



М. Ю. Реутин

**ФИКСАЦИЯ  
ИЛИ ПЕРСПЕКТИВНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ  
СОЦИАЛЬНОГО РИТУАЛА?  
КОНСТРУИРОВАНИЕ НОВОЙ ЭТИКИ  
В ПРОПОВЕДЯХ ИОАННА ТАУЛЕРА**

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ»

Институт общественных наук  
Школа актуальных гуманитарных исследований  
Лаборатория историко-литературных исследований

М.Ю. РЕУТИН

ФИКСАЦИЯ ИЛИ ПЕРСПЕКТИВНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО  
РИТУАЛА? КОНСТРУИРОВАНИЕ НОВОЙ ЭТИКИ В ПРОПОВЕДЯХ ИОАННА  
ТАУЛЕРА

Научно-исследовательская работа выполнена в соответствии с  
Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской  
Федерации на 2021 год

Москва 2021

Аннотация:

Работа состоит из двух глав и имеет своим предметом формирование в рамках средневекового менталитета новой буржуазной этики. Данный процесс рассматривается на материале творчества народных проповедников Германии первой половины 14 века. В первой главе изучаются собственно персоналии проповедников (всего 16 имен), во второй главе анализируется их учение, взятое в интегральном виде. Это учение строится на неоплатоновском эманационизме, согласно которому Бог присутствует в человеке в качестве своего образа, «искорки», «synteresis». Бог обнаруживает себя в действиях человека и во всех его внешних проявлениях, так что человек приложен к действиям Бога в нём в качестве инструмента. В этом заключается «автодетерминация» человека, когда он обосновывается не церковным ритуалом и принадлежностью к тем или иным общественным институтам, но разворачивающейся в нем объективной динамикой. В завершение работы осуществляется попытка нового прочтения исследования М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».

This work consists of two chapters and focuses on the formation of a new bourgeois ethics within the framework of the medieval mentality. This process is considered on the material of German folk preachers of the first half of the 14th century. The personalities of the preachers (16 names in total) are studied in Chapter 1; Chapter 2 contains an analysis of their doctrine, taken in its integral form. This teaching is based on Neoplatonist emanationism, according to which God is present in man as his image, a “spark”, a “synteresis”. God reveals himself in man's actions and in all his outward manifestations, so that man is basically an instrument through which God's actions are carried out. This is the “auto-determination” of man, where he is not grounded in church rituals and affiliation to particular social institutions, but in the objective dynamics unfolding in him. The paper concludes with an attempt at a new reading of Max Weber's study “Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism”.

Исполнитель:

Реутин Михаил Юрьевич, ведущий научный сотрудник лаборатории историко-литературных исследований Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН РАНХиГС, доктор философских наук.

## Содержание

1. Народные проповедники.....	5
1.1. Авторы сборника «Рай разумной души».....	6
1.2. Авторы за пределами сборника «Рай разумной души» .....	11
2. Построение новой этики .....	14
2.1. Антропология «малых проповедников».....	15
2.2. Этика «малых проповедников» .....	22
2.3. «Человек высокого рода» и «Протестантская этика...» М. Вебера.....	25
Заключение.....	27
Список использованных источников.....	30

# 1. Народные проповедники

**Цель** исследования — историко-философский анализ и концептуализация проблемы личности, поставленной в сочинениях немецких проповедников 1-й половины XIV века.

Реализация этой цели обусловила постановку и решение следующих **задач**.

1. Выявить активный личностный потенциал в философских концепциях, подаваемых их создателями («рейнскими мистиками» и «малыми проповедниками») в качестве сугубо пассивных и созерцательных, направленных на бездеятельное и чувствительное восприятие божественных «исхождений».

2. Реконструировать трудовую этику эпохи первоначального накопления капитала по текстам немецких проповедников и интерпретировать эту этику как конкретную реализацию указанного выше активного личностного потенциала.

3. Рассмотреть результаты работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» как сугубо социологическое описание внешних проявлений той внутренней, бого-человеческой динамики, которую имели в виду немецкие мистики и которую они эксплицировали в образе «человека высокого рода».

**Метод** исследования можно охарактеризовать как двойное голосоведение: концентрированное и последовательно-дробное изложение построений мыслителей Средневековья (изнутри их проблемного поля и на их понятийном языке), а затем их стороннее описание средствами метаязыка современной науки. Симуляция внутринаходимости и завершающий переход к вненаходимости.

1-я половина 14-го века отмечена в Германии не только творчеством Иоанна Экхарта из Хоххайма (ок. 1260-1328) и его последователей Генриха Сузо (1295/1297-1366) и Иоанна Таулера (1300-1361). 1-я половина 14-го – это эпоха вызревания и письменной фиксации 9-ти летописей женских доминиканских монастырей юга Германии, так называемых «сестринских книг», а также эпоха активной деятельности целой плеяды немецкоязычных проповедников второго ряда, иногда именуемых «малыми проповедниками» (*praedicatores minores*). На их имена указывает, например, постилла Хартвига из Эрфурта [1: 532]. Проблема с этими проповедниками заключается не только в том, что большая часть этих имен не поддается идентификации, но и в том, что, находясь в рукописных сборниках между текстами известных авторов, анонимные тексты могли со временем приписываться именно им, этим авторам, тому же Иоанну Экхарту.

Что касается «малых проповедников», известных как по своим именам, так и по своим гомелетическим текстам, то они чисто технически делятся на два класса: представленные в сборнике «Рай разумной души» и не представленные в нём. Следует говорить именно о «техническом» делении, поскольку и те и другие, относясь в своем большинстве к немецкоязычным схоластам, демонстрируют своими выкладками смещение от Фомы к Экхарту: используют понятийный инструментарий Аквината, однако перетолковывают его в экхартовском ключе<sup>1</sup>, поскольку в силу тех или иных обстоятельств оказались в поле более или менее ощутимого влияния рейнского мистика. Важным, впрочем, является то, что, как мы увидим, у тех и у других проповедников была разной цель и аудитория проповеди. У тех, что были представлены в сборнике, проповедь имела ученый характер и была обращена к ученым братьям по Ордену. У тех же, что не были представлены в нем, проповедь читалась в рамках «*cura monialium*» (патронажа бегинок и монахинь), и была обращена к этим последним, а также к неученым городским бюргерам.

### 1.1. Авторы сборника «Рай разумной души»

«Рай разумной души» – собрание из 64-х проповедей о преимуществе разума (*intellectus, vernunft*) над любовью (*caritas, mine*) и волей, 31 из которых принадлежит И. Экхарту [2]. По версии медиевиста К. Ру, сборник был составлен в 1-м десятилетии 14-го века в доминиканском конvente Эрфурта и отредактирован вскоре после 1340-го года. Обе его полные рукописи-близнецы (О и Н) и одна фрагментарная (L)<sup>2</sup> восходят, скорее всего, к единой проторедакции, имевшей в себе более обширный корпус текстов, чем известный нам – тот, что зафиксирован в рукописях О и Н.

По соображениям актуальности содержания сборника эту проторедакцию уместно поместить в самое начало 14-го столетия, когда дискуссии о преимуществе разума или воли / любви достигли своего апогея в I, II и особенно III парижских диспутациях Экхарта 1302-1303 годов. В последнем случае доминиканский магистр дискутировал с будущим (с 1304 года) генералом францисканского Ордена Гонсальвом Испанским. (Сам Экхарт упоминает об этом споре в проп. 70 (Quint), в целом совпадающей с проп. 28 «Рая».) Программой,

---

<sup>1</sup> Утверждение эманационной составляющей за счет креационной. Это проявляется в повышенном интересе к сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита, иллюминативным мотивам; в интериоризации мифа (рождение Христа в Вифлееме = рождение Бога в душе); в толковании «образа» (*bild*) Божия как «исхождения» (*ûzgang*) и «выплёскивания» (*ûzvluz*) Бога за пределы себя самого; в понимании основания души как находящегося по ту сторону низших и высших сил и т.д.

<sup>2</sup> Oxford, Bodleian Library, cod. Laud. Misc. 479 (O); Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, cod. theol. 2057 (H); London, Victoria and Albert Museum, cod. L. Последняя содержит проп. № 1, 16, 34, 46, 47, 49. Текст в этих проповедях отличен от О и Н, поэтому делается вывод, что L восходит не к ним, но к общей проторедакции для всех трех рукописей.

наиболее известной проповедью Экхарта периода 1310-х годов и центральной проповедью всего сборника является проповедь 33 (Quint 9) «Как утренняя звезда среди облаков», где дается та же диалектика бытия и разума в Боге, что развивается в парижской диспутации I.

Здесь, на мгновение отвлекаясь от основной темы нашей работы, уместно напомнить о некоторой апории экхартовской мысли, доставившей немало хлопот современным исследователям творчества рейнского Мастера. В диспутации I «Тождественны ли в Боге бытие и познание», в проповеди 9 (Quint) и др. он утверждает, что Бог – это разум, а в несколько более позднем «Общем прологе к Трехчастному труду» и др., что Бог есть бытие. (Итальянская исследовательница Ал. Беккаризи полагает, что в настоящем случае имела место не более чем переориентация Экхарта с системы понятий «Книги о причинах» на систему понятий Иоанна Дамаскина: если в § 4 неоплатоновской «Книги» утверждается, что «первая из сотворенных вещей есть бытие» (и стоящий над творениями Бог, делает вывод Экхарт, является разумом), то в толковании на Исх. 3: 14, содержащемся в «Точном изложении православной веры» «Бытие» называется первым именем Бога [3: 67, 69, 79].) Нас это сейчас интересует только в плане периодизации: богословские послышки «Рая разумной души» совпадают с выкладками Экхарта эрфуртско-парижского периода, что говорит в пользу одновременности тех и других. «Рай души» было бы обычным названием для позднесредневековой проповеди; однако слово «разумный» (*fornunftig*) является зацепкой и предполагает отсылку к диспутациям и их проблематике.

