

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

КОНСТРУКТ "ЧЕЛОВЕКА ВЫСОКОГО РОДА" У НЕМЕЦКИХ МИСТИКОВ
– ПРОГРАММНЫЙ ОБРАЗ ГОРОДСКОГО БУРЖУА

Научно-исследовательская работа выполнена в соответствии с
Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской
Федерации на 2020год

Москва 2020

Аннотация:

Для немецко-австрийской культурологии рубежа XX и XXI веков характерен «новый интерес» к средневековой проповеди. Если ранее она изучалась богословием, литературоведением, лингвистикой и историей как документ, фиксирующий *status quo*, имеющееся положение дел в той или иной области — этические нормы, жанровые особенности, особенности функционирования (прагматика), грамматические формы и свидетельства о событиях, — то теперь проповедь исследуется в ее обращенности в будущее, как жанр, в пределах которого вырабатываются перспективные модели поведения. И, несмотря на претензии проповедника изрекать библейские, вечные и неизменные, истины, эти модели, во всем их реальном разнообразии, подлежат культурно-исторической квалификации.

В проповедях доминиканца Иоанна Таулера (1300-1361) содержится религиозно-мистическое обоснование трудовой буржуазной этики. Трудовую, в полной мере светскую активность (изготовление башмаков, вывоз нечистот, работу на земле) И. Таулер рассматривает как результат «призыва» (*ruof*) Божьего. Готовность откликнуться на призыв, верность призыву, результат следования призыву суть параметры, в соответствии с которыми традиционно описывается монашеский подвиг, например в современном Таулеру «Житии сестер обители Тёсс» Э. Штагель. Глубокий семантический сдвиг заключается в том, что по таким параметрам Таулером оценивается не аскетическо-визионерская, а производственная практика, направленная на получение материальных благ, являющихся свидетельством благорасположения и благословения Бога.

Существенным для Таулера является то, что описывая разного рода производственные функции и обязанности человека, он ими вовсе не интересуется как таковыми, но смотрит «сквозь» них на осуществляющую при этом человеком практику себя — по-евангельски ли он себя ведет, правильно ли оценивает себя, общается с вещами и пр. В этом Таулер продолжает линию «Речей наставления» И. Экхарта (1298). Как и Экхарт, И. Таулер разрабатывает трудовую этику, анализируя евангельский сюжет Марии и Марфы (Лк. 10: 38-42).

Исполнитель:

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

Содержание

1 Ранние бегинажи епископства Льеж и проповеди Бернарда Клервосского на Успение Девы Марии	4
2 Генрих Гентский	7
3 Иоанн Экхарт из Хоххайма	9
4 Генрих Сузо и «малые мастера»	13
5 Иоанн Таулер	15
6 «Человек высокого рода».....	18
Заключение.....	26
Список использованных источников.....	28

Проповедь, в том числе мистическая, с которой, казалось бы, давно «снята вся информация», переживает в наше время «новый интерес» к себе: появился новый ракурс в подходе к проповеди и, вследствие этого, глубокий методологический сдвиг в работе над ней. Раньше проповедь вызывала к себе интерес как документ, фиксирующий *status quo*, положение дел, имеющееся в той или другой области: этические нормы (теология), закономерности функционирования (прагматика), грамматические формы (лингвистика), жанровые особенности (литературоведение), свидетельства о событиях (история) и под. Теперь проповедь рассматривается в ее обращенности в будущее, как текст, в котором намечаются, разрабатываются и навязываются перспективные модели социального поведения. Несмотря на обещания проповедников «ни на йоту не отступать от Евангелия» и на их претензии возвещать библейские, вечные, неизменные, истины, они зачастую вырабатывали и транслировали достаточно оригинальные смыслы, подлежащие культурно-исторической оценке и квалификации.

Ярким, «химически чистым» примером подобного положения дел является проповедь доминиканских мистиков 1-й половины 14 века. Уже при первом знакомстве с их текстами, становится вполне очевидно, что навязчивая озабоченность «отрешенностью» (*abgescheidenheit*), «оставленностью» (*gelassenheit*), «опустошенностью» (*ledigkeit*) не разделяется ни одним из канонических Евангелий. В то же время, содержание этих родственных понятий не противоречит содержанию евангельского нарратива, но является (при всей претензии на исключительную верность) одной из разновидностей его толкования. В этой достаточно спорной конкретизации новозаветного благовестия и в содержащемся здесь сдвиге, в том числе сдвиге словарной семантики, заключен весь интерес!

