Process // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 1885. Bd. 29. S. 259–266; Idem. Acten zum Prozesse Meister Eckeharts // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. 1886. Bd. 2. S. 616–640.

²⁶ Strauch P. Eckhart-Textfunde // Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung. 1880. Sept., N 25; Strauch Ph. Meister Eckhart-Probleme: Rede gehalten beim Antritt des Rektorats. Halle/Saale, 1912; Idem. Zur Überlieferung Meister Eckharts. I, II // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 1925. Bd. 49. S. 355–402; Bd. 50. 1926. S. 214–241.

²⁷ Meister Eckeharts Schriften und Predigten / Übers. von H. Büttner. 2 Bd. Jena, 1903.

²⁸ Ibid. S. XIV.

²⁹ Degenhardt I. Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden, 1967. S. 240 sqq., 255 sqq.

³⁰ Rosenberg A. Der Mythos des 20. Jahrhunderts. 5. Aufl. München, 1935. S. 218.

³¹ Largier N. Bibliographie zu Meister Eckhart. Freiburg/Schweiz, 1989. S. 135–139.

³² И. Дегенхардт рассматривает развитие идейной линии Гегель — Лассон — Бютнер — Розенберг как сплошную череду неосоз-

нанных ошибок и сознательных фальсификаций, см.: *Degenhardt I.* Studien zum Wandel des Eckhartbildes. S. 321.

³³ *Daniels A.* Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart / Mit einem Geleitwort von C. Baeumker. Münster, 1923.

³⁴ *Karrer O.* Meister Eckhart: Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. München, 1926 (Neudruck: München, 1953).

³⁵ *Karrer O., Piesch H.* Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Erfurt, 1927. См. также: *Piesch H.* Meister Eckhart: Eine Einführung. Wien, 1946.

³⁶ *Dempf A.* Meister Eckhart: Eine Einführung in sein Werk (in 10 Vorlesungen). Leipzig, 1934; *Dempf A.* Meister Eckhart: Eine Einführung. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1960.

³⁷ *Grabmann M.* Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. München, 1927. 121 S. (Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Kl.; Bd. 32/7); (= *Grabmann M.* Gesammelte Akademieabhandlungen / Hrsg. vom Grabmann-Institut der Universität München; Einleit. von M. Schmaus. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1979. S. 261–381).

³⁸ *Ibid.* S. 101: "Unklare und schiefe Auffassungen von Lehren der aristotelischen Metaphysik".

³⁹ *Weiß K.* Die Seelenmetaphysik bei Meister Eckhart // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1933. Bd. 52. S. 467–524.

⁴⁰ *Koch J.* Zur Analogielehre Meister Eckharts // *Mélanges offerts à Étienne Gilson.* Toronto; Paris, 1959. S. 372–350. (= *Koch J.* Kleine Schriften: 2 Bd. Rom, 1973. Bd. 1. S. 367–397).

⁴¹ *Hof H.* Scintilla animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung. Lund; Bonn, 1952. S. 221 sq.

⁴² *Ibid.* S. 202.

⁴³ *Koch J.* Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters // Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur. Breslau, 1928. Bd. 101. S. 134–148 (= *Koch J.* Kleine Schriften. Bd. 1. S. 349–365).

⁴⁴ *Reffke E.* Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1938. Bd. 57. S. 19–95; *Liebeschütz H.* Meister Eckhart und Moses Maimonides // Archiv für Kulturgeschichte. 1972. Bd. 54. S. 64–96; *Imbach R.* Ut ait Rabbi Moyses: Maimonidische

Philosophie bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart // Collectanea Franciscana. 1990. Bd. 60, N 1/2. S. 99–115.

⁴⁵ *Ebeling H.* Meister Eckharts Mystik. Stuttgart, 1941. S. 344.

⁴⁶ *Albert K.* Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts // Tijdschrift voor Filosofie (Leuven). 1965. Bd. 27. S. 322, 339.

⁴⁷ *Fischer H.* Meister Eckhart. Freiburg; München, 1974. S. 50. Полемический ответ К. Альберта см.: *Albert K.* Meister Eckhart und die Quellen seiner Philosophie // Philosophischer Literaturanzeiger (Meisenheim am Glan). 1979. Bd. 32. S. 168–177.

⁴⁸ *Weiß K.* Meister Eckhart der Mystiker // Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute / Hrsg. von U. Kern. München, Mainz, 1980. S. 103.

⁴⁹ *Soudek E.* Meister Eckhart. Stuttgart, 1973. S. 35.

⁵⁰ *Haas A.M.* Transzendenzerfahrung in der Sicht Meister Eckharts // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1978. Bd. 25. S. 78.

⁵¹ *Flasch K.* Die Intention Meister Eckharts // Sprache und Begriff: Festschrift für Bruno Liebrucks. Meisenheim am Glan, 1974. S. 299.

⁵² *Albert K.* Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Ratingen, 1976. S. 14; *Kern U.* Eckharts Intention // Freiheit und Gelassenheit... S. 26.

⁵³ *Fischer H.* Meister Eckhart. S. 36 sqq.

⁵⁴ *Bracken E. von.* Meister Eckhart, Legende und Wirklichkeit. Meisenheim am Glan, 1972. S. 102, 119.

⁵⁵ *Mieth D.* Meister Eckhart. Olten, 1979. S. 39, 62.

⁵⁶ *Haas A.M.* Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979.

⁵⁷ *Ruh K.* Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker. 1. Aufl. München: Beck, 1985; 2., überarb. Aufl. München: Beck, 1989.

⁵⁸ *Koch J.* Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts // Archivum Fratrum Praedicatorum. 1959. Bd. 29. S. 5–51; 1960. Bd. 30. S. 5–52.

⁵⁹ *Ruh K.* Meister Eckhart. München: Beck, 1985.

⁶⁰ *Steer G.* Zur Authentizität der deutschen Predigen Meister Eckharts // Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. / Hrsg. H. Stirnimann, R. Imbach. Fribourg: Universitätsverlag, 1992. S. 127–168.

⁶¹ *Trusen W.* Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Paderborn: Schöningh, 1988.

⁶² *Vannier M.-A.* Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts

Straßburger Werk // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1997. Bd. 44. S. 317–334.

⁶³ Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen / Hrsg. von K. Jacobi. Berlin, 1997.

⁶⁴ См.: Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik [Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19] // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1995. Bd. 60. S. 303–337.

⁶⁵ Caputo J.D. The Poverty of Thought: A Reflection on Heidegger and Eckhart // Listening. 1977. Vol. 12. P. 84–91; *Idem*. The Mystical Element in Heidegger's Thought. Villanova (Ohio), 1978. XVI, 292 p.; Wolz-Gottwald E. Transformation der Phänomenologie: Zur Mystik bei Husserl und Heidegger. Wien: Passagen Verlag, 1999. 398 S.

⁶⁶ Welte B. Erinnerung an ein spätes Gespräch // Erinnerung an Martin Heidegger. Pfullingen: Neske, 1977. S. 249–252.

⁶⁷ Ruh K. Meister Eckhart. 2. Aufl. München, 1989. S. 15–16.

⁶⁸ Frederking V. Die Rezeption Meister Eckharts im Werk Erich Fromms. 1994; Frederking V. Durchbruch vom Haben zum Sein: Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts. Paderborn: Schöningh, 1994; Frederking V. Vom Haben zum Sein: Fromms Gesellschaftskritik und die Mystik Eckharts // Erich Fromm heute: Zur Aktualität seines Denkens. München: DTV, 2000. S. 156–170.

⁶⁹ Steinacker-Berghäuser P. Mystischer Marxismus? Das Verhältnis der Philosophie Ernst Blochs zur Mystik // Neue Zeitschrift für systematische Theologie. 1975. Bd. 17. S. 39–60.

⁷⁰ Suzuki D.T. Mysticism: Christian and Buddhist. New York, 1957; Nambara M. Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus // Archiv für Begriffsgeschichte. 1960. Bd. 6. S. 143–277.

⁷¹ Wolz-Gottwald E. Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984. VII, 230 S.

⁷² Ueda Sh. Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Gütersloh, 1965. 174 S.

⁷³ Wilke A. Ein Sein – Ein Erkennen: Meister Eckharts Christologie und Samkaras Lehre vom Atman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren. Bern: Peter Lang, 1995. 469 S.

⁷⁴ Прежде всего Лорис Стурлезе и Марко Ванини.

⁷⁵ *Libera A. de.* Introduction a la Mystique Rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris, 1984; *Idem.* Penser au Moyen Âge. Paris, 1996; *Idem.* On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 1998. Bd. 45. H. 1/3. S. 151 f.; *Vannier M.A.* Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Straßburger Werk // *Ibid.* 1997. Bd. 44. H. 1/3. S. 317 f. (французская версия: L'homme noble, figure de l'oeuvre d'Eckhart a Strasbourg // *Revue des sciences religieuses.* 1996. Vol. 70. P. 73–89); *Idem.* Création et négativité chez Eckhart // *Revue des sciences religieuses.* 1993. Vol. 67, N 4. P. 51–67; *Idem.* S. Augustin et Eckhart: Sur le problème de la création // *Augustinus.* 1994. Vol. 39. P. 551–561; *Idem.* Maître Eckhart a Strasbourg // *Voici maître Eckhart* / Éd. par E. Zum Brunn. Grenoble: J. Millon, 1994. P. 341–353; repris dans: *Dominicains et dominicaines en Alsace.* Colmar, 1996. P.197–208; *Idem.* Creatio et formatio chez Eckhart // *Revue thomiste.* 1994. Vol. 94. P. 100–109; *Idem.* Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart? // *Miscellanea Mediaevalia.* Berlin, 1996. Bd. 24. S. 622–64; *Idem.* La constitution du sujet chez Eckhart // *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.* 1996. Vol. 104. P. 423–424; *Idem.* Relire aujourd'hui les mystiques rhénans // *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon.* 1996. N 114. P. 15–43; *Idem.* La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart // *Meister Eckhart: Lebenstationen-Redesituationen* / Hrsg. von K. Jacobi. Berlin: Akademie Verlag, 1997. S. 193–204; *Idem.* Les mystiques rhénans, des classiques en théologie? // *Théophil-lyon.* 1997. Vol. 2. P. 411–449; *Idem.* La déité chez Eckhart // *Encyclopédie des religions.* Paris: Bayard, 1997. T. 2. P. 1510–1511; *Idem.* Introduction au Sermon d'Eckhart pour la S. Augustin // *La vie Spirituelle.* 1997. Vol. 722. S. 85–86; *Idem.* Maître Eckhart et le Granum sinapis // *Ibid.* 1999. Vol. 731. P. 223–235; *Idem.* L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart // *Revue des sciences religieuses.* 2000. Vol. 74. P. 329–346; *Idem.* Eckhart et le Prologue de Jean // *Graphè,* 2001. N 10. P. 125–142; *Devriendt J.* La question de la similitude chez Eckhart et Tauler // *Revue des sciences religieuses.* 2001. Vol. 75, N 4. P. 503–515; *Gire P.* Quelques perspectives de la métaphysique de Maître Eckhart et son écriture latine // *Ibid.* 1999. Vol. 73. P. 314–330; *Idem.* Mystique et christianisme chez Eckhart // *Ibid.* 2002. N 1. P. 3–13; *Mangin E.* La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart // *Ibid.* 2000. Vol. 74. P.304–328; *Reaidy J.* Trinité et naissance mystique chez Eckhart et Tauler // *Ibid.* 2001. Vol. 75, N 4. P. 444–455.

⁷⁶ *Largier N.* Meister Eckhart: Perspektiven der Forschung, 1980–1993 // *ZfdPh.* 1995. Bd. 114. S. 29–89; *Idem.* Recent Work on Meister Eckhart: Positions, Problems, New Perspectives // *Recherches de Théologie et philosophie médiévales.* 1998. Vol. 65. P. 147–167. О “немецкой доминиканской школе” см.: Albert der Grole und die deutsche Dominikanerschule / Hrsg. von R. Imbach et al. Freiburg/Schweiz, 1985; Albertus Magnus und der Albertismus: Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters / Hrsg. M. J.F.M. Hoenen, A. de Libera. Leiden, 1995.

⁷⁷ См. об этом подробнее: Krieger G. Mystik und Scholastik: Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine “Quaestiones parisienses” // *Trierer Theologische Zeitschrift.* 1998. Bd. 107. S. 123–147.