В сборнике речь идет о преимуществе разума как высшей способности сверхчувственного познания перед иницилируемой волей любовью к Богу. Именно этот пункт был главным в споре обоих – доминиканского и францисканского – нищенствующих орденов, и на это указано в регистре к проповеди 41 сборника: «В этой проповеди брат Гизелхер фон Слатхайм, учитель Писания в Кёльне и Эрфурте, дискутирует с босоногими и доказывает, что деяние разума по отношению к вечной жизни благороднее, нежели деяние воли; и это мастерски опровергает аргументы босоногих» [2: 5]. В проповеди 62 речь доверяется францисканцу, чтобы очертить контур оспариваемой в сборнике альтернативы: преимущества воли и любви. В регистре сказано в этой связи: «Однако братья и проповедники ордена проповедников не верят ни единому слову из того, на чем он здесь настаивает» [2: 6-7].

Всего в сборник «Рай разумной души» включены 13 авторов с их 64 проповедями:

Майстер Экхарт – 31,	Альбрехт из Треффурта – 2,
Экхарт Рубе – 6,	Гельвик из Гермара – 2,
Гизелхер фон Слатхайм – 5),	Брат Эрбе – 1,



Иоанн Франке – 5,                      Босоногий учитель Писания – 1,  
Кармелит Хане – 3,                      Фома из Апольды – 1,  
Герман из Ловейи – 3,                      № 56 Аноним, возможно, Крафт фон Бойберг – 1.  
Флорентий Утрехтский – 3,

Кроме Хане Кармелита, все перечисленные – доминиканцы, большинство из них из Тюрингии, некоторые – лекторы из эрфуртского конвента; на это указывает предпосланный корпусу сборника регистр имен [2: 1-7], зачастую выделяющий титул «мастер» (например, «meister brudir Florencius» [2: 3]). Всё это – образованная элита провинции Саксония, выделенной в 1303 году из провинции Тевтония доминиканского Ордена; значимые мыслители и проповедники, так или иначе связанные с обителью в Эрфурте в годы ее расцвета, находившиеся под патронажем провинциала Саксонии Экхарта (1303-1311). Что же касается кармелита Хане, то он, как и «учитель писания» Иоанн Франке (он же Франко/Franko), был, видимо, гостевым лектором. «Босоногий учитель, проповедь которого, как сказано выше, взята в сборник по принципу контрапункта, не поддается идентификации.

Несколько сложнее обстоят дела с текстами Экхарта. Не все из них относятся к раннему периоду исполнения им обязанностей эрфуртского приора и саксонского провинциала (1298-1313), некоторые привлечены из позднейшего времени. Один из пунктов проповеди 33 (Quint 9) попал в анти-экхартовскую буллу 1329 года Иоанна XXII<sup>3</sup>. Это важно, потому что материалы для инквизиционного обвинения набирались, начиная со страсбургского периода жизни и творчества Экхарта (1313-1323/1324).

Разрешить намеченное здесь противоречие – отнесенность текста к раннему (по принадлежности к сборнику) и одновременно к позднему (по принадлежности к булле) периодам помогает гипотеза Ал. Беккариси.

Она считает, что поздний редактор сборника «Рай разумной души» имел на руках коллекцию экхартовских проповедей, которую их автор (т.е. сам Экхарт) составил для своих нужд: «Если реконструкция правильна, состав “Paradisus” должен зависеть от сермонария, который Экхарт имел при себе, от *buoch*, некоей книги, в которую он вносил примечания и в которой сохранял, всегда в соответствии с порядком литургического года, проповеди, сочтенные лучшими или более интересными, добавляя и удаляя, как в случае с

---

<sup>3</sup> Проп. 33 (Quint 9): «Бог не благ, не более благ и не самый благой. Если кто-либо назовет Бога благом, тот будет по отношению к Нему также несправедлив, как если бы назвал солнце черным» [4: 116]. Булла «In agro dominico»: «Бог не благ, не лучше кого-то и не наилучший; когда я Бога называю благом, то я говорю нечто столь же несообразное, как если бы белое называл черным» [5: 317].

“Opus sermonum”, в соответствии с намерением и необходимостью»<sup>4</sup>. Если бы гипотеза о подобном сермонарии («книги в постоянном её становлении») подтвердилась, – пишет дальше Беккаризи, – то это имело бы в качестве своего следования невозможность восстановить дату и место составления проповеди, а также отнести её к тому или иному (эрфуртскому, страсбургскому, парижскому) периоду экхартовского творчества, ибо проповеди постоянно видоизменялись [3:128]. Так могло бы быть разрешено намеченное выше противоречие.

Судя по языку сборника, ранняя 1310-х годов версия «Рая» дошла до нас в поздней редакции 1340-х годов. Поздний редактор сократил первоначальный текст, поработал с отсылками к другим проповедям, чтобы они не выходили за пределы собрания, расположил проповеди 1-31 в соответствии с кругом *Proprium de Tempore*, а проповеди 32-64 – с кругом *Proprium de Sanctis*<sup>5</sup>. (При этом, кроме 3-х проповедей, посвященных Деве Марии (*De beata virgine*) и одной, в честь Иоанна Крестителя (*De sancto Johanne*), прочие проповеди помечены просто *Sermo de Sanctis*.)

Это было время, когда волны, вызванные папской буллой «*In agro dominico*» от 27 марта 1329 года (преимущественно в пределах Кёльнского диоцеза), улеглись и когда упоминание Майстера Экхарта сделалось вновь допустимым. Однако осуждение его 28-ми тезисов, как полагает К. Ру, коренным образом повлияло на рукописную экхартовскую традицию. Был запущен механизм, приведший к образованию так называемого *corpus disiectum*, когда составленные Экхартом или авторизованные им собрания его проповедей исчезли, а сами проповеди начали распространяться без авторизации, вперемежку с текстами других авторов (в частности, в антологиях, созданных с воспитательными целями), что коренным образом отлично от рукописных традиций сочинений И. Таулера или Г. Сузо, распространявшихся главным образом компактными, авторизованными сборниками<sup>6</sup>.

Как упоминалось выше, половину из 64 гомилетических текстов сборника «Рай разумной души» составили проповеди авторов, вплотную стоявших к И. Экхарту в его бытность эрфуртским приором и саксонским провинциалом.

---

<sup>4</sup> [3: 128]. «Opus sermonum» – собрание латинских эскизов, сделанных Экхартом для своих будущих проповедей, составной элемент его схоластической суммы «Трехчастный труд» (*Opus tripartitum*).

<sup>5</sup> Богослужебный год Церкви состоит из праздников двух видов: связанных с земной жизнью Христа (*Proprium de Tempore*) и посвященных святым (*Proprium de Sanctis*).

<sup>6</sup> В немецкой медиевистике существует также другая датировка (и в целом концепция) сборника «Рай разумной души»: он был собран в Кёльнской епархии (диоцезе) как ответ на буллу Иоанна XXII 1329 года (G. Steer). – Обращаясь к автору датировки, К. Ру задает ему несколько вопросов: 1. Как в таком случае пафос сборника: приоритет разума над волей, можно поместить в кёльнский контекст? (Ибо антагонизм доминиканцев и францисканцев играл в анти-экхартовском процессе подчиненную роль). 2. Как связать эрфуртских лекторов (провинции Саксония) с редактором из Кёльна (провинция Тевтония)? 3. Как можно принимать тюрингский диалект «Рая» за рипуарский?

*Экхарт Рубе* (Eckhart Rube) – автор проповедей № 9, 23, 32, 44, 45 и 64 «Рая». Проповедник из Эрфурта либо Тюрингии. В отличие от прочих мастеров, представленных в регистре «Рая», указан просто как «lesemeister in prediger ordine» (учитель Писания в Ордене проповедников) [2:1] без упоминания города. Впрочем, связывается с семьей Rube из Эрфурта, сведения о которой имеются в городских анналах за 1296 год.

*Гизелхер фон Слатхайм* (Giselher von Slatheim) – автор проповедей № 12, 14, 25, 39 и 41 «Рая». Родом из Тюрингии, вероятно, в конце 13-го века был монастырским проповедником в Кёльне и в Эрфурте.

*Иоанн Франке* (Johannes Franke, он же Johannes Franko) из Кёльна – автор проповедей № 5, 7, 18, 29 и 35; является также составителем трактата «О двух путях» на стих Ин. 14: 6 («Я есмь путь и истина, и жизнь») [6: 243-251], [7: 166-181].

*Кармелит Хане* (Hane der Karmelit) – автор проповедей № 3, 30, 54. Идентифицируется (Hane = Hans, Johannes) с кёльнским магистром и приором кармелитов Иоанном Фогеле (Johannes Vogeley). Является одним из наиболее значительных проповедников в кругу авторов «Рая»<sup>7</sup>.

*Герман из Ловеии* (Hermann von Loveia) – автор проповедей № 13, 17, 40, доминиканский учитель Писания в Лейпциге (ок. 1300), родом из Тюрингии (Loveia из Loiba, Louba, Lovia – местное обозначение Тюрингского леса).

*Флорентий Утрехтский* (Florentius von Utrecht) – автор проповедей № 2, 31, 63. Согласно сведениям, имеющимся в регистре, был учителем Писания в доминиканском монастыре Эрфурта<sup>8</sup>.

*Альбрехт из Треффурта* (Albrecht von Treffurt) – автор проповедей № 38, 53; доминиканский учитель писания родом из окрестностей Мюльхаузена (Тюрингия).

