

Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 51. П.; М., 2007.

В конце 2007 г. вышел в свет очередной, 51-й, номер журнала «Символ», посвященный немецкой мистике позднего средневековья. Этот выпуск стал важной вехой в становлении целого направления в отечественной науке, целью которого является не только всесторонний (исторический, философский, текстологический, лингвистический) анализ творчества «рейнских мастеров», но и формирование уникального, возможного лишь в недрах русской культуры подхода к их творчеству. Новый выпуск «Символа» подытоживает более чем столетнюю (хотя, в силу исторических обстоятельств, весьма фрагментарную) историю изучения И. Экхарта, Г. Сузо и И. Таулера в России, а также намечает основные перспективы этого изучения в дальнейшем.

Обширный, насчитывающий более 450 страниц, выпуск журнала включает в себя пять разделов: «Средневековая немецкая мистика», «Майстер Экхарт и интерпретация его наследия», «Генрих Сузо — “служитель вечной Премудрости”», «Практика и мистика молитвы», «Немецкая теология».

Первый раздел представлен статьей М. Ю. Реутина «Изучение средневековой немецкой мистики в России» (с. 9–22). Проследив историю изучения с 1904 г., когда в 40-м томе энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона была опубликована обширная компилятивная статья Н. Ф. Грушке, а также кратко проанализировав перевод проповедей Экхарта М. В. Сабашниковой 1912 г., исследования Л. П. Карсавина, В. Н. Топорова и М. Л. Хорькова, Реутин приходит к выводу, что, возможно, единственной на сегодня продуктивной стратегией изучения Экхарта в России является его изучение через призму отечественных исследований богословия свт. Григория Паламы. Будучи не вполне очевидной, возможность и необходимость этой стратегии уже была показана М. Ю. Реутиным ранее¹. Теперь в статье и предисловии (с. 107–118) к публикуемому в номере исследованию В. Н. Топорова («Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство») Реутин суммирует выводы своей давней работы. С его точки зрения, современники свт. Григорий и Экхарт принадлежат к двум — восточной и западной — ветвям христианского неоплатонизма. Методы анализа паламитского богословия нетварных энергий изоморфны и в принципе приложимы к экхартовскому богословию «аналогий», ведь в том и другом случае речь идет о Божественных «исхождениях» (*πρόβδος*) Псевдо-Дионисия. Конечно, не может быть и речи о редукции теологии Экхарта к паламизму и «паламизации» немецкого мистика (как утверждает Реутин, негативный пример такого подхода представлен в диссертации В. Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта»²). Скорее, можно говорить об использовании потенциала, накопленного русской религиозной мыслью, в приложении к новой, но ей вовсе не чуждой области средневековой философии и культуры... Только такая наука об Экхарте, согласно Реутину, способна не быть производным от европейского экхартоведения. Лишь она может стать яркой, своеобразной страницей европейской медиевистики и занять в ее пределах подобающее себе место.

¹ Реутин М. Ю. Майстер Экхарт — Григорий Палама (к сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // Одиссей. М., 2006. С. 285–318.

² Русский перевод этой книги будет продолжен в следующем выпуске БТ. — *Ред.*

Основная мысль публикуемых М. Ю. Реутиным статей созвучна концепциям С. С. Хоружего, изложенным в одной из основных его работ «К феноменологии аскезы». В этой книге Хоружий, в частности, сформулировал несколько важных признаков аскетического и мистического опыта исихазма. К ним относятся прежде всего «холизм» (от греч. ὅλος — целый), способность к участию в акте богообщения *всего* человека в его психосоматическом составе, а также «энергичность», сотрудничество в этом же акте Божественной и человеческой воли, имеющее место при глубоком различии их онтологических статусов («соединение двух горизонтов бытия, ... осуществляющееся лишь по энергии, а не по сущности и не по ипостаси»³). Впоследствии к этим признакам прибавляется «персонализм», т. е. возможность сохранения в состоянии экстаза и обожения человеческой личности, хотя бы и в обновленном, преображенном виде. Эти оригинальные признаки исихастского опыта Хоружий противопоставляет мистике неоплатоников, её антропологическому дуализму, разрывающему психосоматическую цельность человека, и присущему этой мистике сугубо спекулятивному созерцанию. К экстатикам неоплатоновского толка автор причисляет и Майстера Экхарта⁴.

М. Ю. Реутин делает попытку доказать, что все перечисленные С. С. Хоружим признаки опыта исихастов характеризуют также мистический опыт «рейнских мастеров». Например, вот как учил Экхарт о «холизме»: «И от переизбытка свет, обретающийся в основании души, изливается в тело, и оно вполне просветляется»⁵, «...благодать изливается даже в само тело, притом в таком изобилии, что оно в качестве тела подчиняется душе, как воздух свету, без того, чтобы при этом возникло какое-то сопротивление, что и открывается в дарах, каковые суть прозрачность, бесстрашие, утонченность и подвижность. И тогда жизнь становится совершенной, а подчинение материала — окончательным»⁶... Не иначе обстоит дело и с «энергичностью», которая тоже была известна Майстеру Экхарту: «Когда Бог взирает на тварь, Он сообщает ей ее бытие, а когда тварь взирает на Бога, она стяжает свое бытие»⁷, «...душа в чистоте взирает на Бога, здесь берет она всю свою суть и свою жизнь»⁸... То, что, в соответствии с «персонализмом» С. С. Хоружего,

³ Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 155.

⁴ Это причисление имело место не в указанной книге С. С. Хоружего, а при обсуждении доклада М. Реутина «Майстер Экхарт — Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма», прочитанного в Институте философии РАН 13 октября 2006 г. — *Ред.*

⁵ «Unde von überflusse des lichtes, daz in der sêle grunde ist, daz übergiuzet sich in den lîchamen unde wirt dâ von vol klârheit» // *Майстер Экхарт*. Проповедь 2 по изд.: Meister Eckhart // *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*: in 2 Bd. / Hrsg. v. F. Pfeiffer. Lpz., 1857. Bd. 2. S. 12. 1–3. [Далее при ссылках используется сокращение — Pf.]