⁷⁸ Рассмотрению данных альтернатив в историографическом ключе посвящены следующие работы: Flasch K. Meister Eckhart und die “Deutsche Mystik”: Zur Kritik eines historiographischen Schemas // *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert: In Memoriam Konstanty Michalsky (1879–1947)* / Hrsg. O. Pluta. S. 439–463; Sturlese L. *Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell’immagine di Meister Eckhart* // *Giornale critico della filosofia Italiana.* 1992. Vol. 12. P. 49–64; Haas A.M. Aktualität und Normativität Meister Eckharts // *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus: Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart* / Hrsg. H. Stirnimann und R. Imbach. Freiburg/Schweiz, 1992. (Dokimion 11). S. 205–268.

⁷⁹ Denifle H. Der Plagiator Nicolaus von Stralburg // *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters.* Neudruck, 1956. Bd.4: 1888.

⁸⁰ См.: Flasch K. Die Intention Meister Eckharts // *Sprache und Begriff* / Hrsg. H. Röttges. Meisenheim am Glan, 1974. S. 292–318.

⁸¹ Löser F. Rezeption als Revision: Marquard von Lindau und Meister Eckhart // *PBB.* 1997. Bd. 119. S. 425–458.

⁸² Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М.В.Сабашниковой. М.: Мусaget, 1912; также: *Мейстер Экхарт.* Избр. проповеди / Пер. М.В. Сабашниковой. М.: Духовное знание, 1912.

⁸³ Переиздание см.: М.: Изд-во полит. лит., 1991; СПб.: Азбука, 2000.

⁸⁴ *Мастер Экхарт.* Избранные проповеди и трактаты / Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: Церковь и культура, 2001; *Майстер Экхарт.* Об отрешенности / Пер. М.Ю. Реутина. М.: СПб.: Университетская кн., 2001.

Глава 2

¹ О политическом августинизме средневековых пап см.: *Arquilliere H.-X.* L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age. Paris: Vrin, 1972; *Beyer de Ryke B.* L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique // Histoire de la philosophie politique / La dir. de A. Renaut. Paris: Calmann-Lévy, 1999.

² *Epiney-Burgard G., Zum Brunn E.* Femmes troubadours de Dieu. Turnhout: Brepols, 1988. P. 9.

³ Ibid.

⁴ *Libera A. de.* Penser au Moyen Âge. Paris, 1996. P. 299.

⁵ *Epiney-Burgard G., Zum Brunn E.* Femmes troubadours de Dieu.

⁶ *Weiss B.* Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart // Theologie und Philosophie. 1995. Bd. 70. S. 1–40.

⁷ О влиянии Маргареты Порете на страсбургских бегиннок см.: *Orcibal J.* Le Miroir des simples âmes et la secte du Libre Esprit // Revue de l'histoire des religions. 1969. Vol. 176. P. 35–60.

⁸ *Lerner R.E.* The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages. Berkeley; Los Angeles, 1972; *Vaneigem R.* Le mouvement du Libre-Esprit: Généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Age, de la Renaissance, et incidemment, de notre époque. Paris, 1986; *Stefano A. de.* Intorno alle origine e alla natura della "secta spiritus libertatis" // Archivum Romanicum. 1927. Vol. 11. S. 150–162; *Lavarius Oligier P.* OFM. De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV. Roma, 1943; *Guarnieri R.* Il movimento del Libero Spirito: Testi e documenti // Archivio Italiano per la storia della pietà. 1965. Vol. 4. P. 353–708.

⁹ *McDonnell W.* The Beguines and Beghards in Medieval Culture: With Special Emphasis on the Belgian Scene. New Brunswick (N.J.), 1954. P. 477–574; *Patschovsky A.* Straßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert // Deutsches Archiv. 1974. Bd. 30. S. 56–198; *Wormgoor I.* De Vervolging van de Vrijen van Geest, de begijnen en begarden // Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. 1985. Bd. 25. S. 107–130.

¹⁰ Это понятие было введено и разработано К. Ру: *Ruh K.* Geschichte der abendlandischen Mystik. München, 1993. Bd. 2. S. 338 sq. См. также: *Meister Eckhart and Beguine Mystics: International medieval Conferences in Kalamazoo, Michigan, 1993* / Ed. Bernard McGinn. New York, 1994; *McGinn B.* Suffering, Emptiness and annihilation in Three Beguine Mystics // *Homo Medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis*

in die Neuzeit: (Festschrift Alois M. Haas) / Hrsg. von C. Brinker-von der Heyde; N. Largier. Bern, 1999. S. 155–174.

¹¹ Vannier A.-M. Eckhart à Strasbourg (1313–1323/24) // Dominicains et Dominicaines en Alsace XIII^e – XX^e siècle // Actes du colloque de Guebwiller, 8–9 avril 1994 / Réunis par J.-L. Eichenlaub. Colmar, 1996. P. 197–208; *Idem*. La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart // Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen / Hrsg. von K. Jacobi. Berlin, 1997. S. 193–204; Hillenbrand E. Der Straßburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts // *Ibid.* S. 151–173; Langer O. Meister Eckhart und sein Publikum am Oberrhein: Zur Anwendung rezeptionstheoretischer Ansätze in der Meister Eckhart-Forschung // *Ibid.* S. 175–182; Senner W. OP. Meister Eckhart in Köln // *Ibid.* S. 207–237; Rhineland Dominicans, Meister Eckhart and the Sect of the Free Spirit // Ed. Greatrex J. The Vocation of Service to God and Neighbour: Essays on the Interests, Involvements and Problems of Religious Communities and Their Members in Medieval Society. Turnhout, 1998. P. 121–133.

¹² Grundmann H. Ketzergeschichte des Mittelalters // Die Kirche in ihrer Geschichte / Hrsg. von B. Möller. Göttingen, 1978.

¹³ Die Geschichte des Christentums. Bd. 6: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449) / Hrsg. von M. Mollat du Jourdin, A. Vauchez. Freiburg i. Br., 1991. S. 315–317.

¹⁴ Müller E. OFM. Das Konzil von Vienne, 1311–1312: Seine Quellen und seine Geschichte. Münster, 1934. S. 577–587; Corpus iuris canonici / Hrsg. von A. Friedberg. T. 2. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1879. Graz, 1959. S. 1169 (c. 1 in Clem. *de religiosis domibus* III 11 “Quum de quibusdam mulieribus”), S. 1185 (c. 3 in Clem. *de haereticis* V 3 “Ad nostrum”); далее: Friedberg. Corpus. См. также исследование Ж. Тарран: Tarrant J. The Clementine Decrees on the Beguines: Conciliar and Papal Versions // Archivum Historiae Pontificiae. 1974. Vol. 12. P. 300–308.

¹⁵ Friedberg. Corpus. S.1183: *Primo videlicet, quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis, et amplius in gratia proficere non valebit. Nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri.*

¹⁶ Friedberg R.E. Corpus. S. 1169.

¹⁷ Lerner R.E. The Heresy... P. 83. См. также: Friedberg. Corpus. S.1183: *Tertio, quod illi, qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subiecti obedientiae...*

¹⁸ Oliger. De secta... P. 66: *Renascentem in Umbria Nicolaitarum haeresim funditus profligavit, ipsumque Ortinellum pestiferae sectae coryphaeum ad publicam erroris detestationem perduxit.* О Якове де Бевания см.: Kaeppli T. OP. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi.* Vol. 2. Roma, 1975. P. 331.

¹⁹ Oliger. De secta... P. 62–75.

²⁰ Guarnieri R. Santa Angela? Angela, Ubertino e lo spiritualismo francescano: Prime ipotesi sulla Peroratio // Angèle de Foligno: Le dossier / Ed. G. Barone, J. Dalarun. Roma, 1999. P. 203–265.

²¹ Oliger. De secta... P. 75, 113.

²² Orioli R. Venit perfidus heresiarcha: Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307. Roma, 1988. P. 151 sq., 263 sq.

²³ Guibert J. de SI. *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis.* Roma, 1931. P.138; Fredericq P. *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis* I. Gent, 1889. P. 154.

²⁴ Fredericq P. P. 151: *Contra Beggardos et Beggardas Apostolorum nomine se vulgo insinuantem novamque sub umbra paupertatis religionem simulantes contraque illorum errores...*

²⁵ Glorieux P. Jacques de Thérines: Quodlibets I et II; Lesage J. Quodlibet I. Texte critique avec introduction, notes et tables. Paris, 1958. P. 153–157.

²⁶ Trusen W. Der Prozeß gegen Meister Eckhart. S. 67 sq.

²⁷ Guarnieri. Movimento... P. 416; Cocci A. Alvaro Pais e il Libero Spirito: i capitoli 51 e 52 del libro secondo del “De statu et planctu Ecclesiae” // L’Italia Francescana. 1983. Vol. 58. P. 255–310.

²⁸ Cocci A. Op. cit. P.277.

²⁹ Ibid. P.305 sq., 301.

³⁰ Ibid. P. 298–303.

³¹ Ibid. P. 309.

³² Об Амальрике Бенском и амальриканах см.: Capelle G.C. Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène: Etude sur son panthéisme formel. Paris, 1932; Бибихин В.В. Амальриканы // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. Т. 1. С. 92–93; Челлини К. Амальриканы // Католическая энциклопедия. Т. 1. М., 2002. Стб. 205.

³³ Oliger. De secta... P.58.

³⁴ “Historia Fratris Dulcini heresiarche di Anonymo Sincrono” e “De secta qui se dicunt esse de ordine Apostolorum” di Bernardo Gui / A cura di A. Segarizzi. Città di Castello, 1907.

³⁵ Подробнее о преследовании бегардов и бегинов в Страсбурге в 1317–1319 гг. см.: Patschovsky A. *Straßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert* // Deutsches Archiv. 1974. Bd. 30. S. 56–198.

³⁶ Ibid. Textbeilage N 1. S. 133–141.

³⁷ Ibid. S. 134.

³⁸ Capelle G.C. Op. cit. P. 25 sq.

³⁹ Ibid. P. 31–33.

⁴⁰ Patschovsky A. Op. cit. S. 135: *dicunt enim, credunt et tenent, quod deus sit formaliter omne quod est.*

⁴¹ S.th. I, q. 3, art. 8, c.a.: *Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum; et haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum.*

⁴² Friedberg. Corpus. S. 1182–1198.

⁴³ Patschovsky A. Op. cit. Textbeilage N 3. S. 144–148.

⁴⁴ Ibid. S. 145.

⁴⁵ Ibid. S. 146.

⁴⁶ Patschovsky A. Der Passauer Anonymus: Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhundert. Stuttgart, 1968.

⁴⁷ Grundmann H. Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Unveränderter Nachdr. der Ausg. von 1935 mit einem Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen. Darmstadt, 1970. S. 402–438.

⁴⁸ Stadtbibliothek Mainz, codex 199; прежде хранился в библиотеке картузианского монастыря Санкт-Михаэльсберг (cod. 331).

⁴⁹ Cod. 199 der Stadtbibliothek Mainz, f. 62a.

⁵⁰ Bayerische Staatsbibliothek, Clm 311.

⁵¹ Vita S. Thomae Aquinatis Guilielmo de Thoco ord. Praedicatorum // Acta Sanctorum Mart. I. S. 666; Le Brun-Gouanvic C. Istoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323). Toronto, 1996.

⁵² Patschovsky A. Der Passauer Anonymus. S. 51.

⁵³ Ibid. S. 41.

⁵⁴ Ibid. S. 49.

⁵⁵ Capelle G.C. Op. cit. Autour du decret... P. 94, 105, 107.

⁵⁶ Согласно Д'Альверни книга Иоанна Скота Эриугены была осуждена именно в связи с осуждением амальрикан: D'Alverny M.Th. Un fragment du procès des Amauriciens // Archives d'histoire doctrinale et littéraire. 1951. Vol. 16. P. 325–336. Паоло Лучентини отрицает это: Lucentini P. L'eresia di Amalrico // Eriugena redivivus: Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit: Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums,

Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26—30. August, 1985 / Hrsg. W. Beierwaltes. Heidelberg, 1987. S. 174—191.

⁵⁷ Lucentini R. L'eresia di Amalrico. P. 187 sq.

⁵⁸ О критике Альбертом Великим отдельных положений философии Александра Афродисийского см.: *Libera A. de. Albert et la philosophie*. Paris, 1990. P. 136, 222.