*Гельвик из Гермара* (Helwic von Germar) – автор проповедей № 43, 52; учитель Писания в эрфуртском конvente доминиканцев; возможно, идентичен с Хельвиком Тевтонским – автором трактата «О любви к Богу и ближнему» (De dilectione Dei et proximi), нередко приписывавшегося Фоме. Наиболее образованный проповедник круга авторов «Рая», тяготеющий к богословию Аквината.

*Брат Эрбе* (Bruder Erbe) – автор проповеди № 11, тюрингский проповедник и учитель Писания, обнаруживающий в своем (близком к трактату) тексте о рождении Сына из мыли Отца теснейшую связь с теологией Фомы.

---

<sup>7</sup> Проповеди Хане посвящены мистическому восхищению, трем ступеням восхождения – очищению, просвещению, завершению – и созерцанию Бога («got schmecken»), в этом смысле автор несколько выходит за рамки тематики «Рая». Созерцание несколько иначе, чем у Экхарта: «ты не касаешься божественной сущности» (so rurit man nicht daz gotliche wesin). [2: 119, 30].

<sup>8</sup> «Florencius fon Uttrecht, der undir lesemeister was zu Erforte zu den predigerin» (Флорентий Утрехтский, который был нашим учителем Писания в Эрфурте у проповедников) [2: 1].

*Фома из Апольды* (Thomas von Apolda) – автор проповеди № 6, доминиканский проповедник, судя по топониму, входящему в состав имени, родом из центральной Тюрингии, ближе не известен.

Остальные проповеди № 56, 62 закреплены, соответственно, за Анонимом, обозначенным как «он» (hi)<sup>9</sup>, и за «Босоногим учителем Писания» (ein barfuzzin lesemeister).

Таков был круг авторов сборника «Рай разумной души». Ко времени второй редакции 1340-х годов многие из них уже были стары или мертвы. Между ними и поздним редактором находится целое поколение. Редактор тщательно переписал читавшееся и хранившееся в эрфуртском доминиканском конвенте собрание, сократил его. Его целью было создание «книги на память» (Erinnerungsbuch), причем не столько об авторах, сколько о доминиканской доктрине, что было редкостью для средних веков. В эпоху до канонизации Фомы Аквината в 1323 году эта доктрина была ещё пластична, доступна для критики и переопределения. И это мы видим на текстах местных тюрингских авторов 1-го десятилетия 14 -го века с их спектром отличных друг от друга позиций, их интересом к наследию псевдо-Дионисия Ареопагита.

## **1.2. Авторы за пределами сборника «Рай разумной души»**

Тексты, представленные в сборнике «Рай разумной души», относятся к разновидности ученой проповеди, близкой к гомилии. Такая проповедь направлена к своим: в ней никого не нужно убеждать, наставлять, поскольку она обращена к узкому кругу единомышленников, но можно пошагово толковать св. Писание (отсюда схоластическое членение материала), лишний раз демонстрируя среди своих достоинства общего know-how (преимущество интеллекта над волей, любовью) и таким образом достигая групповой идентификации под руководством своего лидера, И. Экхарта. Такая проповедь близка к германской, латино- и немецкоязычной схоластике. Принципиально другой является проповедь, произнесенная в рамках *cura parochialis*: кураторства над насельницами, женских доминиканских обителей, бегинажей, а также в пределах окормления городского населения. Здесь функция убеждения и соответствующий ей риторический инструментарий выходили на передний план.

Приведем имена немецких проповедников 1-й половины 14 века, не представленных в сборнике «Рай разумной души»:

---

<sup>9</sup> За этим анонимным обозначением, возможно, скрывается доминиканец Крафт фон Бойберг (см. ниже).

Иоанн фон Штернгассен,  
Гартманн фон Кроненберг,  
Генрих из Эгвинта,  
Арнольд дер Роте,

Генрих фон Лёвен,  
Брат Экхарт Младший,  
Крафт фон Бойберг,  
Брат Тюринг.

Самым известным из них был *Иоанн Корнгин фон Штернгассен* (Johannes Korngin von Sterngassen) – доминиканец родом из Кёльна. Первое упоминание о нём относятся к 1310 году – он находится в Страсбурге; 1316 год – он приор, учитель Писания, по-видимому, магистр богословия. С 1320 года фон Штернгассен руководит Высшей орденой школой (*studium generale*) в Кёльне, которую после него возглавит Майстер Экхарт. Его пребывание в Кёльне подтверждается в 1333 и 1336 годах. Иоанн известен как автор Комментария на сентенции Петра Ломбардского, схоластических «*Quaestiones*» главным образом по тем же Сентенциям, а также нескольких проповедей на немецком языке [8].

Об остальных проповедниках сохранились следующие сведения:

*Гартманн фон Кроненберг* (Hartmann von Kronenberg) – доминиканский проповедник благородного происхождения 1-й половины 14 века из окружения Экхарта. В 1318 году – приор в Майнце, позже в Базеле. Доминиканский хронист 15-го века Иоанн Майер упоминает Гартманна среди мужей, подвизавшихся при генеральном магистре Эрве де Неделлек (Herveus, 1318-1323). Гартманн – автор, по крайней мере, одной дошедшей до нас проповеди и одного из шпрухов «12-ти парижских магистров».

*Генрих из Эгвинта* (Heinrich von Ekkewint / Eckbuint, Egwint, Egwin) – доминиканский проповедник и мистик 1-й половины 14 века. Спорная фигура, ибо за ней могут скрываться два исторических лица: 1) *fr. dictus de Ekewinden* – приор доминиканского монастыря в Вюрцбурге (1317), 2) *br. Heinrich von Ekkewint*, приор доминиканцев в Регенсбурге (1321 и 1326). Автор четырех проповедей, в которых обращают на себя внимание мотивы образы, характерные для экхартовского богословия<sup>10</sup>.

*Арнольд дер Роте* (Arnold der Rote) – не идентифицирован (идентификация с одним из доминиканцев бернского конвента не надежна). До нас дошла одна его проповедь – рождественская на Ин. 12: 26, которую произнес «*der userwelte knecht Bruoder Arnolt der rote*» (избранный раб брат Арнольд дер Роте), содержащаяся в рукописном сборнике 2-й половины 14 в. Einsiedeln, Stiftsbibl., cod. 278 (S. 309a-311a). Проповедь примечательна

---

<sup>10</sup> [9: 123]; [10: 185]. Упомянут христианизированный неоплатоновский «*αἰδιος κύκλος*» (вечный круг), «*scintilla syntheresis*» (искорка-синтересис), приведен пассаж из «Источника жизни» (*Fons vitae*) Авенцеброля.

народной образностью<sup>11</sup>, а также ссылкой на «мудрого еврея Филона» (Александрийского), не имеющего традиции цитирования в средневековой Германии.

*Генрих фон Лёвен* (Heinrich von Löwen; после 1250 – 18 октября 1302/1303)<sup>12</sup> – из патрицианской семьи г. Лёвен (окрестности Брюсселя). После поступления в доминиканский конвент Лёвена, по-видимому, некоторое время учился в Парижском университете; с 1293 – приор лёвенского доминиканского монастыря, откуда совершал регулярные поездки по немецким конвентам; некоторое время проживал в г. Вимпфен (Швабия). С 1297 по 1302 годы являлся лектором Писания в доминиканском конvente в Кёльне.

Судя по авторским текстам, Генрих Лёвенский обладал мистическим опытом. Он поддерживал тесные отношения с бегинками, уже при жизни почитался как святой. Его написанное в середине 14 столетия житие свидетельствует об особом почитании им Богородицы. До нас дошла одна из кёльнских проповедей Генриха; написанная в духе Сузо она посвящена любви между душою и Богом. Известны также послание Генриха духовному чаду, в котором он увещает анонимного адресата, скорей всего, женщину, к отказу от внешней жизни в пользу опыта сокровенного общения с Богом, и духовный шпрук «О наилучшем деле любви, которое может сотворить человек».

*Брат Экхарт Младший* (Eckhart der Junge; Bruder Eckhart, den man heizit den iungen) – дефинитор доминиканской провинции Саксония<sup>13</sup>. Скончался в 1337 году по пути домой с генерального капитула доминиканцев в Валенсии. Ему приписываются несколько проповедей (Cogin II, № 49-56) со свойственным им экхартовско-таулеровским набором проблем и понятий<sup>14</sup>. Историк германской мистики В. Прегер приписывает Экхарту Младшему авторство «Трактата о деятельном и возможном разуме», интереснейшем сочинении середины 14-го века, примиряющим философские системы Дитриха Фрайбергского и И. Эккхарта.

*Крафт фон Бойберг* (Kraft von Boyberg) идентифицируется как автор одной проповеди (принадлежащей, впрочем, «к лучшим сочинениям немецкой спекулятивной мистики», К. Ру), о котором сообщается в 1302 году в связи с конвентом доминиканцев г. Мергентхайм (округ Штутгарт). Принадлежал, по-видимому, к феодальному роду фон

---

<sup>11</sup> «Душа, Бог входит в тебя, как в пашню, и сколь много ты возведешь к Богу добрых помыслов или желаний, столь много тяжелых снопов ты положишь к Богу на телегу» [б: 210].

<sup>12</sup> Варианты имени: Hendrik van Leuven, Henricus de Lovanio, Hendrik van den Calster, Henricus de Calstris.

<sup>13</sup> Дефинитор – делегат доминиканской провинции, представляющий её на генеральном капитуле и уполномоченный рассматривать и проверять все дела Ордена.

<sup>14</sup> Обращение в себя (waren ker); находящееся над/под мыслями, разумом, волей разумение (gemüde); Бог как нетварное основание в человеке (unkreaturlichen grunt) и т.п.