⁶ *Майстер Экхарт*. Лат. проповедь 12/2: «... adhuc autem in ipsum corpus sic abunde, ut corporaliter subiciatur animae, sicut aer luci, ubi nulla fit resistentia, ut patet in dotibus, quae sunt claritas, impassibilitas, subtilitas, agilitas. Tunc erit perfectum vivere et plena subiectio materiae» // *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke: in 10 Bd. Stuttgart, 1936–1997. Bd. IV. S. 136. 4–7. [Далее при ссылках — DW и LW.] Преображение тела и телесных способностей обычно описывается посредством глаголов (re)formare, überbilden.

⁷ *Майстер Экхарт*. Проповедь 10: «Dâ got die créâtûre anesihet, dâ gibet er ir ir wesen; dâ diu créâtûre got anesihet, dâ nimet si ir wesen. Diu sêle hât ein vernünftic bekennelich wesen; dâ von, swâ got ist, dâ ist diu sêle, und swâ diu sêle ist, dâ ist got» // DW I. S. 173. 6–9.

⁸ *Майстер Экхарт*. О человеке высокого рода: «... diu sêle schouwet got blôz. Dâ nimet si allez ir wesen und ir leben...» // DW V. S. 116. 29–30. Характерные для традиции синэнергетизма термины Экхарта: «сотрудник», «сотрудничество» (mitewürker, ein mitwürken у Экхарта, ср. συνεργός, συνεργία Пс.-Дионисия и Паламы).

личность человека в состоянии экстаза не растворяется и не прекращает своего существования, было также несомненным для идеолога рейнской мистической школы: «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, то он понимает и мыслит себя познающим, то есть он осознает, что видит и созерцает Бога»⁹... Вполне в духе паламизма учит Иоанн Экхарт о преобразении естественных сил человека в процессе богопознания: «Некий языческий учитель утверждает, что природа на сверхприродное неспособна. Поэтому Бог не может быть познан никакою природой. Если Он и может быть познан, то сие должно случиться в сверхестественном свете»¹⁰.

Однако, соглашаясь с Хоружим, М. Ю. Реутин подвергает сомнению самые основания выстраиваемой концепции Сергея Сергеевича. Дело в том, что понятия «холизм», «энергийность», «персонализм» представляют собой, согласно последнему, адекватную транскрипцию молитвенного опыта исихастов; в качестве таковой они вполне уникальны, являются верными признаками опыта, отличающимися от всех прочих экстатических опытов — в первую очередь, опыта неоплатоников¹¹. Но оказывается, что выработанный в недрах «практической антропологии» исихазма «православный энергетизм» Хоружего исповедовали в лице Моисея Маймонида¹² и Иоанна Экхарта неоплатоники, средневековые евреи и немцы. В чем же тогда состоит его уникальность? Не оспаривая наблюдений С. С. Хоружего, М. Ю. Реутин осмысляет их в иной перспективе, именно, в перспективе античного, хорошо известного в Средние века как на Западе, так и на Востоке учения об активном интеллекте. В пределах названного учения, взявшего за основу мысль Аристотеля: «Действие воспринимаемого чувством и действии чувства тождественны, но бытие их не одинаково»¹³, мистическое единство человека и Бога понимается как единство не по существу, но в их совместном действии. При этом то, что С. С. Хоружий называет «холизмом», «энергийностью» и «персонализмом», неизменно выступает признаками опыта, воспитанного в рамках учения об активном интеллекте. Созданное Аристотелем учение было развито

⁹ Там же: «Sô der mensche, diu sêle, der geist schouwet got, sô weiz er ouch und bekennet sich bekennende, daz ist: er bekennet, daz er schouwet und bekennet got» // DW V. S. 116. 21–23.

¹⁰ Майстер Экхарт. Проповедь 57: «Ein heidenischer meister sprichet, daz nâtûre über nâtûre niht enmac. Dâ von mac got von keiner créature bekant werden. Sol er bekant werden, daz muoz geschehen in einem lichte über nâtûre» // Pf. S. 182. 37–40.

¹¹ В 52-м номере «Символа» С. С. Хоружий осуществил попытку противопоставить богословие свт. Григория Паламы наследию Пс.-Дионисия, доведя до крайностей особенности паламитской интерпретации «Ареопагитского корпуса»; таким образом Палама выводится из неоплатоновской традиции (Хоружий С. С. Исихазм сегодня: Православный подвиг как общехристианское достояние // Символ. № 52. 2007. С. 501). Между тем, в «Корпусе» уже присутствует в разработанном виде учение о «синергии», возникновение которого Хоружий связывает с «практической антропологией» исихазма. Это учение анализирует в своей статье В. Н. Лосский в связи с использованием термина «аналогия» в § 8 (Lосский В. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. Vol. 5. 1931. P. 279–309). [Рус. пер. статьи В. Лосского см. в настоящем выпуске БТ; см. также рецензии на 52-й номер «Символа»: Задорнов А., свящ. // Волшебная гора. № 15. 2008. С. 99–102 [доступно на CD]; Дунаев А. Г. // БВ. № 8–9. 2008–2009. — Ред.]

¹² Ср., например: Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных. III 52: «Мы познаем Бога в том свете, который Он изливает на нас» (*Rabbi Moses Majemonidis Liber Doctor perplexorum: Ad dubia & obscuriora Scripturae loca rectius intelligenda*. Basileae, 1629. P. 374.)

¹³ Аристотель. О душе. 3. 2 (425b25) // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 426.