⁵⁹ *Albertus Magnus. Summa theologiae. Tract. IV, Quaest. incipiens // B. Alberti Magni Opera omnia / A cura St.C.A. Borgnet. Paris, 1895. Vol. 31. P. 139—142.*

⁶⁰ *De Guibert. Documenta. P. 123: Dicere quod omnis creatura sit Deus. — haeresis Alexandri est, qui dixit, materiam primam et Deum et noym hoc est mentem, esse [idem] in substantia; quem postea quidam David de Dignando secutus est, qui temporibus nostris pro hac haeresi de Francia fugatus est, et punitus si fuisset deprehensus.*

⁶¹ *Wattenbach W. Über die Secte der Brüder vom freien Geiste: Mit Nachträgen über die Waldenser in der Mark und in Pommern // Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1887. Bd. 29. S. 523—537.*

Глава 3

¹ Об этом периоде жизни и деятельности Экхарта см.: *Maître Eckhart à Paris: Une critique médiévale de l'ontothéologie: Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart / Etudes, textes et trad. par E. Zum Brunn, Z. Kažuža, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.*

² Опубликованы: *LW V 27—83 / Ed. et trad. B. Geyer; Meister Eckhart. Quaestiones Parisienses / Ed. A. Dondaine OP; Mit einem Beitrag zu Eckharts Magisterium von R. Klibansky. Leipzig: Meiner, 1936 (= Opera Latina; XIII).* Оба издания относятся к 1936 г. 1-й и 2-й “Парижские вопросы” вместе с французским переводом и подробными исследованиями опубликованы: *Maître Eckhart à Paris: Une critique...* Издание Гейера (*LW V*) следует манускрипту, тогда как французское издание публикует 1-й и 2-й “Парижские вопросы” в хронологическом порядке, то есть, сначала 2-й, а затем 1-й “Вопрос”, оставляя неразрешенной проблему времени создания 3-го “вопроса”. И хотя на вопрос о хронологическом соотношении 3-го и 2-го “Парижского вопроса” определенно ответить затруднительно, не вызывает сомнения, что 3-й “Вопрос”, как и 2-й, был создан ранее 1-го; см.: *Libera A. de. Les raisons d'Eckhart // Maître Eckhart à Paris. P.139; Zum Brunn E. Dieu n'est pas être // Ibid. P. 92;*

Perger M. von. Disputatio in Eckharts frühen Pariser Quästionen und als Predigtmotiv // Meister Eckhart: Lebensstationen — Redesituationen. Berlin: Akademie Verlag, 1997. S. 131.

³ Longpré E. Questions inédites de Maître Eckhart OP et de Gonzalve de Balboa OFM // Revue neoscholastique de philosophie. 1927. Vol. 19. P. 69—85; Grabmann M. Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange: Untersuchungen und Texte. München, 1927. 121 S. (Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-philol. u. hist. Kl.; Bd. 32/7).

⁴ Обе версии представляют собой *reportationes*. Одна версия сохранилась в одном манускрипте из Авиньона, другая — в рукописи из Труа. *Rationes Equardi* содержит рукопись из Авиньона. Обе версии опубликованы: *Gonsalvus Hispanus* OFM. *Quaestiones disputatae et de quodlibet* / Ed. L. Amorós OFM. Florenz; Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1935. P. 100—112, 378—385.

⁵ Geyer B. "Einleitung" zu den *Quaestiones Parisienses* // LW V 30—33.

⁶ Perger M. von. Disputatio... S. 118.

⁷ Katuža Z. Les questions parisiennes: caractere et datation // Maître Eckhart à Paris. P. 165.

⁸ LW V 40, 5—7: ...*quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo sit. ...deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.*

⁹ LW V 42, 3.

¹⁰ LW V 43, 6—12.

¹¹ LW V 43, 13—44, 6.

¹² LW V 44, 6—9.

¹³ DW II 328, 7—10; Книга Божественного утешения // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. СПб., 2001. С. 166—169.

¹⁴ LW V 44, 10—14.

¹⁵ LW V 45, 1—11.

¹⁶ Об учении Экхарта об аналогии и об отличии аналогии от унивокации подробнее см. ниже.

¹⁷ LW V 46, 7—10.

¹⁸ Аристотель. Метафизика. 1030 а 28 — б 3.

¹⁹ LW V 47, 12 — 48, 6. Источником этих рассуждений Майстера Экхарта, возможно, является трактат Дитриха Фрайбергского "Об акциденциях" (*De accidentibus*): Dietrich von Freiberg. Abhandlung über die Akzidentien. Hamburg: Meiner, 1994.

²⁰ Meister Eckhart. Quaestiones Parisienses, q. 1 n. 1, LW V 37,4–7: S.th. I q. 26 a. 2; ScG I 45.

²¹ LW V n.4.

²² LW V 41, 11.

²³ LW V 41, 6; Liber de causis. IV.37. P. 54 Pattin. Рус. пер. см.: Историко-философский Ежегодник, 1990. М.: Наука, 1991. С. 192.

²⁴ LW V 41, 13 sq.

²⁵ LW V n.6.

²⁶ S. th. I q.4, a. 3 ad 3.

²⁷ DW I 129, 6 – 130, 3; LW III 51, 14 – 52, 8. Во втором пассаже, представляющем собой фрагмент “Комментария на Евангелие от Иоанна”, Экхарт ссылается на авторитет Фомы Аквинского, не называя его имени, посредством характерного схоластического *secip- da sciendum* (“как известно”).

²⁸ Ruh K. Geschichte der abendlandischen Mystik. München: Beck, 1996. B. III. S. 270.

²⁹ PG 3, 818 sq.

³⁰ Исход. 3: 15 (14). О значении этого библейского стиха для развития средневековой метафизики бытия (с подробной предысторией вопроса) вообще и в творчестве Экхарта в частности см.: Beierwaltes W. Deus est esse – esse est deus: Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur // Beierwaltes W. Platonismus und Idealismus. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1972. S. 5–82 (Майстер Экхарт: S. 37–67).

³¹ LW V n. 9.

³² LW V n. 12.

³³ LW V 50, 1–5.

³⁴ LW V 50, 6–11.

³⁵ LW V 50, 12 – 51, 2.

³⁶ LW V 51, 2–7.

³⁷ LW V 51, 8–13.

³⁸ LW V 52, 1–6.

³⁹ LW V 52, 6–15.

⁴⁰ LW V 52, 16 – 53, 4.

⁴¹ LW V 53, 5–8.

⁴² LW V 53, 9–13.

⁴³ LW V 53, 14 sq.

⁴⁴ LW V 53, 16–18.

⁴⁵ LW V 53, 19 sq.

⁴⁶ На это оказывает отсылающее слово *supra*: LW V 59, 6 sq. По-видимому, Гонсалв имеет в виду свое *Quaestio IV A* (ed. Amorós,

р. 50—68), в котором также рассматриваются три упомянутых сущностных момента (*potentia, habitus, obiectum*) и выдвигаются аналогичные, хотя и не столь подробные, как впоследствии в полемике с Экхартом, аргументы. См. об этом: *Libera A. de. Les raisons d'Eckhart // Maître Eckhart à Paris. P. 117.*

⁴⁷ LW V 59, 11 sq.

⁴⁸ LW V 59, 12—61, 3.

⁴⁹ *Heinrich von Gent. Quodlibet I / Ed. R. Macken OFM. Löwen: Presses Universitaires, 1979. P. 84, 19—26.*

⁵⁰ О случаях *fallacia consequentis* см.: *Аристотель. Топика. 113 б 15—26; О софистических опровержениях. 167 б 1—20.*

⁵¹ *Gonsalvus Hispanus. Quaestio disputata XII A / Ed. Amorós. P. 230—234.*

⁵² Эта проповедь среди сохранившихся до настоящего времени рукописей, содержащих произведения Майстера Экхарта, не обнаружена.

⁵³ *Processus Coloniensis II, art. 21; ed. Théry G. OP (ed.). Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart-contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1926/27. Vol. 1. P. 225. Стурлезе приводит эту статью в сокращенном виде без ответа Экхарта: «In sermone "Defuncto Herode" dicitur sic: Intellectus solus est liber» (Acta Echardiana. Processus contra mag. Echardum, hrsg. von L. Sturlese // LW V 232). Экхарт, по-видимому, имеет в данном случае в виду положение Аристотеля о том, что источником воли является разумная часть души (λογιστικόν): О душе. 432 б 5.*

⁵⁴ LW I 148,5—149,2.

⁵⁵ *Koch J. Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts // Koch J. Kleine Schriften. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura, 1973. Bd. 1. S. 413.*

⁵⁶ LW III 189,4—7.

⁵⁷ *Ruh K. Meister Eckhart. S. 72.*

⁵⁸ LW I 151,2—6.

⁵⁹ *Liebeschütz H. Meister Eckhart und Moses Maimonides // Archiv für Kulturgeschichte. 1974. Bd. 54. S. 91—96; Reffke E. Eckhartiana IV: Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1938. Bd. 57. S. 77—95; Imbach R. Ut ait Rabbi Moyses: Maimonidische Philosophie bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart // Collectanea Franciscana. 1990, Bd. 60, 1/2. S. 111—114.*

⁶⁰ LW I 447,9 — 448,1: *Nam, sicut dicit Rabbi Moyses, tota scriptura veteris testamenti vel est "scientia naturalis" vel "sapientia spiritalis"* ("Ибо, как говорит рабби Моисей, весь Ветхий Завет — это и "естественная наука", и "духовная мудрость").

⁶¹ LW II 249, 11.

⁶² Под "Глоссой Фома" Экхарт понимает сочинение "Catena aurea", в котором Фома Аквинский подробно комментирует четыре Евангелия. In Ioh., LW III 456,3—4: *Historia et continentia huius capituli pulchra est tam in sensu litterali, sed Glossa Thomae continua satis exponit*; Ibid., 469, 3—4: *Ea quae continentur in hoc capitulo satis exposita sunt in Glossa Thomae*. См. также: Ibid. 156,10; 358,5; 370,4; 415,2; 425,6; 449,2; 451,1; 470,3; 505,7; 514,6; 538,5; 554,12; 572,5.

⁶³ Lib. Parab., LW I 450,5—6: *"...quid mihi obest, cum diversa in eisdem verbis intelligi possunt, quae tamen vera sunt" et in una lucis veritate vera sunt?*

⁶⁴ In Ioh., LW III 371,7—8: *Nam et in ipso Christo est verbum latens sub carne et in nobis anima seu spiritus latens in corpore*.

⁶⁵ In Ioh., LW III 424,3—7: *Notandum quod in illuminatione caeci, de quo loquitur praesens capitulum, in pastore et mercenario, de quibus est decimum capitulum, et in Lazaro suscitato, de quo est undecimum capitulum, et fortassis in omnibus miraculis factis a Christo innuitur et docetur natura rerum naturalium et eorum principia, scilicet materia et forma et privatio, id est aptitudo et potentia materiae ad formam*.

⁶⁶ Prol. Lib. Parab., LW I 454,11—455,4: *Parabolarum duplex est genus, sicut docet Rabbi Moyses in prooemio Ducis neutrorum. Unum genus sive modus parabolarum est, quando "quodlibet verbum" aut quasi parabola "demonstrat aliquid super aliquo separatim. Secundus modus est", quando parabola se tota est "similitudo" et expressio "rei" totius cuius est parabola. Et tunc quidem "multa verba" interponuntur, quae directe non docent super aliquo rei cuius est parabola, "sed sunt posita ad ornatum similitudinis". В "Комментарии на Евангелие от Иоанна" Экхарт ссылается на это место (In Ioh., LW III 143,4—5): *Hoc tamen advertendum quod, sicut notavi in prologo secundae editionis super Genesim, parabolarum duplex est modus*.*

⁶⁷ Экхарт недвусмысленно говорит об этом: In Ioh., LW III 29,6; 108,9—10; 119,14; 145,3—4; 416,7; 509,11; 517,6; 613,10.

⁶⁸ In Ioh., LW III 116,13—15: *Sic ergo sub veritate historica loquens evangelista de proprietate personarum divinarum docet simul naturam et proprietatem omnium productorum, producentium et productionum*.

⁶⁹ In Ioh., LW III 168,9–10: *et multa similia, quae praeter intentionem loquentium spiritus sanctus utique his verbis impressit.*

⁷⁰ Prol. Lib. Parab., LW I 449,8: *omnis sensum qui verus est sensus litteralis est.* См. также: Lib. Parab., LW I 447,2–3: *Latent etiam sub parabolis, de quibus nobis sermo est, proprietates quam plurimae ipsius dei, primi principi, quae ipsi soli conveniunt et eius naturam indicant.*

⁷¹ Weber E.-H. Continuités et ruptures de l'Enseignement de Maître Eckhart avec les Recherches et Discussions dans l'Université de Paris // Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart / Hrsg. von K. Flasch. Hamburg, 1984. P. 163–164.