Не менее ярким примером смыслового сдвига может также служить евангельский сюжет о Марии и Марфе (Лк. 10: 38-42) и его интерпретации германскими мистиками. Покой Марии, сидящей у ног Иисуса, и хлопотливость Марфы, пекущейся о посетившем их Госте, как воплощение «жизни созерцательной» (*vita contemplativa*) и «жизни деятельной» (*vita activa*) — взаимное соотнесение обоих способов жизни, рассмотрение порознь и сообща (*via mixta*), выяснение их сути и соответствующих мотиваций, выявление мнимого и подлинного содержания (*sub specie temporis et sub specie aeternitatis*) того и другого, — у этого сюжета, несомненно, имелся достаточный потенциал, чтобы стать перформативной (в виде распределения проживаемых ролей) и литературной (в виде вербального текста) кодификацией социальной реальности 1-й половины 14 века: эпохи первоначального накопления капитала и выхода на авансцену городской буржуазии, заинтересованной в выработке новой, но, разумеется, остающейся в рамках христианских ценностей этики.

1 Ранние бегинажи епископства Льеж и проповеди Бернарда Клервосского на Успение Девы Марии

Одна из ранних реализаций этого потенциала приходится на епископство Льеж. Во 2-й половине 12 века здесь возникает новая форма около-церковного, светского благочестия, движение бегинок (*beguinae*). Оно зарождается в виде небольших женских общин (бегинажей) вокруг местных подвижниц: Иветты из Уи (1157-1227), Марии д'Уанье (1177-1213) и др. При поддержке старого ордена цистерцианцев и сменившего его на этом поприще нового ордена доминиканцев (1216) движение бегинок выходит в 13 веке за пределы Фландрии и Брабанта, становится известным во всей Западной Европе. Бегинаж понимается как евангельская семья: Многопечатная Марфа украшает дом, свободная от забот Мария занимается богомыслием, — что, собственно, и требуется, чтобы принять странствующего Иисуса, воплощенного Бога. Такова модель, заданная повествованием Лк. 10: 38-42. Она может прилагаться к социальной ячейке (бегинажу), и кциальному индивиду. Тот и другой должны объединять в себе заслуги обоих евангельских персонажей. Скажем, в первом случае Марфой — станут сестры-трутницы, подвизающиеся в хозяйстве, Марией — сестры, проводящие жизнь в богомыслии.

Во втором случае речь идет об индивидуальном и каждый раз варьирующемся совмещении деятельной и созерцательной жизни. Этим вопросом занимались отцы-пустынники первых веков христианства, но теперь то или иное его решение связывалось с толкованием отрывка Лк. 10: 38-42 и происходило в его терминах. Вот как это выглядело,

например, в случае святой принцессы Елизаветы Тюриngской (Марбург, 1-я половина 13 века):

Блаженная Елизавета зачастую ходила по домам бедняков со своими служанками, велев взять с собой хлеб, мясо, муку и прочие съестные припасы, которых не хватало нуждающимся и которые она раздавала своими руками. Она старательно поправляла им одежды и ложа и, возвратившись, домой, предавалась молитве. Ибо не хотела из-за служения Марты лишиться покоя Марии [Huyskens 1937: 376].

Эту же объясняющую модель, однако, в более развитом виде мы находим у жившего примерно за столетие до Елизаветы Элреда Ривосского (ум. 1167), аббата цистерцианской обители Риво в Северном Йоркшире:

«Итак, если, братия, душа наша, как сказано, сделалась крепостной, то надобно, чтобы в ней проживали две женщины: одна, восседающая у ног Иисуса, дабы слушать слово Его, другая, находящаяся у Него в служении, дабы Его напитать... Посему, братия, пока Христос беден и вынужден ходить по земле Своими ногами, голодает, жаждет и утесняется, надобно, чтобы две сии женщины были одной, иначе сказать, оба действия имелись у одной и той же души» [PL].