Боксберг. Его отношение к анонимной проповеди № 56 «Рая разумной души» вызывает сомнения.

*Брат Тюринг* (Bruder Thüring; brüder túring) – речь идет о представителе высшей знати Тюринге Рамштайнском (Thüring von Ramstein), приоре доминиканского конвента в Кольмаре (1301) и Базеле (1309 и 1319), авторе 20 кратких наставительных анекдотов-шпрухов, рассказанных о либо от имени избранных святых и представленных в собрании цитат одной из берлинских рукописей.

Таков перечень проповедников второго плана, подвизавшихся во 2-й половине 14 века, в эпоху деятельности трех великий доминиканских мистиков и мыслителей И. Экхарта, Г. Сузо, И. Таулера. Как сказано выше, эти проповедники условно делятся на две группы по их принадлежности (либо непринадлежности) к эрфуртовскому сборнику 1410-1440-х годов «Рай разумной души». «Народными» их можно назвать не только потому, что они обращались к разным группам населения: от конвентуальных монахов, монахинь, бегинок до бюргеров и жителей деревень и скитов («Vita» Г. Сузо, гл. 41), но и потому, что они представляли различные социальные страты тогдашнего общества, составлявшие в совокупности немецкий народ.

## 2. Построение новой этики

Как бы ни различались между собой гомилетические тексты, составленные указанными выше проповедниками, их объединяет нечто одно, именно: общая тенденция к интериоризации христианской доктрины и мифологии. Не земной путь Иисуса, не жития святых, не таинства или литургическая жизнь Церкви и пр. – нет, общий интерес вызывает моделирование, формирование внутреннего мира каждого из членов окормляемой паствы. Речь идет о своего рода художестве, которое мастер-проповедник направляет на предмет своей творческой деятельности-слушателя. Реальностями здесь выступают пласты человеческой личности, тупиковые и продуктивные способы поведения, плоды ментальной активности – мимолетные реакции на внешний мир, образы, помыслы, сложные концепции, – позиционирование себя в социуме. Всё это не просто подвергается виртуозному разбору, психологическому анализу (самому по себе интересному), но обосновываются и предлагаются методы гармонизации этого в единое целое. Такое целое, «Человек высокого рода» (Лк. 19: 12), претендует быть всегда тождественным себе, вневременным образцом, так как легитимируется с помощью св. Писания как евангельский праведник, однако на поверку является неповторимым конструктом 1-й половины 14 века, развернутым в будущее и предвещающим его: немецкую Реформацию. В этом смысле «Человек высокого

рода» мог бы стать объектом пристального рассмотрения в «Протестантской этике и духе капитализма» М. Вебера – и он стал им, но только не в реализации «малых проповедников», а в исполнении их гениального современника И. Таулера.

### **2.1. Антропология «малых проповедников»**

Что касается интериоризации, то, будучи общей тенденцией, она нередко обнаруживает себя как вполне определенный литературный троп и заключается в выстраивании некоего нового ряда по аналогии с рядом имеющимся: «Ибо что Бог сделал телесным образом, в том должна последовать Ему в духе и любящая душа», – читаем мы у Арнольда дер Роте [11: 20]. Имеющийся ряд состоит из события или последовательности событий, заимствованных из евангельского повествования либо из священной истории; выстраиваемый ряд состоит из духовных подобию этих событий: «Господи, Ты был рожден в полночь, когда весь народ умолк в тишине. Душа, так и Бог родится в тебе, если в тебе умолкнет все», – призывает тот же Арнольд дер Роте [11: 21].

Особо ярко интериоризация обнаружила себя в письменности доминиканок, курируемых «малыми проповедниками». Взять хотя бы индивидуальный молитвенный чин, ту же литанию. *Литания* – это записанная, как правило, ритмизированной прозой молитва, состоящая из повторяющихся, кратких, одинаково оформленных обращений к Христу, Деве Марии или одному из святых. Каждое из обращений открывается напоминанием о том или ином евангельском эпизоде (претворении воды в вино, въезде во Иерусалим на осле) и завершается просьбой, в которой евангельский эпизод переводится в его «психологический» аналог (опоить вином Божества, войти в сердце и душу). Перед нами фрагменты литании нюрнбергской доминиканки Адельхайд Лангманн (монастырь Энгельталь):

Напоминаю Тебе, Владыка, о том, что ради Тебя были убиты невинные младенцы, и умоляю, Владыка, Тебя, чтобы Ты умертвил все мои недостатки – любовью, но не страданием [12: 200].

Напоминаю Тебе, что Твоя любезная Матерь нашла Тебя в храме и ее сердце и душа были обрадованы, и умоляю Тебя, чтобы Ты порадовал меня и сообщил мне все то, о чем я просила Тебя [12: 201].

С помощью таких обращений предзаданный христианский миф переводится в план индивидуальных задач по санации и устроению внутреннего пространства духовного мира человека. Разумеется, литературным тропом (литанией) общая склонность к



интериоризации не ограничивалась. Она сказала, в частности, в возникновении духовных аналогов к таинствам: «духовной исповеди», «духовном причастии» и под.

Итак, в результате всех этих манипуляций, наше внимание сосредоточивается на внутреннем мире человека; пред нами широким планом открывается панорама его психологии. Первое, что бросается в глаза и что отличает эту позднесредневековую панораму от соответствующих ей представлений секулярной науки Нового времени, заключается в том, что индивидуальный духовный мир свободно пронизан для сущности иного онтологического уровня, включает в себя её и, более того, рассматривается как движимый ею. Имеется в виду так называемый «гланастер-искорка» (Генрих из Эгвинта) [11], «образ Божий», который «так подобен Богу, что кто познал бы его, тот познал бы и Бога» (Экхарт Младший). Появление такого образа в душе отождествляется с произнесением Богом Отцом своего Слова, рождением им своего Сына (Хельвик Гермарский). В других случаях стоящая за «образом Бога» реальность называется «светом Божества», «Словом Троицы», «жизнью вечности», которым соответственно присуще светить, глаголать, действовать внутри человека (Иоанн фон Штернгассен). Едва ли не основным названием для этой реальности является «благодать» («благодати не бывает без Бога, и Бог не бывает без благодати», Экхарт Рубе), как учил Майстер Экхарт: «излияние не «перфектного» (ибо тогда Бог бы оставался в себе), но «плюсквамперфектного» Бога<sup>15</sup>.

Речь идет об эманации Бога во внутреннем мире человека, о пребывании Бога в его духовном пространстве в своем «инобытии», «в своем ином»<sup>16</sup>, если прибегнуть к формулировкам, предложенным Экхартом в его схоластических опусах. Отсюда становятся понятны слова Иоанна фон Штернгассен:

Мое блаженство заключается в том, что во мне глаголет Бог. Где Бог глаголет, там Он и действует; где Бог действует, там Он и глаголет. Бог блажен, ибо глаголет вечное Слово.

Согласно брату Франке из Кёльна, Божество «истекает» внутрь себя, образуя Троицу Лиц, и в творение: в мир природного естества и во внутренний мир человека. И такое истечение, по Экхарту Младшему, не обусловлено божественной волей, но происходит «необходимым образом» – хотя и не вследствие внешнего принуждения, но по причине благодати Божией, неподвластной ему самому:

---

<sup>15</sup> Ср.: «вливание света божественной благодати» [11].

<sup>16</sup> «Образ (imago) присутствует только в просветленном разумом естестве, где одно и то же возвращается “в полном обращении” к себе и где Рождающий по отношению к Рожденному, или побегу, есть Он же Сам в Своем ином (in se altero), обретая Себя в Своем ином (in se altero) как иное Себе (se alterum)» [3]; [13: 425, 5-8]. Терминология восходит через «Книгу о причинах» (§ 14) к прокловским «Первоосновам теологии».

Бог – изливающаяся себя сущность, которая должна дать себя необходимым образом, и ей ничего не нужно, кроме того, чтобы ей вышли навстречу и ее приняли. Как мало можно удержать текущую воду от того, чтобы она текла, и тяжелый камень от того, чтобы он падал, еще меньше можно удержать Бога: Он должен давать Себя, где обрящет для Себя место. Бога не надо просить, чтобы Он подал себя. Проси себя самого, чтобы тебе не хотеть принять никого, кроме Него. А Он склонен тотчас, Он так усерден, столь благ, Он не может ничего, как только давать. Дай Ему место, и прими лишь Его!.

Конечно, подобные выкладки легитимированы словами евангельского стиха: «Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 4: 23). Отсюда у Арнольда дер Роте: «Нынче, душа, Я желаю воздвигнуть трон Мой в тебе».

Здесь следует тщательно различать: одно дело – это свет разума, который мы используем для внешних дел и вещей, а другое – свет Божий, входящий в нас сверху (Альбрехт из Треффурга), сияющий в нашей душе и проникающий в тело (так что оно вопреки своему естеству приобщается божественной радости) и во всякое дело (Генрих из Эгвинта). «Как свет истины сияет оно (Слово) в дух, а через дух – в силы души и в действия, поведение, нрав» (Хельвик Гермарский).

Именно такая же конфигурация очерчивается в женской мистической письменности, в графических и живописных полотнах южно-немецких доминиканок 1-й половины 14 века: Христос беседует в обнимку с душой на фоне человеческого сердца [14: 434-435], [15: 141, 148]. Здесь, посредством ряда мифологических образов воссоздано уже знакомое нам построение, причем Христос визуализирует собой приходящую извне эманацию; сердце – глубочайший пласт человеческого индивида, «разумение» (*gemuete*), о котором речь впереди; а душа – весь многослойный состав внутреннего мира человека. Образ искорки-гланастер одинаково характерен как для письменности монахинь, так и для текстов «малых проповедников».