⁷² LW III 27,4: *procedit a patre sub proprietate intellectus.*

⁷³ LW I 194,10–195,1: *dato, quod deus agat necessitate naturae, tunc dico: deus agit et producit res per naturam suam, scilicet dei. Sed natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere, igitur producit res in esse per intellectum.*

⁷⁴ LW III 27,15–16: *relationes, quae consequuntur operationem intellectus.*

⁷⁵ In Ioh., LW III 446,5–6; In Eccl., LW II 241,5–6; In Ex., LW II 21,10–11; 22,3–4; 21,8–11.

⁷⁶ LW III 36,4–5: *Sic iterum potentia generandi in divinis in recto et principalius convenit essentiae quam relationi, quae est paternitas.* См. также: LW III 443,8–9; 14–15; 35,7–9; 36,1–3; LW II 241,1–2.

⁷⁷ DW I 153,3–5.

⁷⁸ DW III 188,7–8.

⁷⁹ LW III 180,3–6.

⁸⁰ LW III 181,5–11.

⁸¹ DW II 67,1.

⁸² DW V 60,25–61,1.

⁸³ DW V 61,5–9.

⁸⁴ DW I 41,5–7 (Проповедь 2: "Intravit Iesus in quoddam castellum"): *Möhtet ir gemerken mit mînem herzen, ir verstüendet wol, waz ich spreche, wan ez ist wâr und diu wârheit sprichet es selbe; Ibid. 44,6–7: Daz ich iu geseit hân, daz ist wâr; des setze ich iu die wârheit ze einem geziugen und mîne sêle ze einem pfande.*

⁸⁵ In Ioh., LW III 577,2–3: *Quomodo enim quis disceret aut doceret vere et verum, nisi veritate et in veritate disceret et doceret?*; Ibid. 414,7–10: *Et Origines hic in Glossa dicit quod homo tantum nullum verum dicit, nisi accerit a deo, ut iam non sit homo tantum, sed illi et suis similibus congruat illud in Psalmo alio: "ego dixi: dii estis".*

⁸⁶ In Ioh., LW III 231,15—232,6: *dixit: "quidquid bene dictum est ab aliquo, meum est". Ratio est: veritas enim omnibus et ubique praesens est, omnibus loquitur, "vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt"; Rom. 4. Omnibus ergo loquitur qui vocat omnia; bonus et malis loquitur, audienti et non audienti, enti et non-enti; Ibid. 232,8—11: Falsum vero, a quocumque dicatur, nulli dicitur. Ratio est primo ex iam dictis. Verum enim cum loquatur omnibus et omnia, adhuc autem cum vocet et non-entia, non habet falsum quid dicat nec cui dicat, cum veritas loquatur sive dicat omnibus et omnia et vocet etiam non-entia.*

⁸⁷ Аристотель. Категории. 1а.

⁸⁸ По поводу учения об аналогии у Фомы Аквинского см.: *Habbel J.* Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Münster, 1928; *Penido M.T.L.* Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. Paris, 1931; *Przywara E.* Analogia Entis: Metaphysik, Ur-Struktur und All-Rythmus. Einsiedeln, 1962; *Balthasar H.U. von.* Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie. 4. Aufl. Einsiedeln, 1976. S. 263 sqq., III—VII.

⁸⁹ О понимании Экхартом аналогии см.: *Hof H.* Scintilla Animae... Lund, 1952. S.80 sqq.; *Koch J.* Zur Analogielehre Meister Eckharts // Kleine Schriften. Rom, 1973. Bd. 1. S. 367—397; *Lossky V.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960; *Albert K.* Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts // Tijdschr. voor Filos. 1965. Bd. 27. S. 320—339; *Brunner F.* L'analogie chez Maître Eckhart // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1969. Bd. 16. S. 333—349; *Brunner F.* Eckhart. Paris, 1969. P. 52—66; *Mieth D.* Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei J.Tauler. Regensburg, 1969. S. 134—140; *Fischer H.* Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken. München, 1974. S. 116—121.

⁹⁰ См.: *Hof H.* Scintilla Animae... S. 186; *Mieth D.* Die Einheit... S. 135 sq.

⁹¹ См.: *Dodds E.R.* Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus // *Dodds E.R.* The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 132.

⁹² *Mith D.* Die Einheit... S. 136; *Mith D.* Dichtung, Glaube und Moral: Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg. Mainz, 1976. S. 23—26, 94—96, 134 sqq.

⁹³ См.: Hof H. *Scintilla Animae*... S. 112 sqq.; Mieth D. *Die Einheit*... S. 136.

⁹⁴ LW II 282, 3 sqq.

⁹⁵ LW II 282, 13 sqq.

⁹⁶ Августин. Исповедь. III.6.11: "Ты же был во мне глубже глубин моих и выше вершин моих" ("*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*").

⁹⁷ DW I 95, 6.

⁹⁸ DW I 154, 1 sqq.

⁹⁹ Dietrich von Freiberg. *Abhandlung über die Akzidentien*. Hamburg, 1994. S. 34–42.

¹⁰⁰ LW II 230, 1–3.

¹⁰¹ LW II 274, 4–9.

¹⁰² LW II 280.

¹⁰³ LW II 275, 3–10.

¹⁰⁴ LW II 282, 1–6.

¹⁰⁵ S.th. I II q.53 a.2.

¹⁰⁶ Bormann K. *Das Verhältnis Meister Eckharts zur aristotelischen Philosophie: Zu einer aristotelischen Lehre bei Meister Eckhart // Freiheit und Gelassenheit: Meister Eckhart heute / Hrsg. von U. Kern. München, 1980. S. 53–59.*

¹⁰⁷ LW II 249, 6 sq.

¹⁰⁸ LW II 284, 3–9 (см. также примеч. к этому месту); *Albertus Magnus*. S.th. I 1 4 21 2 // *Opera omnia*. XXXI/1, ed.Col. P. 112.

¹⁰⁹ In Ioh., LW 26,12 sqq.: *Adhuc autem quarto modo ad expositionem eius quod dicitur: in principio erat verbum notandum quod verbum, filius in divinis quattuor habet proprietates: Prima, quod est intimum... Secunda, quod est primogenitus omnis creaturae... Tertia, quod semper nascitur et semper natus est... Quarta, quod procedit a patre sub proprietate intellectus sicut spiritus sanctus. Et hoc est quod hic dicitur: in principio erat verbum.*

¹¹⁰ In Ioh., LW III 29,11–30,7: *Quantum autem ad divinitatem pertinet, in his verbis quattuor notantur de filio dei respectu patris: Primo quod est ipsi consubstantialis. Quod notatur, cum dicitur esse in patre: in principio erat verbum. Omne enim quod est in patre, patri consubstantiale est. Secundum quod inter ipsos est distinctio personalis, cum dicitur: verbum erat apud deum. Tertium est ipsorum in esse et in natura merissima unitas, quae nec partes rationis sive diffinitionis, scilicet genus et differentiam, admittit. Quod notatur, cum dicitur: deus erat verbum, id est ratio: rationis enim non est ratio. Quartum est filii ad patrem coaeterni-*

tas: verbum hoc erat in principio apud deum. Patet ergo in his emanatio personalis filii sive verbi a patre.

¹¹¹ In Ioh., LW III 4,14–17: *Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter - "qui habet aures audiendi" - in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur; Ibid. 154,14–16: Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt.*

¹¹² In Ioh., LW III 120,3–4: *Ea vero quae de Christo Iohannes testatur, manifeste praeferunt proprietates ipsarum formarum substantialium in materia et habituum moralium in anima.*

¹¹³ Lib. Parab., LW I 448,17–449,3: *Quando ergo ex his quae leguntur intellectum alicuius mysticae significationis possumus exculpere, quasi de abstrusis favorum cellis mella producimus vel Christi discipulos imitantes spicas manibus confricamus, ut ad latentia grana perveniamus, ut ait Augustinus in homilia.*

¹¹⁴ In Ioh., LW III 154,16–155,2: *Ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo in scriptura et in natura; Ibid. 375,8–9: Et extra illos testes tres [m.e. Ома, Сына и Св.Духа] nullius testimonium verum est, sed probans solam credulitatem, non docens veritatem.*

¹¹⁵ LW III 333, 1–2: *homo divinus et deiformis ... nihil amat ... nisi sit voluntas dei et honor dei.*

¹¹⁶ LW III 336, 7: *homo divinus seu deiformis solam dei iustitiam amat.*

¹¹⁷ LW III 13, 8–9: *iutus verbum est iustitiae, quo iustitia se ipsam dicit et manifestat.*

¹¹⁸ LW III 387, 13–388, 1: *iustus enim, in quantum iustus, nihil prorsus facit ut sic a se ipso, sed omne quod facit ut iustus, facit a iustitia, per iustitiam et est opus iustitiae quae pater est iusti.*

¹¹⁹ LW III 195, 3–4: *Et notandum quam beati sunt etiam tales in hoc mundo. Semper enim fit quod volunt, semper enim gaudent, quia in omnibus aequaliter gaudent.*

¹²⁰ LW III 195, 5.

¹²¹ Meister Eckhart. Werke: 2 Bd. / Übers. von J. Quint et al.; Hrsg. von N. Largarier. Frankfurt a.M., 1993. Bd. 2. S. 266, 23–33. Рус. пер. см.: *Мастер Экхарт. Избр. проповеди и трактаты* / Пер. Н.О. Гучинской. СПб., 2001. С. 169.

¹²² In Ioh., LW III 55; LW III 59 sq.

¹²³ In Ioh., LW III 555,6—7: *Generaliter enim superiora se totis communicant suis inferioribus nihil occultando, nihil operiendo quantum in se est.*

¹²⁴ In Ioh., LW III 557,5—9: *Patet ergo quomodo ad litteram filius quaecumque audit a patre nota facit omnibus qui filii dei sunt. Fiendo enim quis filius hoc ipso audit et noscit omnia quae patris sunt: sibi fieri audire est, et sibi audire fieri et generari est. Sic enim et ipsi primogenito et unigenito filio generari audire est, et patri dicere est generare, filius ipse verbum ipsum est quod hinc dicitur, illinc auditur, hinc gignit, illinc gignitur.*

¹²⁵ DW II 228,1—3 (Проповедь 38 “In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo: ave gratia plena, dominus tecum”): *Dar umbe ist alliu diu schrift geschriben, dar umbe hât got die werlt geschaffen und alle engelische natûre, daz got geborn werde in der sêle und diu sêle in gote geborn werde.*

¹²⁶ In Ioh., LW III 154,11—155,2: *ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processione et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris. Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura.*

¹²⁷ Thomas Aquinas. In De divinis nominibus, c. 4, l.4.

¹²⁸ Müller E. Das Konzil von Vienne, 1311—1312: Seine Quellen und seine Geschichte. Münster, 1934. S. 584.

¹²⁹ In Ioh., LW III 150,12—151,12, 152,1-3: *In univocis autem activum et passivum in materia conveniunt et genere et specie: inferius id quod recipit habet quidem de gratia superioris, sed non de mera gratia. Ratio est, quia in talibus passivum patiendo agit et activum agendo patitur. Item etiam non est se toto passivum nec carens omni actu: ipsum inferius recipit similitudinem et formam activi de gratia quidem superioris, meretur tamen ex natura sua, eo quod sit eiusdem naturae in specie cum agente. Exempli gratia: ignis agit in lignis calorem et ipsa assimilat sibi in calore, et hoc quidem de gratia est quod sint calida. Generans tamen ignis, in quantum generans, non sistit in calore sive calefactione ligni, sed hanc gratiam ordinat ad generationem formae substantialis, quae est maior perfectio, et sic gratiam calefactionis et assimilationis dat pro gratia specifica informationis, ut scilicet calefaciendo et assimilando formae substantialis lignum sit capax... Sic ergo in univocis inferius*

recipit a superiori non solum ex gratia, sed etiam ex merito. Propter quod Plato dicit quod formae dantur secundum merita materiae.