его редакторами и толкователями: Александром Афродисийским, рабби Моисеем, немецкими доминиканцами 1-й пол. XIV в. (Дитрихом Фрайбергским, Майстером Экхартом) и, по мнению Реутина, свт. Григорием Паламой¹⁴. С недавних пор активный интерес к этому учению проявляют философы Бохумской школы: К. Флаш и Б. Мойзиш¹⁵. В России оно стало известно благодаря работам М. Л. Хорькова и М. Ю. Реутина.

Начатое в статье «Изучение средневековой немецкой мистики в России» и продолженное в «Предисловии к статье В. Н. Топорова “Мейстер Экхарт-художник и ‘ареопагитическое’ наследство”» сопоставление немецкой и византийской мистики XIV в. завершается в работе М. Ю. Реутина «“Бог” — “Божество” у Майстера Экхарта» (с. 164–190). Она размещена в конце второго раздела номера. Если раньше предметом разбора была теория аналогий и теория экстаза в творчестве рейнского Мастера, то теперь внимание исследователя сосредоточено на его учении о Едином. Согласно Реутину, в «Трехчастном труде» и некоторых проповедях Экхарт преодолел схоластическую теорию «чистого акта» (*actus purus*): «Главным тезисом этой теории является утверждение того факта, что в Боге, в отличие от тварных вещей, сущность (*substantia*) и существование (*esse*) полностью совпадают и суть одно и то же, что в Нем, стало быть, нет ничего потенциального, что не было бы одновременно реальным и актуальным, что в Нем нет никакой возможности, которая не была бы действительностью» (с. 164). Совершенная актуальность наличия Божиего, когда за пределами Божиих проявлений и действий не остается никакого потенциального и не выявленного остатка, обозначена, по мнению доминиканских схоластов, в частности Альберта Великого, Фомы Аквинского и Экхарта, в стихе Исх. 3, 14: «Аз есмь [Тот], Кто есмь». Предельно развив и уточнив теорию «чистого акта», Экхарт, однако, воздвиг на ее основании свое учение о Божественном интеллекте и дотроичной «пучине Божества» (парижская диспутация «Тождественны ли в Боге бытие и познание?») 1302–1303 гг. и др.).

¹⁴ См. о параллелях в доктринах Маймонида и Паламы: *Георгий Панадимитру*. Маймонид и Палама о Боге. М., 2003.

¹⁵ См.: *Flasch K. Einleitung // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: in 4 Bd. Bd. 1. Hamburg, 1977. S. IX–XXVI; Mojsisch B. Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, 1983.* Возможно, С. С. Хоружий пришел бы к выводу о более глубоких корнях исихастского учения об экстазе, если бы его изучение исихазма проводилось в широком контексте европейской культуры Позднего средневековья. Надеяться на это позволяют приведенные им параллели к исихастской энергийности из «Диатрибы» (1524) Эразма Роттердамского (*Хоружий. К феноменологии аскезы... С. 135*). Развивая мысль С. С. Хоружего, укажем, что Эразм в силу особенностей своего воспитания в Девентерском «братстве совместной жизни» во многом был сформирован древней, берущей свое начало в среде античных комментаторов Аристотеля традицией, изучавшей феномен объединения в действии. Традиция эта была востребована в пределах «нового благочестия». Незадолго до Эразма вклад в развитие этой традиции внесли «рейнские мастера» во главе с Экхартом. (Интересующимся вопросами «синергии» укажем на ряд существенных, в том числе концептуальных, сходств между концепциями С. С. Хоружего и К. Флаша, Б. Мойзиша.) Здесь остается спросить: если «энергийный дискурс» спонтанно возникал и возник, как настаивает Хоружий, в ходе осмысления личного мистико-аскетического опыта, то каким образом подобному дискурсу мог быть причащен Эразм, возрожденческий гуманист, обладавший изрядной долей цинизма и здравого смысла, лишенный всякого опыта подобного рода и этого никогда не скрывавший? — Стало быть, «энергийный дискурс» мог бытовать в средневековой культуре также на сугубо теоретическом уровне, без всякого практического базиса и опытного подтверждения, в форме научной концепции. В этом качестве он транслировался средневековыми интеллектуалами и оформлял различные экстатические состояния, не будучи сам порождает ими.

Эта «пучина» представляет собой, согласно Майстеру Экхарту, до поры (если до поры понимать сугубо логически) нереализованную потенциальность в Боге. Если стиху Исх. 3, 14 соответствует срединное название Бога «Бытие» (esse), то Его раскрытию «вверх», Божеству, соответствуют названия «Разум» (intellectus) и «Единое» (unum): «Здесь едины всякий стебель травы, и дерево, и камень, и всякая вещь»¹⁶. Но Бог раскрывается также и «вниз», ad extra, являясь в облике «Бытия» неодоушевленным предметам, «Блага» (bonum) — воле людей и «Истины» (verum) — их разумению. Эти гипотезы «единого Бога» обслуживаются в теологии Экхарта логическими фигурами «отрицания отрицания» и «отрицания при посредничестве»¹⁷.

Основной работой второго раздела является уже упомянутая статья В. Н. Топорова (с. 119–160). Статья «Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство» впервые была издана в 1989 г. в составе сборника «Палеобалканистика и античность»¹⁸, но оставалась малоизвестной даже в узком кругу специалистов. Теперь она публикуется повторно с разрешения ныне покойного автора М. Ю. Реутиным в сопровождении предисловия последнего и послесловия А. Коваля «Портрет В. Н. Топорова как художника» (с. 161–163). Написанная в годы советского режима работа В. Н. Топорова явилась своего рода связующим звеном между исследованиями творчества Экхарта начала XX в. и течением гуманитарной науки начала XXI в., получившим оформление в рецензируемом номере «Символа». По устным свидетельствам самого Топорова, работая над статьей, он и имел в виду возбудить интерес научной общественности к творчеству и личности немецкого мистика (с. 15). По своей цельности и огромному методологическому потенциалу исследование В. Н. Топорова стоит в едином ряду с исследованиями таких корифеев немецкого экхартоведения, как Й. Кох, У. Никс, В. Хауг, А. М. Хаас¹⁹ и др. Однако оно отличается от них тем, что основано на интуициях

¹⁶ *Майстер Экхарт*. Проповедь 102 // Pf. S. 332. 38–39.