Конечно, как у первых, так и у вторых все используемые понятия и образы проработаны с точки зрения логики либо крайне слабо (проповеди, шпрухи), либо вовсе не проработаны (сестринские книги, откровения, благодатные жития). Как какая-то реальность (имеется в виду эманация) способна оказаться внутри индивида? Не является ли предложенная конфигурация насквозь пантеистической? На подобные вопросы мы тщетно будем искать ответы в рассматриваемых нами текстах: как их функция, так и их целевая аудитория (разумеется, если не брать уникальных случаев, вроде сборника «Рай разумной души») таких ответов не предполагает. Но ответы имеются – и, прежде всего, в

схоластических опусах И. Экхарта<sup>17</sup>. В парижской диспутации II «Является ли познание ангела, ибо оно означает деятельность, его бытием?» тюрингский магистр выстраивает концепцию «образа» (*imago, bild*), вернее *значения* образа, доказывая, что оно неопишимо предикатами бытия (протяженность, вес, цвет и под.) и, стало быть, не обретается среди существующих вещей (стол, дом); в качестве не существующего оно может находиться в человеке. В пп. 14-22 «Толкования на Евангелие от Иоанна» Экхарт применяет понятие аналогии, реконструируя внутренний мир человека. Аналогия – несущностное тождество сущностно не тождественного, подобно человеку и его образу на стене: они идентичны несущественными свойствами (размер, цвет, очертания), хотя и не идентичны по существу (разный субстрат). Вот так же «Праведник как таковой» (= искорка, свет, Слово, Христос), будучи эманацией Бога и образом Божиим, оказывается, поскольку не обретается среди сущих, в человеке, оповещает его о себе и реорганизует («*informare, reformare, conformare*») весь его состав, по существу оставаясь во всех смыслах (в том числе и онтологически) чуждым ему, как человек по отношению к своему образу на стене. Так в экхартовской мистагогии дополняют друг друга учение о субсистенции (несуществующей реальности) и теория аналогии. Всё это, разумеется, не могло быть проповедано полуграмотным бюргерам и даже нередко образованным монахиням – даже в таком, сильно упрощенном виде объяснения «на пальцах».

Но, несмотря на это, именно мысль Майстера Экхарта, система его выкладок стала парадигмой творчества не только Г. Сузо и И. Таулера, но и «малых проповедников», почему он и считается главой немецкой мистической школы. Это важное положение, его необходимо логически проработать и закрепить, что удобно сделать с помощью понятий «аподиктический» и «ассерторический». В аподиктических суждениях выражается необходимая связь вещей и явлений, в ассерторических же утверждается некий факт, но не выражается его логическая необходимость; ассерторические суждения формулируют недостоверное мнение, осведомленность о том, что дело обстояло тем или иным образом, аподиктические – достоверное знание, постижение того, что дело не могло обстоять иначе, что оно с необходимостью таково, каково было и есть. Восходящее ко «Второй аналитике» Аристотеля<sup>18</sup> это разделение имеет в виду два вида знания об одном и том же предмете: именно научное, в котором «защиты» причины и история его получения, и научно-популярное, в котором все теоремы научного знания переведены в разряд аксиом. Первое, аподиктическое, научное знание сформировано в схоластических опусах Экхарта, второе,

---

<sup>17</sup> А также в «Книжце Истины» и в богословских главах автобиографии «*Vita*» (гл. 46-53) Г. Сузо.

<sup>18</sup> «Предмет знания и знание отличаются от предмета мнения и от мнения, ведь знание направлено на общее и основывается на необходимых [положениях], необходимое же есть то, что не может быть иначе» [16].

ассерторическое, научно-популярное развернуто в проповедях: как его, так и его окружения, которое опиралось на результаты его научных построений, воспринимало их как безусловную данность, не углубляясь в историю их получения. При этом ничто не мешало появляться в среде ассерторических утверждений *новому аподиктизму*, как это было в случае с Таулером. Имея схоластику Экхарта своим background'ом, страбургский проповедник перешел к построению теории мистического опыта, имевшейся в зачатке у тюрингского богослова, однако не развитой им. И у этой теории имеются, в смысле доказательности, все признаки научного знания. – Так выглядит немецкая мистическая школа 1-й половины 14 века в её внутреннем единстве, несомненном тождестве себе и в её развитии.

Возвращаясь к «малым проповедникам», построенную нами модель школы можно было бы упрекнуть в известной абстрактности, излишней, так сказать «лабораторной» чистоте. В рассмотренной выше аподиктической парадигме имелся изрядный привкус томизма; каждый из проповедников второго ряда стоял между Аквином и Экхартом, занимая свое уникальное положение и больше склоняясь то к одному, то к другому.

Это очень заметно применительно к вопросу о «разумении», сокровенных недрах (или, что является тем же самым, вознесенной высоте) внутреннего мира человека, куда проникает искорка, образ Божий, эманация Бога. У брата Экхарта Младшего мы читаем:

Бог уготовал и соблюл Себе в душе некое место, до которого никогда не касались и не коснется никакое творение. Если бы до этого места прикоснулось творение, то Бог в него ни за что не вошел бы. Это там, где пребывает образ Божий; он так подобен Богу, что кто познал его бы, тот познал бы и Бога. В этом основании Бог находится постоянно. Но там, где пребывает Отец, Ему подобает родить, и Он рождает Своего Сына. Там усыновляет Он нас и порождает нас так, что мы делаемся Его чадами по благодати, Его любимыми, желанными чадами. Отсюда-то истекает вся жизнь человека, дело его и заслуга; сии три творит Бог, и они пребывают всюду, пока человек находится в благодати: вкушает ли пищу или почивает, знает ли или не знает, что делает, лишь бы он ничего не делал вопреки благодати. Ну а если человек захочет сие рассмотреть, то пусть так оно и случится. При этом силы обратятся и изогнутся вспять в основание, где прикоснутся к сущности и найдут, где живет Бог, где силы имеют свое естественное исхождение. Благодаря этому обращению вспять силы укрепятся, станут сущностными и обóженными. Посему и деяния, проистекая оттуда, станут божественными, сущностными, подобными основе [души]<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> [11]. См. близкое приведенному определению Хельвика Гермарского: «Душа имеет некую силу, которая действует без всякого вещества, вне времени и помимо пространства. Если душа обретается только в своей высшей силе, то Отец произносит Слово в эту силу и порождает Своего Сына в эту силу и в этой

Перед нами два наиболее пространных в немецкой мистике описания той сердцевины души, куда должна проникнуть эманация Бога (= образ Божий, искорка и под.). «Пока человек находится в благодати» – открыт для эманации (см. ниже), и она проникает в него, – из неё истекают его жизнь, дело, заслуга. При этом человек отнюдь не пребывает в активном экстазе, но ведет повседневную жизнь: «вкушает ли пищу или поживает, знает ли или не знает, что делает, лишь бы он ничего не делал вопреки благодати». Вторая часть предложения всё же свидетельствует в пользу своего рода экстаза, перманентного вялотекущего экстаза (в котором, судя по множеству текстов, пребывали немецкие мистики, особенно женщины), с присущими ему постоянством и высокой степенью индивидуальной мобилизации. Ведь «благодать», истечения и исхождения Божьи, предполагает актуальную связь между Богом и человеком, их неизменную обращенность друг к другу<sup>20</sup>, готовность, с одной стороны, осиять и означить, а с другой стороны, быть осиянным, означенным; «благодать» имеет в виду восторженное пребывание под гнетущей, изнурительной тяжестью *des ewig Gültigen*, недремлющего Взора.

Как бы там ни было, велись споры о том, где находится воспринимающая образ Божий сердцевина души, «разумение» и познаваема ли самим человеком такая сердцевина. Отвечали на эти вопросы как «мастер Фома» и как «языческий учитель Прокл». Согласно Фоме, образ Божий воспринимали высшие силы души: разум, память и воля; а совершенство восприятия заключалось в проявлении этого образа в делании сил: деятельной памяти, деятельном разумении и деятельной любви. Не посмея вовсе отвергнуть мнение незадолго до того прославленного в лике святых Агелического Доктора, И. Таулер всё-таки говорил: «Но это верно лишь в соответствии с низшим уровнем, ибо сказано в соответствии с естеством» [17: 300], иначе говоря, в соответствии с тем, чего мы способны достичь естественным разумом. Согласно Проклу, чьи «Опускула» и «Элементарное богословие» были известны в Германии благодаря переводам Вильяма из Мёрбеке и комментарию Бертольда Моосбургского, образ Божий воспринимается

---

силе воспринимает Себя Самого в Себе же Самом. Так в душе принимается вечное Слово. Это есть Чадо и Слово, его же мы должны проповедовать. Душа должна быть очень чистой, если в ней надлежит родиться Сыну Сему и быть проповеданным Слову. Потому что Отец не рождает Своего Сына иначе, чем в вечности. Коль скоро душа желает воспринять вечное Слово от небесного Отца, то она должна удалиться от всего преходящего в Божию вечность. Тут способна она воспринять вечное Слово, которое без перерыва рождается вечным Отцом».

<sup>20</sup> «Благодать есть высший свет или образ Божий. Она – самое первое, что возникает в душе, едва Бог обратится к душе, а душа к Богу, как лик человека есть первое, что отражается, едва человек обратится к зеркалу. И как образ исчезает, едва человек отвернется от зеркала, так уходит и благодать, едва человек отвернется от Бога» [11].