¹³⁰ *Albertus Magnus. Sent. I d.36 a.7, XXVI 217 b.*

¹³¹ *Ibid. IV d.23 a.3, XXX 7 b.*

¹³² О концепции Ума у Дитриха Фрайбергского см.: *Mojsisch B. Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg. Hamburg: Meiner, 1977.*

¹³³ *LW III 194, 12–15: Ubi notandum quod potentia operativa totum suum esse, in quantum huiusmodi, accipit a suo obiecto et accipit esse ipsius obiecti et obiectum. Quid ergo potest illi esse molestum vel amarum, cuius esse deus est, cuius esse est dei esse, cuius esse est in deo esse?*

¹³⁴ *Dietrich von Freiberg. Opera omnia. Hamburg, 1977. Bd. 1; 1980. Bd. 2; 1983. Bd. 3; 1985. Bd. 4. См. также: Sturlese L. Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrich von Freiberg. Hamburg, 1984.*

¹³⁵ Библиографический обзор см.: *Largier N. Meister Eckhart: Perspektiven der Forschung, 1980–1993 // ZfdPh. Bd. 114. 1995. S. 42–46.*

¹³⁶ Эта тема подробно анализируется в следующих работах: *Mojsisch B. Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg. Hamburg, 1977; Idem. Averroistische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg // Averroismus im Mittelalter / Hrsg. F. Niewöhner und L. Sturlese. Zürich, 1994. S. 180–186; Flasch K. Converti ut imago — Rückkehr als Bild: Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (FZfPhTh). 1998. Bd. 45. H. 1/3. S. 130 sq.; Suarez-Nani T. Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu chez Thierry de Freiberg // Ibid. S. 96 sq.*

¹³⁷ Л. Стурлезе, говоря в данном случае о “повороте” Экхарта, не склонен называть этот поворот “герменевтическим”: *Sturlese L. Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des “Opus tripartitum” // Die Bibliotheca Amploniana: ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus / (Hrsg. A. Speer. Berlin; New York, 1995. S. 434–446. (Miscellanea Mediaevalia; 23). Idem. Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell'opus tripartitum // FZfPhTh. 1985. Bd. 32. S. 145–154; Idem. Meister Eckhart. Ein Porträt. Eichstätt, 1993. S. 16–19. (Eichstätter Hochschulreden; 90). О “герменевтическом повороте” говорит В. Го-*

πισ: *Goris W.* "Prout iudicaverit expedire": Zur Interpretation des zweiten Prologs zum *Opus expositionum* Meister Eckharts // *Medioevo*. 1994. Bd. 20. S. 233–278.

Глава 4

¹ *Meister Eckhart*. Reden der Unterscheidung / Hrsg. von E. Diederichs. Bonn: A. Marcus und E. Weber Verlag, 1925. S. 5.

² Ibid.

³ Ibid. S. 6.

⁴ Ibid.

⁵ *De fide orthodoxa*. III, c. 24 // PG 94, 1089: Προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν.

⁶ *David von Augsburg*. Die sieben Staffeln des Gebetes / Hrsg. von K. Ruh. München: Fink, 1965. 86 S.

⁷ *Meister Eckhart*. Die Reden der Unterscheidung. S.7.

⁸ Ibid. S. 8.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. S. 9.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. S. 12.

¹⁶ Ibid. S. 13.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. S. 14.

²⁰ Ibid. S. 25–28.

²¹ *Haas A.* Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. S. 65–67.

²² *Balthasar H.U. von*. Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik // *Pneuma und Institution: Skizzen zur Theologie IV*. Einsiedeln, 1974. S. 302.

²³ DW II 528, 5–529, 2.

²⁴ *Ruh K.* Geschichte der abendlandischen Mystik. München, 1993. Bd. 2. S. 18 sq.

²⁵ *Αρυστομελῆς*. Ο θυσε. 425 b 26–27: ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, το δ'εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς.

²⁶ Плотин. Эннеады. V.1.5 / Пер. Г.В. Малеванского. Цит. по: Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. С. 59.

²⁷ Thomas Aquinas. Summa theologia I, quaestio 84, articulus 7. Подробный анализ этой статьи “Суммы теологии” Фомы Аквинского сделал предметом одной из своих книг Карл Ранер: Rahner K. Geist in Welt // Rahner K. Sämtliche Werke. Düsseldorf: Benziger; Freiburg i. Br.: Herder, 1996. Bd. 2. S. 5–300.

²⁸ LW I 228 sq.

²⁹ LW I 228 sq., 232 sq.

³⁰ Stoellger P. Metapher und Lebenswelt. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000. S. 182–183.

³¹ DW I Pr. 2.

³² Аристотель. Метафизика. 980 а 1.

³³ S. Thomae Aquinatis Super librum De causis expositio / Ed. H.-D. Saffrey. Fribourg; Louvain, 1954; In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio / Ed. C. Pera. Turin, 1950.

³⁴ DW V 28, 9 sqq.

³⁵ LW IV 329, 16. См. также: DW V 80.

³⁶ Аристотель. О душе. 418 b 26.

³⁷ У Авиценны, например, читаем об “актуальной прозрачности глаза”, лежащей в основе его способности воспринимать все цвета (Ибн Сина. Книга о душе (Китаб ан-нафс). Рассуждение 1. Гл. 5 // Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 411).

³⁸ S. Thomae Aquinatis Comm. in Lib. De anima. 3. 7. 680.

³⁹ Аристотель. О душе. 429 а 15–18.

⁴⁰ LW V 47, 15 sqq.

⁴¹ LW I 272, 3 sqq.

⁴² DW I 182, 10.

⁴³ LW III 265, 12–266, 1.

⁴⁴ Аристотель. О душе. 429 b 23–430 а 1.

⁴⁵ DW I 251 (= Meister Eckhart. Werke I / Texte und Übers. von J. Quint; Hrsg. und komment. von N. Largier. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. S. 178).

⁴⁶ DW V, 54, 3 sq.

⁴⁷ LW I, 409, 11 sqq.

⁴⁸ DW V 54, 3 sqq.: “Waerlîche, als got wârheit ist und swâ ich wârheit vinde, dâ vinde ich mînen got, die wârheit” (“Истинно, как Бог есть истина, и где бы я ни находил истину, там нахожу я Бога моего — Истину”); LW I 409, 11 sqq.: “Deus autem veritas ipsa est. Cetera quidem vera sunt, non autem veritas sunt; vera autem utique sunt veritate”

(“Бог есть сама Истина. Ибо все прочее может быть истинным, но не самой Истиной. Но истинным оно является благодаря Истине”); см. также DW I 316, 8 sq.

⁴⁹ Thomas Aquinas. De ver. 1, 1.

⁵⁰ Augustinus. Soliloquium, с.5.

⁵¹ Thomas Aquinas. De ver.: “*Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est rei.*” В данном случае Фома Аквинский цитирует Авиценну.

⁵² Thomas Aquinas. S. th. I, 88, 3, ad.1: “*In luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus...*”

⁵³ Corpus articuli / Ed. Marietti. Turin, P. 266.

⁵⁴ Августин. Исповедь. VII. 10. 16: “*Vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem*” (“увидел оком души моей, как ни слабо оно было, над этим самым оком души моей, над разумом моим, Свет немеркнущий”).

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ LW IV 322, 12 sq.: *Ens, unum, bonum, verum transcendentia sunt.*

⁵⁷ Thomas Aquinas. De ver. I, 1 с р.

⁵⁸ DW I 400, 1: *Aber wesen und güete und wârheit sint glîche breit, wan, als verre wesen ist, sô ist ez guot und ist wâr.*

⁵⁹ LW I 45, 15: *Solus deus proprie est ens, unum, verum, bonum.*

⁶⁰ DW II 43, 2: *diu güete ist got.*

⁶¹ LW II 434, 1: *Caritas, amor boni absolute, deus est.* Ср. у Фомы Аквинского: S. th. I, 2, 27, 1. См. также другие места в сочинениях Экхарта: DW III 97, 8 sq.; DW V 9, 6; 13, 14.

⁶² DW V 25, 1 sqq.: “*Sant Augustînus spricht: hebe ûf diz und daz guet, sô blîbet lûter güete in ir selber swebende in sîner blôzen wîte: daz ist got*”. См. также: DW V 78, Anm.70. Ср.: Augustinus. De Trinitate. L 8, C 3, N 4.

⁶³ Eckhart. Quaestio Parisiensis I. LW V 41.

⁶⁴ Eckhart. Liber parabolarum Genesis. LW I 483.

⁶⁵ См. особенно проповедь “*Beati pauperes spiritu*” (проповедь 52 Quint, DW II 498 sqq.); см. также новый перевод этой проповеди К. Флаша с комментарием переводчика: Lectura Eckhardi / Hrsg. G. Steer und L. Sturlese. Stuttgart, 1997. S. 163–199.

⁶⁶ DW III 280, 9 sqq.

⁶⁷ DW III 283, 20 sqq.

⁶⁸ DW III 286, 15 sqq.

⁶⁹ DW III 287, 2 sq.

⁷⁰ DW II 450, 8 sqq.

⁷¹ DW V 29, 11 sqq. См. также: DW V 30, 5 sqq.; DW II 124, 4 sqq. (Anm. 1).

⁷² DW V 5, 30 5 sqq.

⁷³ DW V 281, 3 sqq.: “Человеку следует научиться исключать из всех даров свою самость, ни к чему не относиться как к своему собственному и не искать ничего своего: ни нужного, ни доставляющего наслаждение, ни внутреннего, ни сладостного, ни награды, ни Царствия Небесного, ни воли своей. Бог не давал и не дает ничего противной Ему воле; лишь Своей собственной воле отдает Он себя. Но где Бог обнаруживает волю Свою, там дарует Он и входит в эту волю со всем тем, что Он есть. И чем меньше перестаем мы быть в своем, тем истиннее становимся мы в божественном. Поэтому недостаточно, если мы оставляем самих себя и все то, чем мы владеем и что мы можем, лишь единожды; но мы должны часто обновлять себя, делая себя таким образом в отношении всех вещей простыми и свободными.” См. также: DW V 363, Anm. 378; *Denifle H.S.* Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts: Beitrag zur Deutung ihrer Lehrer. Freiburg / Schweiz, 1951. S. 129 sqq.

⁷⁴ DW III 266, 9 sqq.: “Часто, когда я должен был говорить о Боге, ужасался я тому, сколь совершенно отрешенной следует быть душе, желающей прийти к становлению в единстве. Но пусть никому да не покажется это невозможным! Для души отнюдь не невозможно снискать божественную благодать. Для любого человека нет ничего более легкого, чем оставить все вещи, когда его душа обретает божественную благодать. Скажу более: нет ничего, что доставляло бы человеку большее наслаждение, чем оставить все вещи, когда его душа обретает божественную благодать. И никакое творение уже не может повредить такую душу.” DW II 450, 5 sqq.: “Подлинное смирение состоит в том, что человек, являясь по природе сотворенной из ничего сущностью, перестанет тем не менее и в деятельности, и в покое обращать на это внимание, желая лишь света божественной благодати.” Ср.: LW IV 191, 10 sq.

⁷⁵ Pf 496, 38 sqq.

⁷⁶ О неоплатонических корнях этого понятия см.: *Schmidt M.* Regio dissimilitudinis: Ein Grundbegriff mittelhochdeutscher Prosa im Lichte seiner lateinischen Bedeutungsgeschichte // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 1968. Bd. 82. S. 63–108; *Courcelle P.* Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la “région de dissemblance” // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge.* 1957. Vol. 32. P. 5–33.

⁷⁷ Pf 496, 36 sqq.

⁷⁸ О раннехристианских и патристических корнях этой формулы см.: *Haas A.M.* Nim din selbes war: Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Freiburg / Schweiz, 1971. S. 4 sq., Anm. 14. (Dokimion; 3). *Karrer O.* Meister Eckhart: Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. München, 1926. S. 260, Anm. 568. В немецкой мистике вообще и у Майстера Экхарта в частности (как и в предшествующей христианской традиции) эта формула оказывается ключевой для предотвращения понимания мистического единения человека с Богом (“обожения” человека) в том смысле, что сам человек становится Богом (то есть, происходит его “обожествление”): *Eckhart*. DW III 109, 9, Anm.4; DW V 109 3 sq.; 400, 3 sqq.; 440, Anm.2; Pf 398, 33 sq.; *Tauler*, Vetter. 146, 21; 162, 6 sq.; Seuse, Bihlmeyer. 345, 12. См. также: *Lossky V.* Théologie négative... Paris, 1960. P. 363.

⁷⁹ Естественно, это не исключает возможную философскую и богословскую плодотворность и значимость компаративистских исследований в данной области. См.: *Balthasar H.U. von.* Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik. III/1.2: Im Raum der Metaphysik. 2. Aufl. Einsiedeln, 1975. S. 410; *Hacker P.* Kleine Schriften / Hrsg. von L. Schmithausen. Wiesbaden, 1978. S. 819–822.