¹⁷ *Он же*. Толкование на Евангелие от Иоанна. — Пункт 207: «У Бога, по причине того, что Он является бытием, не может отсутствовать или не хватать бытия. Ибо бытие противостоит отсутствию и недостатку. Потому-то Бог не есть какая-то часть мироздания, но есть нечто, пребывающее вне, или, скорей, раньше и выше него. Вот почему Богу не присуще никакое лишение или отрицание, но Ему, и только Ему, подобает “отрицание отрицания”, каковое есть ядро и вершина чистейшего утверждения, согласно сказанному в Исх. 3: “Аз есмь [Тот], Кто есмь”» // LW III. S. 175. 2–7. *Он же*. Толкование на Евангелие от Иоанна. — Пункт 220: «Один из двадцати четырех философов утверждает: “Бог есть противоположность ничто при посредничестве сущего”. Смысл [сказанного] заключается в том, что все мироздание относится к Богу так же, как ничто к самому мирозданию, так что мироздание, все сущее, является как бы серединой между Богом и ничто» // LW III. S. 185. 5–8; *Liber viginti quattuor philosophorum / Cura et studio F. Hudry. Turnhout, 1966. (CCCM; 143A).*

¹⁸ *Топоров В. Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 219–252.

¹⁹ *Quint J.* Die Sprache Meister Eckeharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt // Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVJS). Bd. 6. 1928. S. 671–701; *Idem.* Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts // Ibid. Bd. 27. 1953. S. 48–76 (переизд. в: *Altdeutsche und altniederländische Mystik / Hrsg. v. K. Ruh.* Darmstadt, 1964. S. 113–151); *Nix U.* Der mystische Wortschatz Meister Eckeharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf, 1963; *Haug W.* Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens // Abendländische Mystik im Mittelalter. Stuttgart, 1986. S. 494–508 (подробнее см. ниже); *Haas A. M.* Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg; Schweiz, 1979. См. также: *Margets J.* Die Satzstruktur bei Meister Eckhart. Stuttgart, B., Köln, Mainz, 1969.

и построениях российского имяславия, что является дополнительным аргументом в разговоре об отечественной рецепции наследия Майстера Экхарта... То, что у иных исследователей экхартовского языка (Л. Сеппэнэн²⁰) было конечной целью анализа, для В. Н. Топорова, воспитанного на философии имени В. Ф. Эрна, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, А. Ф. Лосева, было самоочевидной истиной и исходным пунктом дальнейших рассуждений.

Итак, работа Топорова содержит в себе ряд чрезвычайно интересных идей, касающихся средневековой философии и средневекового опыта языка, но она же отличается и весьма серьезными недостатками. Часть из них перечислена в предисловии Реутина: фрагментарное знакомство с имеющейся к концу 90-х гг. западной исследовательской литературой (что, впрочем, простительно для научного творчества за «железным занавесом») и полное игнорирование схоластического, латиноязычного наследия Экхарта. Такое игнорирование влечет за собой — даже при разборе немецких трактатов и проповедей — следствия, серьезность которых, однако, осталась недооцененной М. Ю. Реутиным в предисловии.

Поэтика средневерхненемецких произведений Экхарта имеет двухуровневое строение. Ее первый уровень составляют риторические средства, т. е. совокупность речевых практик, каждая из которых укоренена в соответствующих философских построениях и является их разворачиванием в сфере языка. Например, развернутый в экхартовском творчестве именован Бог («Божество», «Бог», «Троица», «Отец», «Сын», «Святой Дух», «Господь», «Учитель», «Слово», «Мудрость», «Христос», «Разум», «Единое-Монада», «Бытие», «Истина», «Благо», «Есть ли», «Шаддай», «Адонай», Тетраграмма и три её производных из 2-х, 12-ти и 42-х букв) напрямую восходит к теоретическим построениям положительно-богословского метода, который, в свою очередь, противоречиво сочетает в себе катафазу Ареопагита и Маймонида. Это же противоречие, естественно, составляет отличительную особенность приведенного именованного, Божественной «полимимии»... Точно так же обстоит дело с отрицательными теонимами («не Бог, не Дух, не Лицо и не Образ»²¹), укорененными в негативном методе, и антиномичными («способ без (вне) способа», «бытие без бытия», «мудр без мудрости, благ без благости, могуществен без власти», «един без (sine) единства», «тройствен без тричности», «велик без количества», «благ без качества»²²), укорененными в «среднем» методе («пути превосходства», *via eminentiae*). К содержательной стороне схоластических построений восходит и словотворчество Экхарта, а также его синтаксис (парадокс, прямо-пропорциональные структуры («поскольку, постольку») и условные придаточные). Подобными примерами зависимости языковых средств от философских построений подтверждается справедливость мнения С. С. Аверинцева о том, что риторика есть продолжение логики, но иными средствами. На основе приведенных здесь соображений становятся понятны указанные выше недостатки статьи В. Н. Топорова.

²⁰ *Seppänen L.* Meister Eckharts Konzeption der Sprachbedeutung. Sprachliche Welterschöpfung u. Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik? Tübingen, 1985.

²¹ *Майстер Экхарт.* Проповедь 83: «Тебе следует Его возлюбить, когда Он не Бог (nit-got), не Дух (nit-geist), не Лицо (nit-persone) и не Образ (nüt-bilde), но сплошное, чистое, ясное, чуждое всякой двойственности Единое. И в этом Едином нам надлежит вечно погружаться от нечто к Ничто» // DW III. S. 448. 7–9.