Когда в ходе евангельской экзегезы тот или другой персонаж подвергается внутренней систематизации и разложению на ряд функций, заслуг, возникают самые причудливые соотношения и констелляции. Это случилось с много-попечительной Мартой и Марией, отрешенной от мирской суеты: вместе они отождествляются с Девой Марией. Ведь и Мария, ухаживая за своим Сыном до распятия, служила, подобно Марте, земному Христу; а когда Он был вознесен, она, подобно Марии, принялась служить своей молитвой Христу в небесах. «Смешанная жизнь» (*via mixta*), понимаемая в качестве идеала, могла протекать в одновременном исполнении внешних и внутренних служений, но могла предполагать также их смену друг другом, как то случилось с Иветтой из Уи, оставившей многолетнее служение в лепрозории и ушедшей в затвор в цистерцианском монастыре Орвал.

Лепрозорий, кстати сказать, был отдан в 13 веке на попечение бегинок. Уже во времена Бернарда Клервосского на этом поприще подвизались тысячи проживавших в бегинажах санитарок. Наибольшей известностью среди них пользовалась упомянутая выше Иветта из Уи: ища совершенного уничижения («*ut humilis humilior fieret*»), видя в каждом прокаженном Иисуса Христа и желая, наподобие Марты, услужить ему, она, как сказано в гл. 11, п. 36 её латинского жития:

«Пила с прокаженными, умывалась водою их омовения: порой сама пускала им кровь, дабы заразиться их кровью, чтобы нечистота притянула нечистоту, проказа сотворила проказу, недуг был вызван недугом» [AASS/1: 870].

Переходя под кураторство доминиканцев¹, свободные общины бегинок получали навязанную им жесткую организацию. Соотнесение себя с Марией и Марфой начало коррелировать с социальным расслоением, имеющим место за монастырскими стенами и проникшим в монастырь. Благодаря имущественному цензу Марией становились регулярные монахини из феодальной знати и городского патрициата, в Марту же превращались сестры из мирянок, вышедшие из простых бурггерских, крестьянских семей и приставленные исполнять шесть христианских подвигов, перечисленных в Матф. 25: 42-43². В 14 веке Марта стала «магистрой» (*magistra*), педагогом в монастырской школе, у которой на подхвате оказались «субмарты» (*Submartha*). В том же 14 столетии сценарий Марты и Марии, как в целом поведенческая модель, основанная на Лк. 10: 38-42, были вытеснены из монастырской жизни, как и жизни бегинажей, более молодыми и популярными сценариями: страстным (пассиональным), брачным (нуптиальным) и мариинским (натальным), созданными в 86-ти проповедях «Толкования на Песнь Песней» Бернарда Клервоского (1153) и адоптированными к монашескому быту в нескольких немецкоязычных сборниках проповедей 13 века. Однако в духовной жизни Осени Средневековья, пусть и за монастырскими стенами, этот сценарий продолжал учитываться.

И всё-таки клервоский аббат несколько раз затронул марфо-мариинский сюжет в своих сочинениях, подведя тем самым итог первой, исходной фазе его существования в культуре высокого Средневековья. Речь идет о проповеди 57 его толкований на Песнь Песней царя Соломона и о небольшом цикле проповедей на Успение (*assumptio*) Девы Марии. Главное новшество Бернарда заключается в том, что, размышляя о Марии и Марте, он обращается не к Лк. 10: 38-42, а к другому фрагменту евангельского повествования о них, именно Ин. 11: 1-44, привлекая к рассмотрению третьего персонажа, воскресшего Лазаря. Совершенная душа, по Бернарду, должна объединить в себе заслуги трех персонажей евангельского повествования, служа Богу, как Марфа, внимая ему, подобно Марии, и моля вместе с Лазарем о благодати воскрешения³. Марфа украшает

¹ Так, будучи образованы в начале – 1-й половине 13 века на территории доминиканской провинции Тевтония, бегинажи стали переходить под покровительство ордена в 1230-х – 1240-х годах; через несколько лет они были официально инкорпорированы в орден указами папы Иннокентия IV в 1245 /1245-1249 годах.

² «Ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть, жаждал, и вы не напоили Меня; Был странником, и не приняли Меня, был наг, и не одели Меня, болен и в темнице, и не посетили Меня».

³ [BC: 264]. Вместе с тем клервоский аббат допускает, что взаимоотношения Бога и человека могли бы быть описаны также в других образных рядах, разработанных, скажем, на основе реальных лечебных

дом, Мария наполняет, Лазарь очищает его [PL: 183, 420 D]. Марфа означает служение (*administratio*), Мария — созерцание (*contemplatio*), Лазарь — покаяние (*poenitentia*) [PL: 183, 423 A]. Еще раз: все трое входят в состав единой души.