⁸⁰ DW V 377–468; рус. пер. см.: *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М.В. Сабашниковой. М., 1912. С. 53–67; *Мастер Экхарт.* Избр. проповеди и трактаты / Пер. Н.О. Гучинской. СПб., 2001. С. 244–273; *Майстер Экхарт.* Об отрешенности / Пер. М.Ю. Реуткина. М.; СПб., 2001. С. 210–220. По вопросу о принадлежности этого трактата Экхарту см.: *Schaefer E.* Meister Eckeharts Traktat “Von abegescheidenheit”. Bonn, 1956; *Quint J.* Das Echtheitsproblem des Traktats “Von abegescheidenheit” // *La mystique rhénane.* 1963. S. 39–57; *Idem..* Meister Eckharts Traktat “Von abegescheidenheit” // *L. Reypens-Album.* Antwerpen, 1964. S. 303–322.

⁸¹ DW V 397 sq.

⁸² DW V 400, 4 sqq.

⁸³ DW V 401, 6 sq.

⁸⁴ DW III 481 sqq.: проповедь “Intravit Jesus in quoddam castellum”. Экхарт в своей интерпретации явно противоречит тексту Евангелия от Луки (10:41,42): “Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее.”

⁸⁵ DW I 121, 1 sqq.

⁸⁶ DW V 407, 2 sqq.

⁸⁷ DW V 411, 12 sqq.

⁸⁸ DW V 403, 10 sqq.

⁸⁹ *Haas A.* Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik. Freiburg / (Schweiz), 1979. S.188 sqq., Anm.4, 5; S. 201. (Dokimion; 4).

⁹⁰ *Ruh K.* Der Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen: Diss. (masch.). Zürich, 1940. T. II. *Idem.* S. 1–32 (= Studien über Heinrich von St. Gallen und den "Extendit manum"—Passionstraktat // Zeitschrift für schw. Kirchengeschichte. 1953. Bd. 47. S. 210–230, 241–278); *Idem.* Zur Theologie des mittelalterlichen Passionstraktates // Theol. Zeitschrift d. theol. Fak. d. Univ. Basel. 1950. Bd. 6. S. 17–39; *Elze M.* Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1965. Bd. 62. S. 381–402; *Idem.* Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther // Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe für H. Rückert zum 65. Geb. Berlin, 1966. S. 127–151; *Richstaetter C.* Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Köln, 1949; *Auer A.* Leidenstheologie des Mittelalters. Salzburg, 1947; *Idem.* Leidenstheologie im Spätmittelalter. St. Ottilien, 1952.

⁹¹ DW V 433, 1 sqq.

⁹² Подробную библиографию по этой теме см.: *Haas A.M.* Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln, 1979. S. 52, N.47.

⁹³ Об опасности докетизма в учении о Страстях Христовых и истории ее преодоления см.: *Aglot J.* Dieu souffre-t-il? Paris, 1976. P. 12 sqq.; *Moltmann J.* Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München, 1972. S. 184 sqq.; *Idem.* Zukunft der Schöpfung // Gesammelte Aufsätze. München, 1977. S. 75 sqq.; *Jüngel E.* Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen, 1977. S. 84 sqq.; *Balthasar H.U. von.* Theodramatik, II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus. Einsiedeln, 1978. S. 207 sq.; *Maas W.* Unveränderlichkeit Gottes: Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. München, 1974; *Mühlen H.* Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie: Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie. Münster, 1970.

⁹⁴ DW III 397, 8 sqq.

⁹⁵ DW III 397, 4 sqq.

⁹⁶ Pf 52, 18 sqq. См. также: DW III 407, Anm.9; DW V 328, Anm.96.

⁹⁷ LW III 265, 4–12: *Homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. Debet ergo humilis esse qui ad Deum vult venire. Humilitas enim est "scala caelestis qua Deus descendit" sive venit ad hominem et homo ad Deum, ut ait Augustinus in sermone De assumptione beatae Mariae* (Pseudo-Augustinus [Ambrosius Autpertus]. Sermo 208, n. 10, PL 39, Col. 2133).

⁹⁸ Цит. по: Майстер Экхарт. Об отрешенности. М.; СПб., 2001. С. 206.

⁹⁹ Там же, С. 208; DW V 117, 19–20.

¹⁰⁰ LW III 265, 12–266, 1: *Secundo: homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nulli nihil habet commune, impermixtus est, separatus est, ex III De anima.*

¹⁰¹ DW II 528, 5–529, 2.

¹⁰² Pf 180, 16 sq. (Qu 272, 15 sq.).

¹⁰³ Pf 180, 30 sqq. (Qu 272, 31 sqq.).

¹⁰⁴ Pf 180, 33 (Qu 272, 36).

¹⁰⁵ Pf 180, 15 sqq. (Qu 272, 13 sqq.).

¹⁰⁶ Pf 180, 34 sqq. (Qu 273, 1 sqq.).

¹⁰⁷ Аристотель. Политика. 589 а; Плотин. Эннеады. V. 1. 10.

¹⁰⁸ К Римлянам. 7:22; 2-е Коринфянам. 4:16; К Эфессянам. 3:16.

¹⁰⁹ Об эволюции понятий "внутренний" и "внешний" человек см. также: Haas A.M. Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. S. 52, N 47.

¹¹⁰ См.: Mieth D. Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei J. Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens. Regensburg, 1969. S. 254 sqq.

¹¹¹ LW IV 190, 5 sqq., N 206.

¹¹² Augustinus. De vera religione. С. 39, N 72.

¹¹³ LW IV 193, 3 sqq.

¹¹⁴ DW I 69, 8 sqq.

¹¹⁵ О разделении мистики на "интровертивную" и "экстравертивную" см.: Dodds E.R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965. P. 79–101. Об "интровертизме" немецкой мистики см.: Wyser F. Der Seelengrund in Taulers Predigten // Lebendiges Mittelalter: Festgabe für W. Stammer. Freiburg / Schweiz, 1958. S. 235.

¹¹⁶ DW I 39, Anm.2, 3; 283, Anm.2; 331, Anm.4; 332, Anm.4; DW II 211, Anm.1; 418, Anm.1; DW III 315, Anm.3; Schmoldt B. Die

deutsche Begriffssprache Meister Eckharts: Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen. Heidelberg, 1954. S. 49–62; Kunisch H. Das Wort "Grund" in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts: Diss. Münster i.W.; Osnabrück, 1929.

¹¹⁷ Schmoldt B. Die deutsche Begriffssprache... S. 74–98; Mieth D. Die Einheit von Vita activa... S. 127, Anm. 30; S. 258.

¹¹⁸ Литература, посвященная концепции "искры" Божией в сочинениях Майстера Экхарта, довольно многочисленна, см.: Grabmann M. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der *scintilla animae* in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik des Predigerordens // Jahrbuch für Phil. u. spek. Theologie. 1919. Bd. 14. S. 413–427; Karrer O. Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart. Würzburg, 1928; Meerpohl F. Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. Würzburg, 1926; Müller M. Meister Eckharts Seelenlehre und ihr Verhältnis zur Scholastik, insbesondere zur Lehre des hl. Thomas. Bonn; Mönchengladbach, 1935; Idem. Das Seelenfünklein in Meister Eckharts Lehrsystem und die Stellung der Skotisten // Wissenschaft und Weisheit. 1936. Bd. 3. S. 169–216; Wilms H. De *scintilla animae* // Angelicum. 1937. Bd. 14. S. 194–211; Idem. Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik // Zeitschrift für Askese und Mystik. 1937. Bd. 12. S. 157–166; Bange W. Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein: Bonner Diss. Limburg a. d. Lahn, 1937. S. 168–184; Geyer B. Seelenfünklein und *archa mente* bei Meister Eckhart // Theol. Revue. 1937. Vol. 26. P. 394; Hof H. *Scintilla Animae*: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie: Diss. Lund, 1952; Butschkus H. Das Seelenfünklein des Meister Eckhart // Psychol. Hefte d. Siemens Studienges. f. prakt. Psychologie. Hannover, 1954. Bd. 12. S. 273–275; Frei W. Was ist das Seelenfünklein beim Meister Eckhart? // Theol. Zeitschrift. 1958. Bd. 14. S. 89–101; Dietsche B. Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten // Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr / Hrsg. U. Nix, R. Öchslin. Freiburg i.Br., 1960. S. 200–258; Wyser P. Der Seelengrund in Taulers Predigten // Lebendiges Mittelalter: Festgabe für W. Stammer. Freiburg / Schweiz, 1958; Fischer H. Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken. München, 1974. S. 137–139; Haas A.M. Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. 2. Aufl. Einsiedeln, 1979. S. 59–61.

¹¹⁹ Hof H. *Scintilla Animae*. S. 206.

¹²⁰ Karrer O., Piesch H. Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Erfurt, 1927. S. 73 sq.; DW I 198, Anm.1.

- ¹²¹ DW I 349, 4 sqq.
- ¹²² DW I 348, 4 sq.
- ¹²³ S. th. I, q.1, a.9; I II, q.101, a.2. См. также: *Biser E.* Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. München, 1970. S. 77 sq.
- ¹²⁴ DW I 24 sqq.
- ¹²⁵ DW I 39, 1 sqq.
- ¹²⁶ *Bihlmeyer K.* Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. 2. Aufl. Frankfurt a.M., 1961. S. 191, 6 sqq. См. также: *Boesch B.* Seuses religiöse Sprache // Festgabe für F. Maurer. Düsseldorf, 1968. S. 223–245; *Stirnimann H.* Mystik und Metaphorik: Zu Seuses Dialog // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1978. Bd. 25. S. 233–303.
- ¹²⁷ См. подробнее: *Haas A.M.* Transzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik // Hrsg. G. Oberhammer, Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils: Das Problem in indischer und christlicher Tradition / Wien, 1978. S. 189 sq., Anm. 62.
- ¹²⁸ Проповедь 10, DW I 174, 3.
- ¹²⁹ Проповедь 24, DW I 421, 1–422, 1.
- ¹³⁰ Проповедь 39, DW II 252, 2–253, 1; 257, 5–6.
- ¹³¹ DW II 488, 6.
- ¹³² DW II 492, 3–5.
- ¹³³ DW I 81, 11–82, 10.
- ¹³⁴ DW II 219, 4–6.
- ¹³⁵ DW II 79, 1–7.
- ¹³⁶ DW III 488, 12–13.
- ¹³⁷ *De Gandillac M.* Deux figures eckhartiennes de Marthe // Genèses de la modernité. Paris: Cerf, 1992. P. 352–366.
- ¹³⁸ *Vannier M.-A.* Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Straßburger Werk // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1997. Bd. 44. S. 329.
- ¹³⁹ DW III 492, 5–6.
- ¹⁴⁰ DW I 268, 7–14.
- ¹⁴¹ Introduction aux Traités et Sermons /Ed. A. de Libera. Paris, 1993.
- ¹⁴² *Ruh K.* Meister Eckhart. S. 115.
- ¹⁴³ Introduction. P. 60.
- ¹⁴⁴ DW V 109, 2–5. Русский перевод цит. по: *Майстер Экхарт.* Об отрешенности. М.; СПб., 2001. С. 202.
- ¹⁴⁵ *Augustinus.* De quantitate animae. XXXIII, 70–76; De vera religione. XXVI.

¹⁴⁶ *Origenes*. Homiliae in Gen. VII, 5; X, 2; XI, 3; XII, 5; XIII, 3; Homiliae in Num. XII. См. также: *Crouzel H.* Théologie de l'image chez Origène. Paris, 1956.

¹⁴⁷ Цит. по: *Майстер Экхарт*. Об отрешенности. М.; СПб., 2001. С. 204.

¹⁴⁸ *David von Augsburg*. Die sieben Staffeln des Gebetes / Hrsg. von K. Ruh. München: Fink, 1965. S. 51.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ DW V 113, 1–2.

¹⁵¹ DW V 115, 8–9.

¹⁵² *Августин*. О книге Бытия буквально. IV. 23. 40.

¹⁵³ DW V 116, 15–17.

¹⁵⁴ DW V 117, 19–21.

Глава 5

¹ *Trusen W.* Der Prozeß gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Paderborn; München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988. S. 71. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N.F.; H. 54).

² *Welte B.* Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1979. S. 252.