²² *Он же.* Проповедь 71 // DW III. S. 231. 1–2; Проповедь 9 // DW I. S. 147. 1–2; Латинская проповедь 11/2 // LW IV. S. 112. 5–8; Латинская проповедь 18 // LW IV. S. 171. 7–8.

Дело в том, что поэтика немецких произведений рейнского мистика не сводится только к риторике, она также включает в себя личное отношение к вне-личным способам построения текста, что составляет ее второй уровень. И такое отношение, умение обращаться с риторическими средствами — как отдельными элементами, так и цельными конструкциями — продиктовано вовсе не специфическими свойствами плана содержания, но укоренено в свойствах личности Экхарта, «отзывчивой» и «артистической», по мнению В. Н. Топорова (с. 134). Конечно же, Топоров теоретически различал оба уровня поэтики средневерхненемецких сочинений Майстера Экхарта, но поскольку не рассматривал эти сочинения на фоне латинских произведений, не мог провести между уровнями четкой и мотивированной границы. В самом деле, если не рассматривать экхартовскую риторику как производное от учений, излагаемых в схоластических трактатах, то она в своей необязательности, произвольности решительно ничем не отличается от «игры» (термин Топорова) с нею, так что объем самого понятия «игра» в данном случае остается неопределенным. С другой стороны, при таком подходе стирается разница между содержанием философии Экхарта и его риторикой, поскольку философские построения, если мы изменим ракурс взгляда на них, суть не что иное, как правила построения соответствующих речевых практик, и отличаются от последних разве что своей доказательностью, аподиктичностью. — Еще раз: риторический пласт поэтики немецких произведений Майстера Экхарта непосредственно следует из содержания его схоластических построений. Поэтический же пласт их поэтики, предполагающий личное отношение к внеличным способам организации текста, связан с индивидуальными, личными свойствами автора.

Второй раздел журнального номера завершается критико-библиографическим очерком М. Л. Хорькова «Майстер Экхарт в Эрфурте» (с. 191–202). Так, собственно говоря, называется сборник²³, подготовленный под научным руководством кёльнского Томас-Института и изданный в 2005 г. В нем публикуются доклады участников одноименной международной конференции, проходившей в Эрфурте с 25 по 28 сентября 2003 г. Проведение представительных конференций, куда съезжаются исследователи позднесредневековой мистики из многих стран мира, является одной из твердых традиций немецкой медиевистики. В 1984 г. была проведена первая из таких конференций в монастыре Энгельберг²⁴. Следующая состоялась в 1998 г. в монастыре Фишинген²⁵.

Как подчеркивает М. Л. Хорьков, основной задачей конференции 2005 г. была реабилитация Эрфуртского периода (до 1311 г.) в творчестве немецкого мистика, преодоление устаревшего взгляда на него как на «подготовительный» (детский, юношеский) и «промежуточный» между годами ученичества и преподавания в парижской Сорбонне. Трактат «Речи о различении», 32 из 64 проповедей сборника «Рай разумной души» (предложено пересмотреть его датировку 40-ми годами XIV в. (К. Ру) в пользу более ранней), отдельные произведения схоластического «Трехчастного труда» (прологи к его частям и некоторые толкования

²³ Meister Eckhart in Erfurt / Hrsg. v. A. Speer, L. Wegener. B., N.Y., 2005. (Miscellanea Mediaevalia; 32).

²⁴ Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion «Kloster Engelberg 1984» / Hrsg. v. K. Ruh. Stuttgart, 1986.

²⁵ Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998 / Hrsg. v. W. Haug, W. Schneider-Lastin. Tübingen, 2000.

библейских книг), наконец, знакомство Экхарта с Дитрихом Фрайбергским, у которого он перенял аристотелевское учение об интеллекте (Экхарт был викарием Тюрингии, а Дитрих — провинциалом Тевтонии), — всего этого, по мнению докладчиков Г. Штеера, Л. Стурлезе и Ф. Лёзера, с лихвой хватило бы на любой «полноценный» период.

Обширный раздел тома «Майстер Экхарт в Эрфурте» посвящен, как сообщает М. Хорьков, построению общей модели экхартовского богословия, которое не удовлетворяет требованиям систематичности, выдвигаемым наукой Нового времени. «Мысль Экхарта методически строга и последовательна, хотя сам его метод гибок и поэтому универсален» (с. 195). Сведением обусловленной вторичными причинами противоречивости Экхарта к непротиворечивому ядру его доктрины заняты А. Шпеер, Я. Артсен, Т. Кобуш и Й. Шварц. Заметим здесь, что этот основной вопрос экхартоведения рассматривает на страницах «Символа» и М. Ю. Реутин, наблюдая в теологии Майстера Экхарта противоречивое совмещение внутренне непротиворечивых гипотез о Боге²⁶. Следуя Р. Клибански, Реутин возводит гипотетическую методологию — через прокловский «Комментарий» и его перевод в кон. XIII в. Вильгельмом из Мёрбеке — к «Пармениду» Платона²⁷. Переживая антиномию присутствия в мире запредельного миру Бога, Экхарт, как и Платон в «Пармениде», разворачивает критику дуализма, учения о не сообщающемся существовании Единого и иного.