Обращаясь к Лк. 10: 38-42, Бернард утверждает, что Марфа, будучи старшей из сестер, имеет преимущественное право принять Спасителя, однако часть Марии лучше (*pars optima*): хотя Христос прославляет Марию, но принимается Марфой, подобно тому, как Иаков любит Рахиль, но на общее ложе полагается с Лией⁴. Мария, в глазах клервосского аббата, выше Марты еще и потому, что способна как на делание (*negotium*) своей сестры, так и на свой «не праздный досуг» (*non otiosum otium*), включает в свою жизнь и то, и другое⁵

2 Генрих Гентский

В своей работе о «религиозных женщинах» епископства Льеж Мартина Верли-Джонс (Цюрих) ссылается на авторитетного средневекового комментатора Лк. 10: 38-42 Генриха Гентского (1217-1293) [Wehrli-Johns 1986: 360].

Этот Генрих Гентский (*Henricus de Gandavo*) был одним из авторитетнейших преподавателей Парижского университета конца 13 века. Имея должность архидиакона в Брюгге и затем в Турне (на доходы от которой, вероятно, и существовал), он преподавал в качестве магистра искусств и теологии с 1276 по 1292 годы⁶. Помимо своего главного сочинения, «Теологической суммы», а также ряда комментариев, Генрих Гентский оставил после себя 15 сочинений по частным богословским вопросам (*Quodlibeta theologica*), из которых нас интересует Кводлибет XII, а именно вопрос 28, озаглавленный: «Следует ли предпочитать труды жизни активной трудам созерцательной жизни, как лучшие?» Как сообщает современный российский исследователь, занимавшийся данным вопросом, М.Л. Хорьков, Генрих получил заказ одного из иерархов (возможно, от

процедур. В последнем случае Бог предстанет в облике не Жениха, но Врачевателя (*medicus*), душа же в образе не невесты, но пациента, который домогается не поцелуев и объятий, но лечебных средств: втираний и масел [BC: 504].

⁴ [PL: 422 A]. См.: Быт. 29: 23.

⁵ “... in hac una et summa Maria et Marthae negotium, et Mariae non otiosum otium invenitur”. [PL: 183, 421 B].

⁶ Столь долгое пребывание при Парижском университете стало возможно для Генриха из Гента вследствие того, что он был светским лицом. Преподаватели-монахи, в том числе доминиканцы, — и даже великие, как Фома Аквинский, — не преподавали в Парижском университете более двух лет, хотя такие двухлетние «магистериумы» могли повторяться, как в случае с Фомой Аквинским или Майстером Эхартом.

Парижского епископа) научно обосновать преимущество практической деятельности прелатов перед созерцательной деятельностью простых монахов⁷.

Разумеется, как только речь заходит о достоинствах и соотношении «*vita activa*» и «*vita contemplativa*» (за которыми стоят весьма обширные и актуальные реальности), немедленно привлекается отрывок Лк. 10: 38-42, на материале которого эта проблема так или иначе решается. Сама постановка проблемы выглядит следующим образом. «*Pro*»: труды созерцательной жизни следует предпочитать трудам жизни активной, что утверждал и Христос в обращенном к Марте слове: «Мария избрала благую часть». «*Contra*»: труды, свойственные человеку более совершенного статуса, следует предпочитать как лучшие, ведь совершенство трудов, свойственных статусу, соответствует самому этому статусу.

В части «*Solutio*» решение вопроса о том, какая жизнь лучше — активная или созерцательная, — Генрих Гентский поставил в прямую зависимость 1) от совершенства цели и 2) от совершенства жизни и трудов того, кто устремляется к этой цели. Другими словами, он напрямую не сопоставляет «*vita activa*» и «*vita contemplativa*», но анализирует ту и другую (выявляя цель и объект каждой из двух), выделяет разновидности той и другой и именно эти разновидности сравнивает друг с другом.