«в глубочайшем, самом потаенном и глубоком основании души, где она обладает Богом в Его сущности, действии и бытии; здесь Бог действует, обретается и наслаждается Собою Самим, и Бога можно так же мало от сего отделить, как мало можно Его отделить от Себя Самого» [17: 19-22], <sup>21</sup>.

Хотя из этого основания изливаются высшие силы, оно им непричастно и обретается по ту их сторону. До него, как мы видели ранее, «не прикасается творение» (Экхарт Младший), оно «без всякого вещества, вне времени, помимо пространства» (пусть и именуется Хельвиком в силу терминологической неточности «высшей силой»); в отрешенности моего основания со мной соизмерим Бог, неуловимый для моей любви и непостижимый для моего разума (Иоанн фон Штернгассен)<sup>22</sup>.

К сожалению, внешние пласты внутреннего мира человека оказались у «малых проповедников» не прописаны. Вероятно, для них, стремившихся, прежде всего, убеждать свою паству в своих истинах, подобная тема оказалась избыточной. Между тем, у их современника Таулера имеется по этой теме достаточно материала. Двухчастное строение внутреннего мира, в развитие Рим. 7: 22-24<sup>23</sup>. Его трехчастное строение, так как рассудок способен не только управлять «скотским человеком» (*ratio inferior*) в людях, но и устремляться к познанию Бога (*ratio superior*), занимая то самое место, которое отведено сердцевине души. В результате выстраивается конфигурация из трех частей: скотский (чувственный) человек с его телесными чувствами, душевный человек с его разумом, духовный человек, он же обнаженная субстанция души. Наблюдать, как, забрезжив в сердцевине души, свет искорки-гланстер (образа, эманации Бога) затем стекает по доброму десятку высших и низших сил, похожих на ступени иерархии Ареопагита, чтобы просветить человека и объединить его в легкое, подвижное и светлое целое... наблюдать это очень интересно. Представление о такой динамике Таулер почерпнул у своего неформального учителя, Экхарта:

Благодать изливается даже в самое 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: прозрачности, бесстрастии, утонченности и подвижности. Тогда жизнь становится совершенной, подчинение же материала окончательным [13:136].

---

<sup>21</sup> Ср.: [18: 139-141], [19: 181].

<sup>22</sup> Ср.: «Об этом глаголет некий святой: «Если упражняюсь в любви, то нахожу, что Бог для меня неуловим. Если упражняюсь в познании, то нахожу, что Он для меня непостижим. Но если обращаюсь в свободную чистоту моей отрешенности, то нахожу, что Бог соизмерим со мной в отрешенности».

<sup>23</sup> «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего».

## 2.2. Этика «малых проповедников»

Рассуждая об антропологии, мы говорим о сложившемся положении дел, о традиционной, частично уходящей своими корнями в Античность концепции человека, разделяемой многими немецкими богословами и проповедниками 1-й половины 14 века. Размышляя об этике, мы говорим о том, что следует делать в связи с этим положением дел, чтобы достичь цели жизни, согласно «малым проповедникам», мистического единения с Богом. Само это целеполагание, *unio mystica*, требует, разумеется, своего разъяснения в социологическом и этическом контекстах.

Первое, что бросается в глаза уже при ознакомительном чтении рассматриваемых нами текстов, – это установление взаимной обусловленности между действиями Бога, с одной стороны, и человека, с другой:

Что есть цель моего действия? Что в Боге является действием, то во мне должно быть претерпеванием. Что в Боге является говорением, то во мне должно быть слушанием. Что в Боге является начертанием, то во мне должно быть созерцанием. (Иоанн фон Штернгассен)<sup>24</sup>

(Имеющиеся в немецкой мистике тексты (Экхарта, Сузо, Таулера и доминиканок) говорят в пользу того, что интенсивность обоих действий находится в прямой пропорции, что выражается в типичной конструкции «чем – тем»: «Чем больше хвораете, тем Мне вы угодней. / Чем больше себя презирают, тем вы Мне становитесь ближе. / Чем вы бедней, тем больше схожи со Мною» [12:42].)

Обратим внимание, что в приведенном выше примере из Штернгассена ответные действия человека состоят не в чем ином, как в наведении интенциональности, иначе говоря, активном создании условий для пассивного, чистого восприятия («претерпевание, слушание, созерцание»). Тот же учитель молчаливости рассказывает о себе:

«Хочу покоиться и дать во мне действовать Богу, хочу молчать и слушать, что Бог во мне проречет, хочу обратиться к возможности, заключенной в моей отрешенности. И тогда обрету, что Бог входит в мое сокровенное». (Иоанн фон Штернгассен) [11].

Именно эту интенциональность имеет в виду Хельвик Гермарский, говоря о «восторгающемся горé, пламенном хотении, в котором следует подвизаться» [11]. А брат

---

<sup>24</sup> [11] Ср. также другие высказывания Иоанна фон Штернгассен: «Но откуда сие, что я знаю больше о Боге, чем вы? Дело не в том, что я прочитал больше книг. Помощь наук весьма невеликая. Дело в том, что вы не держите себя пустыми, обнаженными и отрешенными от вещей столь же старательно, как это делаю я». «Тебе говорить, а мне молчать. Тебе действовать, а мне претерпевать. Тебе устраивать [все] в вечном Слове, а мне взирать».

Экхарт Младший характеризует её как «пребывание порожним»; и такое пребывание «должно быть ради Бога, его нужно обратить к Богу и укрепить в Нем» [11]. Опыт готовности, активного поиска пассивного состояния, подготовки себя к тому, чтобы, наполниться чужой полнотой, Г. Сузо называет оксюморонным словосочетанием «деятельная восприимчивость» (*uebige enpfintlichkeit*).

Чтобы инициировать двунаправленное движение Бога и человека, требуется их исключительная обращенность друг к другу, их взаимная интенциональность. Что касается Бога, то он готов всегда («Он охотно подавал бы Себя всем людям... лишь бы были они чистыми и просветленными, чтобы им мочь Его воспринять», Гартманн фон Кроненберг). Что же касается человека, то эта обращенность нарабатывается, воспитывается, а именно аскетическим деланием («упражнениями»). Аскеза должна быть разумной – таково требование трех рейнских мистиков, – имеющей целью не столько умерщвление плоти, сколько умерщвление всех привязанностей («образов», «склонностей») к миру творений:

Если Богу надо во мне говорить, то все творения должны во мне замолчать. Если у тебя есть нечто, что в тебе говорит, то молчит Бог: все вещи должны отговорить. Где Бог, там все вещи отговорили свое. Кто полон Бога, в того ничего не может войти. (Иоанн фон Штернгассен)<sup>25</sup>

Искомое состояние характеризуется как свобода от себя самого<sup>26</sup>: греховного, рассеянного в мире творений (Иоанн фон Штернгассен). В то же время, если за точку отсчета взять себя в искомом состоянии сосредоточенности на Боге, то нынешнее состояние рассеянности следует определять как «чуждость» себе<sup>27</sup> (Иоанн фон Штернгассен) ... Такова знаменитая «отрешенность» (*abegescheidenheit*), «оставленность – беспопечительность» (*gelassenheit*), «опустошенность» (*lidikeit*)<sup>28</sup> немецких мистиков. За разными названиями здесь стоит одно и то же содержание, разве что характеризуемое с разных сторон и в различных историко-политических контекстах<sup>29</sup>. Вслед за Экхартом (проп. 52), Штернгассен уподобляет совершенную отрешенность пребыванию человека в

---

<sup>25</sup> И далее: «Если что-то в тебе говорит, то не говорит в тебе Бог» (там же).

<sup>26</sup> «Созерцать вечную свободу – не что иное, как то, чтобы быть свободным от себя самого».

<sup>27</sup> «Вы так чужды себе и не обращаете внимания на вторжение образов сотворенного».

<sup>28</sup> «*Lidikeit*» (опустошенность) этимологизируется от «*lidik*» (соврем. *ledig*, порожний, пустой), с осязательной коннотацией страдающий, претерпевающий (*lides*, совр. *leidend*), что в полной мере укладывается в нашу концепцию и подтверждает её.

<sup>29</sup> Имеется в виду заметное сокращение употребления экхартовского термина «*abegescheidenheit*» (отрешенность) после публикации анти-экхартовской буллы в 1329 году, и его систематическая замена на «*gelassenheit*» (оставленность – бесстрастие) тем же Г. Сузо». Все три термина присутствуют в сочинениях Экхарта.



Творце, в качестве божественной идеи, ещё до своего сотворения, изведения в мир тварных существей<sup>30</sup>.

Имея в виду всё сказанное выше, мы не станем удивляться выкладкам, вроде: «Неспособность сущности есть её высшая способность». Имея в виду божественную сущность, эта выкладка моделирует также вполне земные закономерности и взаимосвязи: неспособность (если это не дурная, не осознанная, но принятая как факт, ведущая к смирению неспособность) является основным условием, чтобы в ней обнаружилась чужая способность, как чистота *tabula rasa* требуется для того, чтобы на ней запечатлелись разные начертания. Именно к подобной сущности относятся слова Флорентия Утрехтского: «никакая вещь не способна возвысится сверх своего естества, если не возвысится Тем, Кто создал всяческое естество».

Тексты «малых проповедников» изобилуют описаниями того процесса, который разворачивается при «делании обездушенного духа»<sup>31</sup> (Генрих из Эгвинта). Суть этого процесса – наполнение чужой пустоты: как солнечный свет заполняет собой воздух и кристалл (берилл) (Кармелит Хане), как огонь раскаляет железо (Экхарт Рубе), как плуг входит в пашню<sup>32</sup> (Арнольд дер Роте).