Что касается участников Эрфуртской конференции 2005 г., то, помимо указанных выше проблем, они заняты интерпретацией «Речей о различении» (В. Сеннер, Б. Хазебринк, М. А. Ванье, У. Керн, М. Мацуда), осмыслением культурной ситуации в Эрфурте и окрестностях, где на рубеже XIII и XIV вв. «...сложилась уникальная система монастырских школ, прежде всего у францисканцев и доминиканцев, с высоким уровнем образования» (с. 195) (Г. Вальтер, Г. Фелькель), и уточнением экхартовской теории интеллекта (К. Альберт, Н. Ларгир) в ее связи с концепцией свободы (В. Горис). Особо обсуждаются некоторые важные понятия богословия Экхарта («сущность» (istichheit) А. Беккариси, «невозмутимость» (gelâzenheit), «отрешенность» (abegescheidenheit) Е. А. Панциг), его манера цитации Библии в проповедях (Н. Брай), как и отдельные (7, 60) проповеди (М. Эндерс). Предметом исследования стала также посмертная рецепция Экхарта (Дж. Ф. Хамбургер, Б. Мак-Гинн) и взаимопроникновение богословия Экхарта и блж. Августина (Дж. Хакетт, М. Л. Хорьков). Специально следует отметить статью А. Шифхауэр, подвергшей конструктивной критике и ограничению царящее (благодаря К. Флашу и Б. Мойзишу) в европейской науке последних десятилетий различение аналогической и соименной символизации в богословии Экхарта (с этой, весьма спорной,

²⁶ Ср. типичный для Экхарта речевой оборот: «брать» Бога, благость и себя, т.е. гипотетически рассматривать их так или иначе: «Если мы возьмем Бога,... то возьмем Его...» («als wir got nemen,... sô nemen wir in...») (*Майстер Экхарт*. Проповедь 9 // DW I. S. 150. 1); Проповедь 23: «Они же <учителя> берут благость и полагают ее поверх бытия» («Nû nement sie güete und legent sie ûf wesen») // DW I. S. 400. 3–4; Проповедь 24: «возьми себя...» («nim dich...») // DW I. S. 420. 8, и т.д.

²⁷ *Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. N.-Y., 1982. Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeke / Ed. R. Klibansky, C. Labowsky. L., 1953.*

позиции сегодня критикуется диссертация В. Н. Лосского²⁸), а также работу Д. Готтшалл, где автор, толкуя философско-лингвистическую стратегию Экхарта, вплотную приближается к идеям русского имяславия.

В открывающей следующий раздел статье «Генрих Сузо: мистика созерцания Страстей Христовых и подражания Христу» (с. 205–247) М. Л. Хорьков задается вопросом о невероятной популярности сочинений ученика Экхарта в эпоху Позднего средневековья. Они известны по сотням списков, «количество которых до сих пор едва ли поддается точному подсчету» (с. 207)²⁹. Причины такой популярности М. Л. Хорьков видит в характерных чертах личности констанцского доминиканца и его литературного двойника, изображенного в автобиографии «Vita» и в малых трактатах, вошедших в сборник «Exemplar»³⁰: «Язык Сузо, его мировосприятие и практикуемые им формы благочестия близки человеку немецкого Предренесанса. Поэтому фигура Сузо, такая негероическая по меркам высокого Средневековья, и его сочинения... снискали огромную популярность на юго-западе Германии и во многом сформировали характерный для этого региона в XIV–XV вв. тип религиозной жизни — как монахов, так и мирян» (с. 211).

Важность статьи М. Л. Хорькова, ее роль в контексте всего журнального номера заключается в том, что она напоминает о сугубой производности интеллектуальных построений и умственной эквилибристики (которой столь увлечен тот же Реутин) от опыта «unio mystica». На примере творчества Г. Сузо дается верная пропорция жизни и интеллекта, открывается вторичность науки, богословской доктрины по отношению к живому опыту человеческой личности. Сузо — не только «преподаватель Писания» (Lesemeister), но и «учитель жизни» (Lebemeister). Сузо учит так, как живет, и живет так, как учит. Интеллектуальная деятельность — только одна грань той общей деятельности, в которую вовлечен весь его душевно-телесный состав. Охватывая все проявления жизни, равно проводимая как в повседневный быт, так и в науку, «philosophia spiritualis» была унаследована Г. Сузо от античной культуры и развита на основе книг Св. Писания (особенно книг Премудрости — Соломона и Иисуса, сына Сирахова, т.н. Экклесиастик). В свете довлеющего мистического опыта наличие богословской доктрины ничем не отличается от ее отсутствия, ибо эта доктрина выражает и без нее существующее содержание³¹. Богословский дискурс (теонимы, теоремы, членения понятий, логические выводы) немецких мистиков, в особенности же присущая этому дискурсу

²⁸ См., например: Реутин М. Ю. Несколько замечаний по поводу книги В. Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта» // БТ. № 41. 2007. С. 575–576. В последние годы в немецкой науке набирает обороты критика этого различения в богословии Экхарта (см.: Hasebrink B. Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Tübingen, 1992), которая может в конце концов привести к пересмотру и полному упразднению этого разделения. Уже Мойзиш признавал, что наблюдаемые в тварном мире соименные отношения между однородными вещами (например, нагревающее и нагреваемое тело) *не могут быть в полной мере перенесены* на отношения между Богом и разумом человека.

²⁹ Для сравнения, «Речи о различении» Экхарта сохранились в 44 списках.

³⁰ Seuse H. Deutsche Schriften / Hrsg. v. K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907. В «Exemplar» Сузо входят: автобиография «Vita», «Книжица вечной Премудрости», «Книжица Истины» и «Книжица писем». Из немецкоязычных сочинений Г. Сузо в «Exemplar» не вошли «Большая книга писем», проповеди и «Книжица любви», авторство которой вызывает некоторые сомнения.

³¹ Ср. у В. Топорова: «Экхарт оставался бы художником и в том случае, если бы им не было написано ни строчки. Артистичной была уже его природа» (с. 138).