Многостраничное рассуждение парижского магистра сводится к следующим шагам. 1) В смысле совершенства цели (или, как бы мы сказали сегодня, объекта), созерцание бывает двоякого рода: жизни, проживаемой человеком и жизни совершенной. Равным образом деятельность может быть направлена на настоящую жизнь либо свершаться ради будущей жизни. 2) Деятельность, посвященная настоящей жизни, тоже подлежит разделению: ради себя самого, включая сюда «механические» действия по уходу за телом, и ради другого. 3) Далее, деятельность ради другого также подлежит разделению, имея в виду этого другого, во имя которого осуществляется, и способность к действию того, кто его осуществляет. В первом смысле (из последних двух альтернативы 3) «*vita activa*» предпочтительнее, нежели «*vita contemplativa*», как безобразие, плодовитость подслеповатой Лии предпочтительней красоты и бесплодности Рахили (Быт. 29: 31). Во втором смысле (той же альтернативы 3), если человек не способен к действию, то «*vita contemplativa*» предпочтительней, поскольку в действии он вредит и себе, и другим. 4) Наконец, действие способного действовать ради другого, в свою очередь, разделяется на две разновидности: без помощи и, главное, без надобности, и с надобностью, в ответ на запрос. Наиболее предпочтительный вариант — действие

⁷ Имеется в виду доклад М.Л. Хорькова «О происхождении протестантской трудовой этики из духа средневековой немецкой мистики», прочитанный им 27 июня 1919 года в Институте философии РАН (Москва).

способного действовать ради другого, когда в этом имеется надобность, — иллюстрируется стихом 2 Кор. 5: 14: «Любовь Христова объемлет нас»... Но это и есть деятельная любовь прелатов к монахам. Она, несомненно, выше «созерцательной жизни», что и требовалось доказать.

Подводя итог своим рассуждениям, Генрих Гентский соотносит приведенные выкладки с евангельским отрывком Лк. 10: 38-42:

Если Марта, подвигаемая любовью, сотворила сии труды ради потребностей Христа и учеников (хотя, может статься, труд Марии был лучше по своему существу и роду содеянного), то она, однако, заслужила себе больше Марии. Ибо в этом случае труд Марфы был того рода содеянного, к которому подходит ради необходимости ближнего. И, может быть, Господь в этом случае не повелел Марии помочь ей потому, что Мария не была обучена в таких действиях, ибо была непостоянна и шаловлива, а потому и помочь ее способствовала бы Марфе немного. Если же Марфа сотворила свой труд по любви, но без необходимости, то он относился к роду соделанного, нежеллежащего в отношении созерцания. Я, впрочем, больше доверяю тому, что говорит Августин, в проповеди 27, «О глаголах Божьих»: «Марфа Его приняла, как должны быть принимаемы странники». Но если бы она сотворила сей труд ради какого-нибудь временного блага, то он относился бы к уже указанному роду содеянного в третьем значении. И Мария удостоилась большего, чем труды в этих двух последних значениях [PL: 38, 613].

Да, Христос больше любил Марию, чем Марфу, как больше любил Иоанна, чем Петра, но любил их по-разному: Марфу и Петра — «ratione amplioris meriti», в соответствии с большими заслугами, а Марию и Иоанна — «ratione amplioris significati», сообразно с большим значением [для себя], т.е. просто больше, потому что они ему больше нравились.

3 Иоанн Экхарт из Хоххайма

Мнение историков культуры относительно роли и удельном весе активности в средневековом мистическом опыте сильно разнится, а то бывает и прямо противоположным; так, Л.П. Карсавин полагает, что «мистику всякая деятельность психологически чужда» [Карсавин 1997: 256], а Й. Хёйзинга указывает, что «все великие мистики более всего восхваляли практическую деятельность» [Хёйзинга 1988: 249]. Каково положение дел на самом деле, нам предоставляют судить проповеди 2 и 86 Майстера Экхарта, посвященные отрывку Лк. 10: 38-42 и имеющие своим заглавием общее зачало (перикопу): «Intravit Jesus in quoddam castellum».

Логично предположить, что вопрос об отрывке Лк. 10: 38-42 и о том, как его толковать, был одним из актуальных в Парижском университете последней четверти 13 века — иначе он не попал бы в Кводлибет Генриха из Гента, откликавшимся именно этими своими произведениями на текущую повестку дня теологического университета; по всей вероятности, Экхарт вышел на данный сюжет благодаря Генриху. За это говорит 1) их сходная, в общем и целом, ре-интерпретация евангельского сюжета и 2) его психологизация⁸. Генрих Гентский покинул Парижский университет за год до кончины, в 1292 году. В 1293 году в университете впервые появился Экхарт, чтобы там обучаться в качестве бакалавра. Популярность Генриха тогда еще не успела сойти на нет.