³ Soest, Stadtarchiv und wissenschaftliche Stadtbibliothek, Cod. 33, f.45ra–58ra.

⁴ *Apologia doctae ignorantiae* / Ed. R. Klibansky // Opera omnia. 1932. Vol. II. P. 25. Рус. пер. см.: *Николай Кузанский*. Сочинения В 2 т. М.: МЫСЛЬ, 1980. Т. 2. С. 23–26.

⁵ *Daniels A.* Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart. Münster, 1923.

⁶ Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest / Ed. G. Théry OP // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 1926/27. Vol. 1. P. 129–268.

⁷ *Acta Echardiana. Secunda pars. Processus contra mag. Echardium* // *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke / Hrsg. von L. Sturlese. Stuttgart: Kohlhammer, 1988. Bd. 5. S. 195–240 (LW V 195-240).

⁸ *Trusen W.* Der Prozeß gegen Meister Eckhart.

⁹ Ep. 60, PL 22, 589.

¹⁰ Clem. VI.5.2.11.

¹¹ Clem. X.5.7.9.

¹² См.: Koch J. Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O.P. // *Xenia Thomistica*: Festschrift anl. d. 600j. Kanonisationsjubiläums des hl. Thomas von Aquin. 1925. Bd. III. S. 327–362 (= Kl. Schriften. Bd. II. S. 127–168); *Idem*. Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts // *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. 1927. Bd. 26; *Idem*. Die Magister-Jahre des Durandus de S. Porciano O.P. und der Konflikt mit seinem Orden // *Miscellanea Francesco Ehrle*, Studi e Testi. 37. Rom, 1924. Vol. 1. P. 265–306 (= Kl. Schriften. Bd. II. S. 7–118).

¹³ Trusen W. Der Prozeß gegen Meister Eckhart. S. 113.

¹⁴ Немногочисленные сохранившиеся во фрагментах документы процесса над Экхартом в Авиньоне опубликованы: Pelster F. Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozeß in Avignon // *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*: Studien und Texte: M. Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Münster, 1935. S. 1099–1124; Laurent M.H. Autour du procès de Maître Eckhart: Les documents des Archives Vaticanes // *Divus Thomas*. Ser. III. 1936. Vol. 13. P. 331–348, 430–447; Koch J. *Kleine Schriften*. Rom, 1973. Bd. 1. S. 312 sqq. (*Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi*; 127).

¹⁵ *Guillelmi de Ockham Opera politica* / Ed. H.S. Offler. T. III. P. 251 sqq.

¹⁶ Текст буллы см.: Denifle H.S. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*. 1886. Bd. 2. S. 636–640.

Основные даты

Ок. 1260 — Экхарт родился в Тамбахе под Готой в Тюрингии в семье рыцарей фон Хохайм.

Сер. 1270-х годов — Экхарт вступает в доминиканский монастырь в Эрфурте.

1274 — умерли Фома Аквинский и Бонавентура.

1277 — осуждение епископом Парижским 219 тезисов радикальных аристотеликов.

1280 — умер Альберт Великий.

Ок. 1280 — Экхарт заканчивает доминиканский *Studium generale* в Кёльне.

1286 — умер Сигер Брабантский.

1293–1294 — Экхарт как *lector sententiarum* комментирует в Парижском университете “Сентенции” Петра Ломбардского.

1294–1300 — Экхарт занимает посты приора доминиканского конвента в Эрфурте и викария Тюрингии.

Ок. 1295 — родился Генрих Сузо.

Ок. 1300 — родился Иоганн Таулер.

1302 — публикация папой Бонифацием VIII буллы “*Unam sanctam*”.

1302–1303 — первый парижский магистериум Майстера Экхарта.

1303–1311 — Экхарт является провинциалом Саксонии; с 1307 г. — также и генеральный викарий Богемии.

1307–1315 — голод в Европе.

1308 — умер Дунс Скот.

1310 — осуждение и казнь Маргареты Порете.

1311–1312 — Вьеннский Собор.

1311–1313 — второй парижский магистериум Майстера Экхарта.

1313–1322 — Экхарт является генеральным викарием в Страсбурге.

1314 — начало преследования за антитомизм Дуранда де Сан-Порциано.

1320 — умер Дитрих Фрайбергский.

1321 — умер Данте Алигьери.

1323 — канонизация Фомы Аквинского.

1323–1326 — Экхарт руководит доминиканским *Studium generale* в Кёльне.

1324 — обвинение Уильяма Оккама в ереси. Конфликт папы Иоанна XXII с Людвигом Баварским.

1326 — Экхарта обвиняют в ереси. Начало процесса против Экхарта.

Ок. 1326 — Генрих Сузо учится под руководством Экхарта в доминиканском *Studium generale* в Кёльне.

1328 — Уильям Оккам скрывается в Мюнхене при дворе Людвига Баварского; его экскоммуникация.

Ок. 1328 — Экхарт умер в Авиньоне.

27 марта 1329 — булла “*In agro dominico*”, осудившая учение Экхарта.

Не ранее 1329 — “Книга Истины” Генриха Сузо, написанная в защиту Майстера Экхарта.

1330 — Генрих Сузо предстает в Маастрихте перед генеральным капитулом доминиканского ордена по подозрению в приверженности учению Экхарта; его лишают должности лектора конвента.

Ок. 1347 — умер Уильям Оккам.

1348–1349 — “Черная смерть” в Европе.

Избранная литература

Albert K. Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Saarbrücken, 1976.

Altdeutsche und altniederländische Mystik / Hrsg. von K. Ruh. Darmstadt, 1964.

Ancelet-Hustache J. Maitre Eckhart et la mystique rhenane. Paris, 1978.

Ancelet-Hustache J. Master Eckhart. New York; London, 1957.

Bange W. Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein: Bonner Dissertationen. Limburg a.d. Lahn, 1937.

Beckmann T. Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister Eckharts und zum Verlauf des gegen ihn angestregten Prozesses. Frankfurt a.M., 1978.

Beierwaltes W. Deus est esse — esse est deus: Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur // Beierwaltes W. Platonismus und Idealismus. Frankfurt a.M., 1972. S. 5–82.

Bernhart J. Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. München, 1912.

Bernhart J. Die philosophische Mystik des Mittelalters, von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. Darmstadt, 1974.

Berger K. Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen. Nendeln, 1967.

Bindschedler M. Zu den deutschen Seinsbezeichnungen bei Meister Eckhart // Festschrift de Boor. München, 1971. S. 493–497.

Brunner F. Eckhart. Paris, 1969.

Clark M. The Great German Mystics. New York, 1970. Reprint of Basil Blackwell edition. Oxford, 1949.

Cognet L. Introduction aux mystiques rhéno-flamands. Paris, 1968.

David von Augsburg. Die sieben Staffeln des Gebetes: In der deutschen Originalfassung herausgegeben von Kurt Ruh. München, 1965. (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; H. 1).

Davies O. God Within: The Mystical Tradition of Northern Europe. London, 1988.

Davies O. Meister Eckhart: Mystical Theologian. London, 1991.

Degenhardt I. Studien zum Wandel des Eckhartbildes. Leiden, 1967.

Degenhardt I. Meister Eckhart unpolemisch? // Kant-Studien. 1975. Bd. 66. S. 466–482.

Dehnhardt E. Die Metaphorik der Mystiker Meister Eckhart und Tauler in den Schriften des Rulman Merswin: Dissertation. Marburg, 1940.

Dempf A. Meister Eckhart. Freiburg i.Br., 1960.

Denifle H. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters (Berlin-Freiburg). 1886. Bd. 2. S. 417–615.

Denifle H. Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts: Beitrag zur Deutung ihrer Lehre / Hrsg. von O. Spieß: Freiburg/Schweiz, 1951.

Ebeling H. Meister Eckharts Mystik: Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. Aalen, 1966.

Eberle J. Die Schöpfung in ihren Ursachen: Untersuchung zum Begriff der Idee in den lateinischen Werken Meister Eckharts: Dissertation. Köln, 1972.

Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Fribourg, 1993.

Fahrner R. Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart. New York, 1968.

Fischer H. Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken. München, 1974.

Fischer G. Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert. Freiburg i.Ue., 1931.

Flasch K. Meister Eckhart und die "Deutsche Mystik": Zur Kritik eines historiographischen Schemas // Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert / Hrsg. von O. Pluta. Amsterdam, 1988. S. 439–463.

Flasch K. Die Intention Meister Eckharts // Sprache und Begriff: Festschr. f. B. Liebrucks / Hrsg. von H. Rottges. Meisenheim a. Glan, 1974. S. 292–318.

Forman R.K. Meister Eckhart: Mystic as Theologian. Rockport (Mass.); Shaftesbury; Dorset, 1991.

Frederking V. Durchbruch vom Haben zum Sein: Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts. Paderborn; Wien, 1994.

Gieraths G. O.P. *Life in Abundance: Meister Eckhart and the German Dominican Mystics of the 14th Century // Spirituality Today Supplement*. 1986. Autumn.

Gottsuchende Seelen: Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters / Hrsg. von W. Stammmler. München, 1948.

Haas A.M. *Nim din selbes war: Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, J. Tauler und H. Seuse*. Freiburg/Schweiz, 1971. (Dokimion; 3).

Haas A.M. *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik // Beierwaltes W., Balthasar H.U. von, Haas A.M. Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln, 1974. S. 73–104.

Haas A.M. *Transzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik // Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition / Hrsg. G. Oberhammer*. Wien, 1978. S. 175–205.

Haas A.M. *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik*. Freiburg/Schweiz, 1979. (Dokimion; 4).

Haas A.M. *Das Ereignis des Wortes: Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus // Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 1984. Bd. 58. 1984. S. 527–569.

Hansen M. *Der Aufbau der mittelalterlichen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Mystiker Eckhart und Tauler: Dissertation*. Hamburg, 1972.

Haug W. *Wendepunkte in der Geschichte der Mystik // Mittelalter und frühe Neuzeit / Hrsg. von W. Haug*. Tübingen, 1999.

Hauke R. *Trinität und Denken: Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart*. Frankfurt a. M.; Bern; New York, 1986.

Heidegger M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik: [Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19] // Heidegger M. Gesamtausgabe*. Frankfurt a.M., 1995. Bd. 60. S. 303–337.

Hof H. *Scintilla Animae: Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie: Dissertation*. Lund, 1952.

Hollywood A. *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame; London, 1996.

Imbach R. *Deus est intelligere: Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*. Freiburg/Schweiz, 1976.

Karrer O. Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart. Würzburg, 1928.

Kelley C.F. Meister Eckhart on Divine Knowledge. New Haven, 1977.

Kopper J. Die Metaphysik Meister Eckharts eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation. Saarbrücken, 1955.

Kunisch H. Meister Eckhart, Offenbarung und Gehorsam. München, 1962.

Largier N. Bibliographie zu Meister Eckhart. Freiburg/Schweiz, 1989. (Dokimion; 9).

Largier N. Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse? Zur Historiographie der "deutschen Mystik" und der "deutschen Dominikanerschule" // Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: Kolloquium Kloster Fischingen, 1998 / Hrsg. von W. Haug und W. Schneider-Lastin. Tübingen, 2000. S. 93–117.

Libera A. de. Introduction à la mystique rhénane: D'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris, 1984.

Lossky V. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960.

Lücker M.A. Meister Eckhart und die Devotio moderna. Leiden, 1950.

Manstetten R. Esse est Deus: Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes. München, 1993.

Margetts J. Die Satzstruktur bei Meister Eckhart. Stuttgart, 1969.

McGinn B. (ed.) Meister Eckhart and the Beguine Mystics Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete. New York, 1994.

Mieth D. Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei J. Tauler: Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens. Regensburg, 1969.

Mieth D. Christus, das Soziale im Menschen: Texterschließungen zu Meister Eckhart. Düsseldorf, 1972.

Mojsisch B. Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, 1983.

Mojsisch B. Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins // Medioevo. 1983. Bd. 9. S. 43–59.

Mojsisch B. Die Theorie des Ich in seiner Selbst- und Weltbegründung bei Meister Eckhart // L'homme et son univers au moyen

âge: Actes du colloque de la S.I.E.P.M. / Ed. Ch. Wenin. Lauvain-la-Neuve, 1986. S. 267–272. (Philosophes Médiévaux; T.XXVI).

La mystique rhénane. Paris, 1963.

Nix U., Öchsli R. (Hrsg.). Meister Eckhart der Prediger: Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Freiburg i.Br., 1960.

Piesch H. Meister Eckharts Ethik. Luzern, 1935.