диалектика, есть не что иное, как внешний, явленный нам след этого опыта³². Созданный многими поколениями богословов, этот опыт, конечно же, ценен сам по себе как накопленный интеллектуальный багаж. Он также ценен для нас и как свидетельство о мистическом опыте запредельного — опыте, чье содержание он передает и чьей динамикой существует. Однако же с точки зрения самого мистического опыта богословский дискурс, в качестве неполного и производного, малоценен.

Междисциплинарность составляет одну из отличительных черт рецензируемого «Символа». Авторы статей являются специалистами в разных областях гуманитарной науки. Следующий, четвертый, раздел журнального номера представлен работами лингвиста Н. А. Бондарко и источниковеда М. Г. Логутовой.

В статье Н. Бондарко «Давид Аугсбургский как мастер традиционной словесности» (с. 331–356) поставлен вопрос о возможности и природе новаторства в пределах ориентированной на традицию литературе. Разбирая богословско-дидактический трактат немецкого францисканца «О формировании внешнего и внутреннего человека в соответствии с трояким положением начинающих, продвинувшихся и совершенных, в трех книгах», написанный между 1245 и 1250 годами, автор обнаруживает «коллизии... между значениями понятий и образов, принятыми в традиции, и их специфическим употреблением в новом тексте. В результате переплетения и развития разных субтрадиций (напр., образности Ветхого Завета и христианского неоплатонизма) формируется особый “поэтический” язык, в котором значения основных понятий теряют однозначную денотацию и каждый раз... должны переопределяться заново. Подобная игра с традиционными значениями имеет концептуальное обоснование» (с. 342). Примером указанного «переопределения» для Н. Бондарко стало использование Давидом общих мест свадебной мистики (восходящих через Бернарда Клервоского к «Песни песней Соломона») в контексте его учения о семи ступенях совершенства. Думается, что методика Н. А. Бондарко (в подробности которой мы теперь не можем входить) с успехом может быть применима при анализе самых разных культовых произведений искусства, в том числе живописных. В отличие от В. Топорова с его беспредметной «игрой» (см. выше), петербургский лингвист отдает себе отчет в том, с чем эта «игра» происходит. Она разворачивается с «топосами» — понимать ли их совокупность как традицию или как риторику, производную от содержания богословских доктрин.

Статья заведующей сектором западных фондов Отдела рукописей РНБ М. Г. Логутовой «Опыт исследования позднесредневековой религиозности на примере немецких рукописных молитвенников из собрания РНБ в Санкт-Петербурге» (с. 379–416) посвящена немецким сборникам молитв XIII — нач. XVI вв. Сборники представлены двумя главными разновидностями: часословами, содержащими в себе службу Деве Марии («молитвы к которой расписаны по каноническим часам дня», с. 379), и молитвенниками, составленными из текстов, читаемых в различное время суток и на потребу. Статья М. Г. Логутовой посвящена малоизученной не только в России, но и на Западе странице позднесредневековой религиозности. Работа открывается кратким очерком истории молитвенных сборников (берущей свое начало в т.н. «Book of Cerne» еп. Этелволда, между 721 и 740 гг.)

³² *Lossky V. N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. P. 37–38.*

и включает в себя подробный обзор их строения, предполагающего жесткий каркас и вариативное наполнение конкретными текстами; этот композиционный принцип, вне всякого сомнения, позаимствован молитвенной литературой у церковного богослужения... Латинские и немецкие сборники для клириков и мирян, с традиционным и уникальным набором молитв, снабженным рекомендациями по их использованию, художественное оформление сборников (миниатюры, инициалы, бордюры, рамки с растительным орнаментом) и их национальные разновидности (в том числе сохранившийся в более чем 800 списках нидерландский молитвенник, составленный основателем «нового благочестия» Г. Гроте (1340–1384), с включением часов Вечной Премудрости Божией Г. Сузо), — таковы основные рубрики статьи М. Логутовой. Рассмотрев нижненемецкий (из Любека), верхненемецкий (из Нюрнберга) и латинский (из Кёльна) молитвенники кон. XV — нач. XVI вв., автор пришла к выводу, что в них нашла отражение общая тенденция к «приватизации» религиозного опыта. Пусть эта тенденция уже достаточно изучена и является *общим местом*, тем не менее она требует постоянного «переопределения» (термин Н. Бондарко).

Завершается рецензируемый «Символ» изданием перевода исследования сотрудницы Томас-Института в Кёльне Л. Вегенер «Странный трактат “Немецкая теология” и его место в контексте немецкой мистики» (с. 419–447, перевод М. Л. Хорькова). Трактат был обнаружен и дважды издан М. Лютером: сначала в 1516 г. фрагментарно, а затем в 1518 г. в полной версии. Тогда же он был озаглавлен «Немецкая теология» (*Theologia Deutsch*). Благодаря известности своего первооткрывателя трактат обрел в XVI в. большую популярность и ставился в единый ряд со Св. Писанием и сочинениями Августина. Трактат был написан в XIV в. во Франкфурте (отсюда его второе название «Франкфуртец») неизвестным членом Немецкого ордена.

Рассматривая «Немецкую теологию» на общем фоне экхартовского богословия, Л. Вегенер обнаруживает четыре характерных особенности, не позволяющих ей слиться с этим фоном.