Как соотносятся друг с другом проповеди 86 и 2? — Первая из них представляет собой непосредственную интерпретацию Лк. 10: 38-42; вторая, ни разу не упоминая имен вифанских сестер, является обоснованием первой, развивает ее идеи в теоретическом ключе.

Бог дает каждому в его меру. Он готов откликнуться с чувственной или духовной стороны в зависимости от того, с какой стороны человек его призывает. Экхарт неоднократно указывает, чего, собственно, ждала от Христа Мария: «... одних только восторгов и высоких чувств»⁹:

Утоление чувства заключается в том, что Бог дарует нам утешение, восторг и ободрение (но постоянно искать этого утешения угодники Божии не должны [Экхарт 1912: 482].

Подборка подобных мест из проповеди 86 однозначно свидетельствует о том, что для Экхарта Мария Фиванская является воплощением т.н. «мистики переживания» (*Erlebnismystik*), другими словами, той самой мистики, которая процветала в бегинажах и женских доминиканских обителях провинции Teutonia и с которой он постоянно сталкивался, в свою бытность куратором этих самых обителей в 1313-1323/24 годах. Эта мистика чрезвычайно подробно засвидетельствована в «монастырских хрониках», «откровениях», «благодатных житиях», оставленных нам южно-немецкими доминиканками 1-й половины 14 века. Замечания, подобные приведенным, представляют

⁸ Ср.: «Иногда притчей становится евангельский эпизод (например, о Марфе и Марии), параллельно анализируемый с точки зрения психологических мотивировок поступков. Глубина проникновения в диалектику душевных движений нередко напоминает лучшие образцы классической психологической прозы Нового времени. Известный евангельский рассказ о двух сестрах, принявших у себя дома Иисуса Христа, хорошо известен, но у Экхарта он получает дополнительные важные измерения и открывает новые возможности его углубленного, так сказать, “психологизированного” прочтения» [Топоров 2007: 151-152].

⁹ [Экхарт 1912: 489]. См. также: «Мария была так полна мечты, ее влекло куда, она не знала, желалось ей чего? сама не знала! Мы слегка подозреваем эту милую Марию в том, что она сидела так у ног Господних, больше чтоб испытывать это состояние, нежели ради духовной жажды! Вот почему обращение Марфы: “Господин, скажи, чтоб она встала!”» [Экхарт 1912: 109]; [EDW: 483].

собой в своем роде «общие места» — в обилии рассыпанные и легко узнаваемые в опусах Экхарта, Сузо и, особенно, Таулера.

Достаточно ожидаемо, что Марфа стала для И. Экхарта эмблемой его «мистики бытия» (*Seinsmystik*), имеющей в виду не столько стяжение, сколько нахождение Бога в себе, возвращение к себе (= к Богу) потерявшего себя, заблудшего и осуетившегося человека.

Творчество... совершается только там, где побуждаемый разумом действует сам из себя. И те только люди творят, которые находятся среди вещей, но ими не поглощены. Вплотную к ним они стоят, но держатся за них так, как будто стоят они там наверху, у крайнего небесного круга, совсем близко к вечности [Экхарт 1912: 485].

То, что здесь подразумевается, — это весьма изощренная динамика интеллекта, нашупанная и разработанная Экхартом в Парижских «диспутациях» 1302-1303 годов, сближающая его со старшим собратом по Ордену Дитрихом Фрайбергским и ставшая в недавнее время предметом пристального интереса со стороны философов Бохумской школы (К. Флаш, Б. Мойзиш) и итальянских специалистов по Экхарту (Л. Стурлезе, А. Беккаризи). В этой работе мы, разумеется, не можем перейти к ее рассмотрению; укажем только, что совершенство, имеемое в виду Экхартом, во-первых, позиционируется гораздо выше «удовольствия чувств» Марии:

«Я разумею здесь такое состояние, когда никакой восторг души не может склонить ее высочайшей вершины; чувство блаженства ее не затопит, напротив, еще более могучей вознесется она над ним. Тогда лишь находимся мы в состоянии духовного удовлетворения, когда эти колебания чувств нашего преходящего существа не в силах поколебать вершину нашей души. К преходящему я отношу все, что мы воспринимаем чувствами, за исключением Бога» [Экхарт 1912: 482],

а, во-вторых, подразумеваемое Экхартом совершенство всегда склонно к тому, чтобы обнаруживаться во внешней деятельности — именно так, как обретенная внутренняя форма неизменно готова проявлять себя в «хабитусе». Такова хлопотливость Марфы Фиванской, проистекающая из ее плюсквамперфектности, от изливающегося вовне изобилия внутреннего совершенства.