Там дух теряет свои деяния, но не свою сущность... Сие можно уразуметь так: если кто-нибудь возьмет, скажем, крови дракона – а она очень красная – и нальет ее в чистый кубок из стекла, то стекло утрачивает присущий ему вид, но не теряет своей сущности. Так и божественный свет в единстве так просветил и осветил дух, что он кажется единым с ним светом. Тогда дух теряет свое сияние, но не свою сущность, ибо Бог изъял дух от него самого к Себе и объединил его с Собой. (Франке из Кёльна)

Таков богообразный (*gotfoermig*) человек, у которого «душа полна божественных форм» (Иоанн фон Штернгассен).

Этот-то человек вступает в «вечный круг» Божества, о котором некогда писали псевдо-Дионисий Ареопагит, его комментатор Максим Исповедник и, с опорой на них И. Экхарт, а также многие прочие. Суть «вечного круга» заключается в том, что коль скоро в человеке обнаруживает себя Бог – посредством эманации-искорки и её проявлений во вне, – то Бог может созерцать, познавать себя в нём, любоваться собой, словом, через человека

---

<sup>30</sup> «Место, где я родился, есть Божество. Божество – мое отечество. Есть ли у меня отец в Божестве? В Нем я имею не только Отца, но имею и себя самого. Прежде, нежели возникнуть в себе, родился я в Божестве. Если бы во мне когда-нибудь прозвучало Божие слово, то меня не удержал бы весь мир, я взобрался бы вверх, в Божество».

<sup>31</sup> В оригинале: ...in eines entgeisteten geistes uebuge [6: 231].

<sup>32</sup> «Душа, Бог входит в тебя, как в пашню...».

возвращаться к себе самому. Человек становится сплошным инструментом Божьим, хотя при этом не растворяется, сохраняется как субстрат.

Вот как такой человек изображается самими «малыми проповедниками». Он умолкает, ибо в нём говорит Бог (Иоанн фон Штернгассен); у него имеется многое знание, так как в нём присутствует Бог, осознающий себя (Экхарт Младший); к нему в душу посылается Бог, и Бог творит в его душе новое дело (Альбрехт из Треффурта); он объединяется с Богом в созерцании, не в сущности и созерцает Бога Богом же (Иоанн фон Штернгассен). Словом, «благодаря объединению с Богом, он так стоит и обретается в Боге, что из него не выявляется ничего, кроме Бога» (Экхарт Рубе).

Кто боится Бога, того боится все, кто же не боится Бога, тот боится всего. Кто богобоязнен, тот близок Богу. Кто близок Богу, тот принадлежит к рати Божией. Кто же принадлежит к рати Божией, тот способен на всё. (Иоанн фон Штернгассен)

Неспособность способна на всё, а способность ни на что не способна, потому что человек возмещает свою неспособность способностью Божьей. Человек имеет плоды добродетели, поскольку творит их не по принуждению, но обладает ими сущностным образом. (Глава рейнской мистической школы скажет, что добродетель сделалась «хабитусом» (*habitus*), то есть устойчивым проявлением вовне внутренней формы: синтересис, искорки.) Итак, «человек высокого рода» – человек с полностью утраченной субъектностью, ведь своя субъектность делегирована им Богу.

### **2.3. «Человек высокого рода» и «Протестантская этика...» М. Вебера**

Итак, мы изложили антропологическую и этическую доктрины немецких проповедников 1-й половины 14 века, на фоне деятельности которых разворачивалась творчество великих мистиков позднего Средневековья: И. Экхарта, Г. Сузо и И. Таулера. Воссоздавали мы эту доктрины по большей части из позиции внутринаходимости (иногда, впрочем, – в терминологии, предварительных выводах – несколько выходя из неё), то есть симулируя нахождение внутри той мыслительной парадигмы, в какой находились «малые проповедники». Что подделаешь? Приходится делать вид, что принимаешь за чистую монету их выкладки (обнаружение Бога через человека, наслаждение Бога собой и пр.), коль скоро желаешь, чтобы они раскрыли логику своих рассуждений. Приходится говорить на их языке, уподоблять свой голос их голосу или даже пользоваться их голосоведением, а иначе их не разговорить: они замкнутся в себе, ничего не скажут и не будут услышаны. Теперь, чтобы конвертировать полученные результаты в формы современного гуманитарного

знания, изложить их в принятых сегодня понятиях и тем самым актуализировать их, мы перейдем на другой язык описания (метаязык) – язык, некогда заданный в социологическом исследовании М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».

Если говорить обобщенно, Вебер выявляет в позднесредневековом католицизме ростки этики протестантизма и капиталистического хозяйствования. Не соглашаясь с экономической каузальностью марксизма, он настаивает, что «религиозные идеи не могут быть просто дедуцированы из экономики». Такие идеи являются «важными пластическими элементами “национального характера”, полностью сохраняющими автономность своей внутренней закономерности и свою значимость в качестве движущей силы» [20: 210-211]. Одним из главных персонажей этой автономной сферы является, по Веберу, Иоанн Таулер. Это связано не только с тем, что в его текстах неоднократно встречается термин «профессия» (*ru<sup>o</sup>f*), ещё чрезвычайно богатый углубляющими его значение коннотациями (зов, призыв Бога), но и тем, что он перенес методику аскезы на светскую профессиональную деятельность<sup>33</sup>, построив глубоко своеобразную трудовую этику, завещанную им Реформации Лютера и протестантизму в целом. Надежду на спасение можно получить, не только уйдя из мира и предаваясь аскетическим «упражнениям» в келье, но и «посредством деятельности в рамках своей профессии» [20: 68], которой следует служить Богу [20: 178], ведь сам труд является аскетическим средством [20: 125], и пр. Таулер был продолжателем Экхарта, у которого «мирской» пафос, разворот, обращение к миру ощутимы в ранних «Речах наставления» (ок. 1298)<sup>34</sup>. Любопытно, что у Г. Сузо этого лейтмотива нет и в помине.

---

<sup>33</sup> Ср.: «Реформация перенесла рациональную христианскую аскезу и методику жизненного уклада из монастырей в мирскую профессиональную жизнь» [20: 163].

<sup>34</sup> Мы, разумеется, не ставим перед собой задачи полного анализа сочинения Вебера. Но сказанное хотелось бы дополнить несколькими штрихами. 1) Для опыта и мысли Таулера весьма существенным является ритм: единство / общение с Богом – богооставленность. Смена этих режимов не соответствует «трезвой и строгой дисциплине, подчинявшей себе всю систематизированную святую жизнь пуританина» [20: 107]. 2) В сочинениях доминиканок силен мотив избранности Богом (ср.: «Ты Мне милей, чем какой-нибудь другой человек на земле, исключая лишь одного. А с нынешнего дня и весь год ты у Меня, вообще, самый любимый человек на земле. <...> Мое божественное сердце склоняется больше к тебе, чем к кому-либо другому», [12: 168]. Это предыстория концепций избранничества у Лютера и предопределения у Кальвина [20: 89]. 3) Движение «друзей Божьих» (Генрих Нёрдлингенский, Рувльман Мерсвин и др.), к которому был близок Таулер, подпадает под определение М. Вебером секты, как объединения «только волюнтаристически ... а не институционально в виде церкви» [20: 185]. Это движение, конечно, не было сектой, но было «внутренней миссией» (*innere Mission*) которой были, однако, присущи некоторые признаки секты, в частности противопоставление себя внешней тепло-холодной среде доминирующей Церкви (в письмах Нёрдлингенца к М. Эбнер это т.н. «духовные лица»). В этом смысле можно говорить о «христианстве второго сорта» [20: 108]; данный мотив имеется как у Экхарта, так и у Таулера. Согласно идеям поздних «друзей Божьих» духовная миссия перешла от орденов к мирянам-бюргерам. 4) Пуританская озабоченность тем, чтобы не обожествлять рукотворное, в частности дружбу, авторитеты [20: 150-151] – поскольку это может помешать поклонению Богу – была знакома и рейнским мистикам, которые рекомендовали даже не прилепляться и не получать удовольствия при труде от рабочей сноровки и хорошо организованного производственного процесса.

У «малых проповедников» мы обнаруживаем тенденции, имевшие место у Экхарта и у Таулера. Цель трудовой этики заключается не в том, чтобы оптимально организовать производственный процесс, добиться умножения результатов труда (чего следовало бы ожидать), но в том, чтобы сохранить себя в состоянии богообщения в любой жизненной ситуации, в том числе в процессе трудовой деятельности. Ведь Бог, по Альбрехту из Треффурта, не запрещает трудов, хотя и запрещает внутреннее нестроение, «чтобы разум был свободен и не обременялся заботами». (Христос, согласно Таулеру, укорил Марфу, найдя её в святых и добрых трудах «беспокойной».) При труде требуется чередование «тишины» и «разумной деятельности». Тишина, достигнутая в результате такой деятельности, считается высшей. Низшей является тишина перед началом деятельности. Тишина без деятельности приравнивается к лености (Экхарт Младший). На примере Богородицы Иоанн фон Штернгассен дает пример идеального труда, каковым тот должен быть в монастыре и бегинаже: «Во тьме она видела свет, в молчании она слышала Слово, в покое она была занята делом...». При такой постановке вопроса, когда внимание сосредоточивается на состоянии субъекта деятельности, а не на результате этой деятельности, отрешенность и деятельность становятся вполне совместимы:

... кто хочет, чтобы все вещи были для него, тот должен для всех вещей быть полным ничто. Все вещи должны быть для нас чистыми в пользовании и должны быть нечистыми в отрешенности. (Иоанн фон Штернгассен).