1) Если у Майстера Экхарта различие между «Божеством» и «Богом» проводилось в соответствии с отсутствием либо наличием их соотношения с тварью (Реутин возводит такое различие к 1-й и 2-й гипотезам платоновского «Парменида») ³³, то «Франкфуртец» настаивает на различии «Божества» (Единого) и «Бога» (Троицы) безотносительно к такому соотношению: «Хотя во “Франкфуртце” в полном соответствии с учением Экхарта различие божественных Лиц имеет место на уровне Бога, но происходит это как некий чистый, замкнутый на самом себе процесс, герметично закрытый от какого бы то ни было сотворенного бытия... “Бог”, как и “Божество”, активно не действует... Это ... ведет к идее изначальной чуждости друг для друга Бога и человека» (с. 427, 429). Поскольку же Бог должен как-то проявляться *ad extra*, диада «Бог как Божество» и «Бог как Бог» преодолевается в триаде и дополняется позицией «Бог как человек». При этом имеется

³³ Это соотношение дано у Экхарта как акт творения мира: «Got wirket, diu gotheit wirket niht, si enhât niht ze wirkenne, in ir ist kein werc. Si geluogete ûf nie kein werc. Got unde gotheit hât underscheit an wûrken und an nihtwûrken. [Бог действует, Божество же не действует: у Него нет необходимости действовать, в Нем нет никакого действия. У Него никогда не было склонности к действию. Бог и Божество различаются действием и бездействием.]» — проп. LVI по Pf. S. 181. 10–13). В этой же проповеди: «Бог и Божество различаются как небо и земля» (S. 180. 15–16).

в виду отнюдь не вочеловечившийся Христос, а Бог, становящийся (вполне в духе Экхарта) обладанием всякого человека: «Он Сам становится человеком или живет в божьем или обоженном человеке» (с. 430).

2) Экхарт различал «человека» («человека в отличной от других людей индивидуальной структуре», *mensch*) и «человечество» («общую всем людям природу человека», *menschheit*) (с. 433–434). В силу того, что Христос стал причастником моей природы, но не моей индивидуальности, добровольный отказ (отрешенность) от индивидуальной структуры в пользу общей природы будет залогом соединения с Богом и прорыва в Божество (с. 438). Что касается «Франкфуртца», то он настаивает на отказе не только от индивидуальности, но и, по всей видимости, от падшей природы: «...я, мое, природа, ложь, дьявол, грех — все это друг другу подобно и едино. И все это противно Богу и вне Бога» (с. 438).

3) «...Так как внутрибожественная динамика, имеющая место не на уровне “Божества”, но на уровне “Бога”, во “Франкфуртце” определяется как направленная исключительно на самое себя, то Св. Духу как переходу к творению в этом трактате места просто не нашлось» (с. 442). Иначе обстояло дело у Экхарта, неизменно рассматривавшего Св. Духа в Его обращенности к творению.

4) В «Немецкой теологии» обнаруживается несторианская ересь: «Христос представляет в распоряжение Бога свою человеческую природу», «для Христа ... значимо то же самое, что и для всех людей, предоставляющих себя Богу...» (с. 444–445), которой Экхарт оставался непричастен.

Статья Л. Вегенер отсылает нас к началу рецензируемого номера, а именно — к работе М. Ю. Реутина «“Бог” — “Божество” у Майстера Экхарта», и таким образом сообщает всему номеру известную цельность. Из статьи, правда, остается неясным, является ли имеющее место во «Франкфуртце» преломление идей рейнского мистика следствием досадного недопонимания, аберрации, ошибки, или оно, будучи осознанным, продуманным, имеет систематический характер. Если справедливо последнее, то статье явно недостает хотя бы самого краткого культурно-исторического очерка, благодаря которому можно было бы сделать вывод о закономерности подобного преломления.

Кроме перечисленных исследований, 51-й номер «Символа» содержит в себе ряд переводов: немецких проповедей 5а–16b, 71 (с. 25–88) и латинской диспутации «Тождественны ли в Боге бытие и познание?» (с. 89–99) Майстера Экхарта (пер. М. Ю. Реутина), а также написанной в его ближнем кругу анонимной секвенции «Горчичное зерно» (с. 100–106, пер. Е. В. Родионовой, коммент. М. Ю. Реутина). Немецкоязычное творчество Г. Сузо представлено переводами избранных глав «Книги вечной премудрости» (Пролог, гл. 1–15, пер. М. Л. Хорькова, с. 248–308) и его автобиографии «Жизнь» (Пролог, гл. 1–9, пер. И. М. Прохоровой, с. 309–327). Наконец, статья Н. А. Бондарко сопровождается полным переводом латинского трактата Давида Аугсбургского «Семь ступеней молитвы» (с. 357–378).

Очевидно, что произведения немецких мистиков Позднего средневековья могут переводиться только специалистами, занятыми их научным изучением. Это утверждение очередной раз находит подтверждение в журнале, на страницах которого повсюду рассыпаны интересные соображения по теории перевода (характеристика переводческой деятельности М. В. Сабашниковой, размышления по поводу переводческих опытов Н. О. Гучинской, активно прибегавшей

к использованию лексических средств церковнославянского языка, оценка методик передачи немецких философских терминов в условиях острой нехватки русских эквивалентов и др.).

Несколько слов о недостатках номера в целом. Основной из них заключается в том, что в нем никак не представлено творчество Таулера. Этот упрек относится, разумеется, не к авторам «Символа», а к редактору выпуска. Кто, кстати, им был? Кто создавал концепцию номера, набирал авторов, утверждал или отклонял предложенные материалы, вычитывал тексты, унифицировал написание терминов? Имя редактора нигде не указано, однако большое количество опечаток, разноречивой в именах и теонимах (ср.: Майстер / Мейстер / Мастер Экхарт; Сузо, Зойзе, Сейзе; Бог, бог, и т.д.) свидетельствуют в пользу того, что его, по всей вероятности, попросту не было.

Однако, как это часто случается, сила свершается в немощи: «бесхозяйственность» и редакторское безволие с лихвой окупается внутренним единством общего пафоса опубликованных в номере материалов. Такое единство, в отличие от сугубо внешнего объединения волей (идеологией) редактора, не исключает полифонии, множественности концепций и опытов, разнообразия взглядов на один и тот же предмет, так что этот последний начинает переливаться смыслами и обретает глубину и объем. Подобное единомыслие характеризует не только рецензируемый номер «Символа» в целом, но и то направление науки, которое он представляет.

Н. П. Волох