Piesch H. Meister Eckhart: Eine Einführung. Wien, 1946.

Quint J. Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts. Bonn, 1932.

Quint J. Die gegenwärtige Problemstellung der Eckhart-Forschung // Zeitschrift für deutsche Philologie. 1927. Bd. 52. S. 207–288.

Quint J. Meister Eckhart // Fricke G., Koch F., Lugowski K. (Hrsg.). Von deutscher Art in Sprache und Dichtung. 1941. Bd. 3. S. 3–45.

Quint J. Meister Eckhart // Meimpel H. (Hrsg.). Die großen Deutschen. Berlin, 1956. Bd. 1. S. 246–259.

Quint J. Mystik // Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Berlin, 1965. Bd. 2. S. 544–568.

Quint J. Mystik und Sprache // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1953. Bd. 27. S. 48–76.

Quint J. Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt // Ibid. 1927. Bd. 6. S. 671–701.

Rizek-Pfister C. Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt: Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten. Bern, 2000.

Ruh K. Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik // Zeitschrift für deutsche Philologie. 1953. Bd. 72. S. 24–53.

Ruh K. Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker. 2., überarb. Aufl. München, 1989.

Ruh K. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III. München, 1996.

Ruh K. Eckhart von Hochheim // Lupi S. (ed.). Dizionario critico della letteratura tedesca. Torino, 1976. P. 256–261.

Ruh K. Geistliche Prosa des Spätmittelalters // Erzgräber W. (Hrsg.). Europäisches Spätmittelalter: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Wiesbaden, 1978. Bd. 8. S. 565–605.

Schaller T. Die Meister Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart: Dissertation. Freiburg/Schweiz, 1969.

Schmoldt B. Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts: Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen. Heidelberg, 1954.

Schürmann R. Meister Eckhart, Mystic and Philosopher. Bloomington, 1978.

Seeberg E. Meister Eckhart. Tübingen, 1934.

Soudek E. Meister Eckhart. Stuttgart, 1972.

Spann O. Meister Eckharts mystische Philosophie. Graz, 1974.

Strauch P. Meister Eckhart-Probleme. Halle / Saale, 1912.

Sturlese L. Die Kölner Eckhartisten: Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts // Die Kölner Universität. Berlin; New York, 1989. S. 192–211. (Miscellanea Mediaevalia; 20).

Sturlese L. "Homo divinus". Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit // Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposion Kloster Engelberg, 1984 / Hrsg. von K. Ruh. Stuttgart, 1986. S. 145–161.

Sturlese L. Recenti studi su Eckhart // Giornale critico della filosofia italiana. 1987. Vol. 66. P. 368–377.

Tobin F. Meister Eckhart: Thought and Language. Philadelphia, 1986.

Trusen W. Der Prozeß gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. Paderborn, München; Wien; Zürich, 1988. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N.F.; H. 54).

Turner D. The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism. Cambridge, 1995.

Ueda S. Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Gütersloh, 1965.

Völker L. Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten: Dissertation. Tübingen, 1964.

Weiß B. Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart. Mainz, 1965.

Weiß K. Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters. Berlin, 1935. S. 29–47. (Studien der Luther-Akademie; 1).

Weeks A. German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History. Albany, 1993.

Wilke A. Ein Sein – Ein Erkennen: Meister Eckharts Christologie und Samkaras Lehre vom Atman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren. Bern, 1995.

Winkler E. Exegetische Methoden bei Meister Eckhart. Tübingen, 1965.

Woods R., O.P. Eckhart's Way. Wilmington (DE), 1986;
Collegeville (MN), 1991.

Wotz-Gottwald E. Meister Eckhart und die klassische Upanishaden.
Würzburg, 1984.

Zapf J. Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen
Ausdruck bei Meister Eckhart: Dissertation. Köln, 1966.

Список сокращений

BPhThMA Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster, 1926 sqq. До 1926 г.: Beiträge zur Philosophie des Mittelalters (BPhMA).

CC Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout, 1953 sqq.

CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1866 sqq.

FZfPhTh Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg/Schweiz, 1956 sqq.

MM Miscellanea Mediaevalia. Berlin, 1962 sqq.

PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca, accurate I.P. Migne. Paris, 1857 sqq.

PL Patrologiae cursus completus. Series Latina, accurate I.P. Migne. Paris, 1844 sqq.

ScG Thomas Aquinas. Summa contra gentiles.

S.th. Summa theologiae.

ZdA Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur.

DW Deutsche Werke: Meister Eckhart. Die deutschen und Lateinischen Werke, Abt. I. Stuttgart, 1936 sqq.

LW Lateinische Werke: Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, Abt. II. Stuttgart, 1936 sqq.

EW Meister Eckhart. Werke, 2. Bde., übers. v. J. Quint u.a., hrsg. v. N.Largier. Frankfurt/M, 1993.

Qu Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint. München, 1963.

Pf Pfeiffer F. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig, 1857 (переиздано: Aalen, 1966).

Summary

Mikhail Khorkov

Meister Eckhart: An Introduction to Philosophy of Great Rhine Mystic

The research presented by the book is aimed to introduce to philosophy of great German mystic Meister Eckhart (c. 1260 — c. 1328). Meister Eckhart is one of the important thinkers of the later Middle Ages and a key figure of medieval mysticism. Adopting both textual and biographical approach, the book shows how Eckhart both lived the religious life and wrote about it.

The book is divided into five chapters. The first chapter is an overview of the studies that have concerned Meister Eckhart as a theologian and a philosopher.

The second chapter describes new religious movements and ideas of the complex transition-period Eckhart lived in. Mystic movements of the 13th and 14th centuries influenced the development of medieval thought in their external and institutional forms. Mysticism was not separate from medieval society and culture, but rather it functioned effectively within them. The women mystics of 13th century not only urged reform of the Church as an institution, but also promoted new devotional practices based on new theological ideas. This new feminine mysticism expressed itself through the Bequine movement, i.e., a semi-religious communal movement emphasizing poverty and spiritual perfection, and similar religious movements. Eckhart taught and wrote in a vibrant world of the later Middle Ages. This chapter places Eckhart in the context of his age, when the development of the mendicant orders, new types of lay spirituality, and the scholastic discussions at the universities shaped his external world and

affected his internal life. The mystic way did not exist separate and apart from the rest of life in the later Middle Ages.

The third chapter is a description of Eckhart's scholastic mode of thinking. As a young man Eckhart chose the life of a Dominican friar and, inspired by Albert the Great and Thomas Aquinas, followed the intellectual life so effectively that he became professor of theology (*magister actu regens*) at Paris and at *Studium generale* in Cologne. As a Dominican trained in the teaching of Thomas Aquinas and Albert the Great, Eckhart had both an Aristotelian and Neoplatonic inheritance, which he passed on to his students. Eckhart used Thomistic paradigm as a form of discourse using scholastic statements about God combined with Pseudo-Dionysian metaphorical language, allowing the conjunction of such collision statements as "God is Being", "God is above Being", and "God is not-Being" etc. This form of discourse allows for other philosophical and theological perspectives and confers a special role on analogy and univocation. Within this framework detachment becomes an important idea as a law-like model or metaphor for the unity of the soul and God. It exemplifies both unity and union and prescribes the relationships within the soul. Eckhart thus works out Augustinian, Pseudo-Dionysian, and Thomistic themes in a tight, conceptual way. This chapter explains how some key terms and ideas of Dominican theological "school" (Albert the Great, Thomas Aquinas, Dietrich of Freiberg) receive a strikingly different expression in Eckhart's work and subsequently find their way into his Latin and vernacular texts. While compiling his Latin works as the *Quaestiones Parisienses* and *Opus tripartitum*, Meister Eckhart could at the same time transcend "mere" scholarship in such mystical ideas as his concepts of detachment and union of man with God.

The fourth chapter introduces in Eckhart's mysticism and spirituality represented in his sermons and German treatises. Meister Eckhart is a philosophical mystic whose Thomistic, Peripatetic, and Neoplatonic teachings demand precise terminology and sharp analysis. This kind of thinking gives mysticism a quality of open or public truthfulness that is quite distinct from any character of subjective, private, or experiential truth it may possess, and it allows, moreover, for the possibility of clarification. Eckhart's vernacular preaching in Strasbourg and Cologne was so effective that he earned great popularity. The sermon form Eckhart used may seem, to some contemporary readers, an unlikely vehicle for mysticism. But they highlight three broad themes in his thought: the ground of union with God, the dynamics of the soul's reformation, and the mode of life that follows from union. Eckhart sees a unity-identity of God's ground and the soul's ground, which sin disturbs. True detachment (*gelâzenheit*, *abegeschei-*

denheit), superior to humility and charity, effects the birth of the Word in the soul and “breaking through” to God. The result is a new way of “living without a why”, wherein the soul lives in union with God. The theme of detachment means a turning away from all that is not God and a purging of all attachments to worldly notions or “images”. God’s entry into the soul is for Eckhart a birth of Son in the ground of the soul, transforming the soul or making it godlike.

But for his vernacular sermons and mystical treatises Eckhart earned official suspicion. In the fifth, final, chapter the author of this book describes two trials (in Cologne and Avignon), complicated in their development and meaning, eventually led to the condemnation of twenty-eight propositions found in Eckhart’s teaching shortly after he had died.

Оглавление

Предисловие	3
Глава 1. Многоликий и загадочный мастер	5
Глава 2. Эпоха испытаний и ее религиозный пульс	27
Глава 3. Схоластические основоположения	56
“Парижские вопросы” (“ <i>Quaestiones Parisienses</i> ”).....	56
Первый “Парижский вопрос”.....	58
Второй “Парижский вопрос”.....	66
Третий “Парижский вопрос”.....	70
“Трехчастный труд” (“ <i>Opus tripartitum</i> ”).....	80
“Комментарий на Экклесиаст”: учение об аналогии.....	91
“Комментарий на Евангелие от Иоанна”.....	101
Глава 4. Возвышенный учитель	117
Монах: “Речи о различении” (“Наставления”).....	117
О мистике Экхарта.....	132
Проповедник и духовный наставник.....	145
Отрешенность и проблема границ метафизики в немецких проповедях Майстера Экхарта.....	145
Бог есть Истина, Истина есть Бог.....	152
Смысл отрешенности.....	162
Человек внешний и человек внутренний.....	171
Искра Божия в душе человека.....	178
Праведный и праведность: о сущности единства с Богом....	181
“Книга Божественного утешения”. “О благородном человеке”.....	186

Глава 5. Процесс.....	197
Примечания	231
Основные даты	264
Избранная литература.....	266
Список сокращений.....	273
Summary	274

Научное издание

ХОРЬКОВ МИХАИЛ ЛЬВОВИЧ

Майстер Экхарт:

*Введение в философию
великого рейнского мистика*

Зав. редакцией Г.И. Чертова

Редактор Л.С. Чибисенков

Художник Т.В. Болотина

Художественный редактор В.Ю. Яковлев

Технический редактор М.К. Зарайская

Корректоры Г.В. Дубовицкая, Т.И. Шеповалова

Подписано к печати 18.08.2003. Формат 60 × 90^{1/16}

Гарнитура Академия. Печать офсетная

Усл.печ.л. 17,5. Усл. кр.-отт. 18,0. Уч.-изд.л. 15,0

Тираж 510 экз. Тип. зак. 4495

Издательство "Наука"

117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru

Internet: www.naukaran.ru

Санкт-Петербургская типография "Наука"

199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

В оформлении книги использованы иллюстрации:

1. “Распятие”. Фреска собора Св. Стефана в Брайзахе (XV в.)
2. “Ангел”. Фрагмент фрески “Страшный Суд” в соборе Св. Штефана в Брайзахе. Автор — Мартин Шонгауэр (1491 г.).
3. Фрагмент рукописи, содержащий “Opus sermorum” Майстера Экхарта, из библиотеки в Куэе (“Госпитальная библиотека”); кодекс 21 F, лист 140v.



ХОРЬКОВ Михаил Львович – кандидат философских наук; доцент кафедры истории философии Российского университета Дружбы народов, преподаватель Государственного университета гуманитарных наук; в 1993 г. закончил исторический факультет МПГУ им. В.И. Ленина, в 1996 г. – аспирантуру Института философии РАН. Стажировался в университетах Карлсруэ, Мюнхена, Зальцбурга и Бремена. Автор более 40 научных публикаций и переводов с английского, немецкого, греческого и латинского языков.

ISBN 5-02-006312-6



9 785020 063129



НАУКА