Основы трудовой этики подробно изложены в проповедях Экхарта Младшего. Экхарт озабочен тем, прежде всего, чтобы каждое дело осуществлялось без какого бы то ни было «почему». Ведь если возникнет какая-то другая причина, то причиной труда будет не Бог. Он есть то первоначало, к которому следует возвращаться «по тысячу раз на дню», и тогда труд не будет «потерян или несправеден». Надо лишь вплотную «подвести» свою действующую силу к присутствующему в тебе Богу, и твой труд всегда будет нов, и т.д.

## **Заключение**

Мирская трудовая активность понималась как аскетическое делание, уподоблялась ему и втягивалась в его сферу. Следует заметить, что ровно так же, как аскетические упражнения, Г. Сузо толковал свои хождения по немецким землям в годы «Черной смерти» (1348-1350). Эти хождения сделались для него новой формой аскезы, заменившей собой многолетние самоистязания в келье. Если вспомнить, что на куртуазную любовь

миннезингеров также отбрасывались рефлексы немецкой мистики с её аскезой, то нельзя не согласиться с тем, что веер «аскетических» интерпретаций был несколько шире, чем указывал М. Вебер, и распространился не только на производственную деятельность.

Но главное не в этом. Создавая свой очерк по экономической социологии, М. Вебер затронул лишь внешние обнаружения «человека высокого рода», но не коснулся имевшей в нем место внутренней, ментальной динамики, стоявшей за этими обнаружениями. Ещё раз в порядке подведения итогов опишем её основные моменты.

Во-первых, эта динамика знаковой, семиотической природы. Предполагается (в схоластическом контексте), хотя специально и не проговаривается (для народа, см. выше), что в «образе Божьем» (искорке, синтересис и пр.) имеется, кроме субъективной составляющей воспринимающего её человека, несводимая к этой субъективности объективная составляющая: значение, содержание образа. И такое содержание, всякий раз аранжированное индивидуальными модальностями, есть эманация Бога... сам Бог в душе человека<sup>35</sup>.

Во-вторых, проникнув в находящееся в самой глубине основание (ср. выше: концепции Прокла и Фомы Аквината), образ Божий просветляет, благоустраивает все более внешние пласты духовного мира человека и проявляет себя в его повседневном поведении, хабитусе, который является совокупностью проявлений внутренней формы (образа Божьего, искорки) вовне. В изображении такого хабитуса всё большее внимание уделяется производственным практикам человека, чего ранее не было и что тщательно рассмотрено Вебером.

В-третьих, поведение «человека высокого рода» в достаточной мере обосновывается и санкционируется с помощью находящейся в нем искорки, а вовсе не посредством церковного ритуала, как прежде – при этом, на сугубо эмоциональном уровне, может подчеркиваться важность всех ритуальных таинств (у которых, впрочем, появляются духовные аналоги: «духовная исповедь», «духовное причастие»). Но, и это имеет первостепенную важность, такое обоснование не субъективно (я так хочу), а объективно (так во мне хочет Бог), ведь именно Бог творит все дела человека и восполняет все его недостатки, сам же человек приложен к делам Божиим как инструмент. Такое делегирование своей субъектности Богу эксплицируется и открыто проговаривается в процессе *unio mystica*. Действия по существу остаются прежними, но меняется их субъект.

---

<sup>35</sup> «Если кто-нибудь нарисует на стене картину, то стена станет носителем картины (ain enthält des bildes). Кто на стене полюбит картину, тот вместе с нею полюбит и стену, а кто уберёт стену, тот уберет и картину. Но ты убери стену так, чтобы картина осталась. И картина станет носителем себя самоё (sein selbs enthält). Тогда тот, кто любит картину, будет любить только картину. Посему любите всё то, что достойно любви, а не то, в чем оно предстает достойным любви; и тогда ты будешь любить только Бога» [21: 78, 6-11].

Четвертое. У Таулера (в меньшей мере у «малых проповедников») чрезвычайно выражен мотив совпадения воли Бога и человека<sup>36</sup>: человек должен хотеть именно так, как хочет Бог<sup>37</sup>. Эта формула читается слева направо при разворачивании опыта. Но она же читается в обратном порядке, справа налево, при информировании об этом опыте посторонних профанов: Бог хочет так, как хочет человек. Так происходит переворачивание формулы и её закрепление в инверсированном виде у простонародных экстатиков.

Таков портрет харизматика, «человека высокого рода». Так выглядит гомункул, выращенный в лабораториях рейнских мистиков 1-й половины 14-го века. Всё, чего он желает, должно случиться; всё, что он думает, истинно; всё, что он делает, правильно; его силы не имеют предела, ведь это силы Божьи. Он ничем не связан, поскольку санкционирован изнутри себя. Он совершенно свободен, уверен в себе и изобилует силой, городской буржуа эпохи первоначального накопления капитала. Однако всё это при одном важном условии: он должен быть глубоко смирен, отрешен, иначе в нем не сможет реализоваться ментальная динамика, о которой шла речь выше, и в его трудах будет обнаруживаться он, а не искорка, ... Бог. Внешне это выглядит как лицемерие, и это ещё одна конститутивная черта к его портрету, которую невозможно отмыслить.

Является образ «человека высокого рода» фиксацией или перспективным моделированием социального ритуала? И то, и другое. Он представляет собой фиксацию в той мере, в какой в нем оказались запечатлены живые черты немецкого горожанина 1-й половины 14-го века. Он представляет собой модель, поскольку наблюдения, легшие в его основу, были продуманы, очищены от несущественного, концептуализированы, превращены старанием, ораторским талантом в том числе «малых проповедников» в обращенную в будущее программу развития индивидуума. О силе влияния такой модели можно составить достаточно точное представление по размеру рукописной и книгопечатной традиции. Например, таулеровская традиция представлена 178 рукописями, двумя ранними изданиями его проповедей владел в 1519-1521 годах М. Лютер [22:183].

---

<sup>36</sup> «Если бы у меня было произволение и желание в согласии с Богом, то я сказал бы: «Нет, Господи, не моя благодать или дары или воля, но, Господи, как хочешь Ты, так я сие приму или так хочу сего, Господи, но если Ты этого не захочешь, то и я хотел бы по Твоей воле сего лишиться и испытывать в этом нужду». Если так нуждаешься и лишаешься в подлинной оставленности, то более имеешь и получаешь, чем получаешь и имеешь по собственной воле» [17: 79]. – Мы здесь опускаем разного рода манипулятивные техники по отношению к Богу («обводить Бога вокруг пальца», «помыкать Им», «дурачить Его».

<sup>37</sup> Мы здесь опускаем разного рода манипулятивные техники по отношению к Богу: человек «имеет над Ним полную власть», «дурачит», «понуждает» Его, разработанные Экхартом. «Оттого-то любящая Бога душа имеет над Богом полную власть (*überwindet got*), так что Он должен отдать ей всего Себя целиком», [21: 345]. *Predigt 20 a*: «Один святой говорит о боголюбивой душе, что она понуждает (*twinget*) Бога к тому, чего только захочет, и попросту дурачит (*vertæret*) Его, так что Он не может ей отказать ни в чем из того, что Он есть», [21: 327], 2. Ср.: *Predigt 13*: «... сии оба принуждают (*twingent*) Бога», [21: 214].

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Verfasserslexikon: In 13 Bd. Bd. 3. Brl.; N. Y., 1978-2007.
2. Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornunftigen sele) /Hrsg. Ph, Strauch, Berlin. 1919.
3. Beccarisi Al. Eckhart. Roma, 2015.
4. Майстер Эххарт. Трактаты и проповеди / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2010.
5. Майстер Эххарт. Об отрешенности / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2001.
6. Predigten und Sprüche deutscher Mystiker / Hrsg. Franz Pfeiffer // Zeitschrift für deutsches Altertum / Hrsg. Moriz Haupt. Bd. 8. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1851. S. 209-258.
7. Zeitschrift für die historische Theologie / Hrsg. K.Fr.A. Kahnis. № 34. Gotha: Fr.A. Perthes, 1864. S. 166-181.
8. Senner W. Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar: in 2 Bd. Berlin, 1995.
9. Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: In 3 Bd. Lpz., 1874-1893.
10. Muschg W. Die Mystik in der Schweiz 1200—1500. Frauenfeld; Lpz., 1935.
11. Реутин М.Ю. Отчет «Немецкие проповедники 1-й половины XIV века (“Малые мастера”)) // НИР ЛИЛИ. ШАГИ РАНХиГС, 2019 года.
12. Элизабет Штагель. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2019.
13. Meister Eckhart. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936-2007.
14. Реутин М.Ю. «Распятая возлюбленная распятого Сына». Немецкая мистика позднего Средневековья (Очерк традиции) // Элизабет Штагель. Житие сестер обители Тёсс. М., 2019.
15. Hamburger J.F. Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkeley; Los Angeles; L., 1997.
16. Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Наука, 1975-1984.
17. Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften / Hrsg. von F. Vetter. Frankfurt (am M.), 1968.
18. Procli Diadochi tria opuscula (De providential, libertate? malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Brl, 1960.

19. Sturlese L. Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse. Stuttgart, 2007.
20. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003.
21. Meister Eckhart. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936-2003.
22. Otto H. Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Göttingen, 2003.



В СЕРИИ ПРЕПРИНТОВ  
**РАНХиГС РАССМАТРИВАЮТСЯ**  
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ  
**И ПРАКТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ**  
К СОЗДАНИЮ, АКТИВНОМУ  
**ИСПОЛЬЗОВАНИЮ**  
ВОЗМОЖНОСТЕЙ  
**ИННОВАЦИЙ В РАЗЛИЧНЫХ**  
СФЕРАХ ЭКОНОМИКИ  
**КАК КЛЮЧЕВОГО УСЛОВИЯ**  
ЭФФЕКТИВНОГО УПРАВЛЕНИЯ



**РАНХиГС**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