Заявив: «все великие мистики более всего восхваляли практическую деятельность...», и продолжив: «... не ставил ли сам Мастер Экхарт Марфу выше Марии?», Й. Хёзинга не сказал самого важного: Марфа лучше Марии не тем, что перешла от обычного для тогдашних доминиканок млечия в Господе к деланию, но тем, что ее благочестие было совсем другого, высшего рода. Марфа больше Марии не тем, что перешла от млечия к деланию — что, кстати сказать, невозможно: в первом нет никаких

позывов ко второму, и это наглядно показали женские мистические тексты 1-й половины 14 века, например, «Откровения» Маргарет и Кристины Эбнер, — а тем, что переросла Марию, включив ее в себя как предыдущий этап своего созревания. И в этом включении завязывается спор Экхарта с клервоским аббатом, включавшим, как помним, наоборот, Марфу в Марию.

Как сказано, экхартовская проповедь 2 содержит в себе обще-теоретическое обоснование осуществленной в проповеди 86 реинтерпретации евангельских смыслов Лк. 10: 38-42. Экхарт оперирует образами «дева», «жена» и пр.¹⁰, сводя каждый из них к какой-либо одной избранной функции, из чего возникают соотношения: соответствия, противопоставления, отнюдь не свойственные образному ряду как таковому (скажем, «жена» противополагается «деве» не на образном, а на логическом уровне). Вот как, например, выглядит концептуализированный образ (концепт) «супругов»:

Но на этот раз я имею в виду другой род супругов: всех тех, кто в себя любии привязан к молитве, посту, бдению, разного рода внешним упражнениям и бичеванию (90).

На логическом уровне всё это есть не что иное, как набор предикатов Марии из проповеди 86. Отсюда уясняется соотношение концептов «девы» и «жены», центральных для проповеди 2:

«Жена» — самое благородное имя, какое можно приложить душе, оно многое благородней, чем «дева». То, что человек впускает в себя Бога, это хорошо, и в такой восприимчивости он является девой; но то, что Бог становится в нем плодоносным, это лучше, ведь только плодоношение дарами является благодарностью за дары. И здесь дух в возрождающей благодарности становится женщиной, ибо он рождает Иисуса в отцовское сердце Бога [EDW: 27].

Как видим, в проповеди 2 Экхарт приходит к решению, уже знакомому нам по проповеди 86, хотя и в другом образном ряде, который, однако, в силу указанных выше причин, легко накладывается на образный ряд фрагмента Лк. 10: 38-42. Дева = Мария, Жена = Марфа. Марфа — это будущее Марии, Мария — это прошлое Марфы. Марфа вбирает в себя Марию не в том смысле, что прибавляет к ее экстазу свое социальное служение, но в том, что переросла, пройдя обучение в школе и войдя в зрелость. «Мария,

¹⁰ Эта черта поэтики экхартовских проповедей была замечена ещё В.Н. Топоровым [Топоров 2007: 140-141]. Для ее терминологического закрепления можно было бы ввести термин «концептом» (хотя сам Топоров его не дает). Под «концептом» мы понимаем полноценный художественный образ, дополнительно прошедший, однако, сквозную логическую проработку и ставший абстрактным элементом последовательного логического рассуждения. Ср.: «Эстетика униформы принципиально схематизирует образ человека: получается схема и “схема” (по-гречески одно и то же слово σχῆμα)» [Аверинцев 1977: 114].

когда сидела у ног Господа нашего, только еще училась: она впервые еще пришла в школу и училась жить» [EDW: 492].

4 Генрих Сузо и «малые мастера»

Рассуждения по поводу Лк. 10: 38-42 встречаются в 1-й половине 14 века также за пределами творчества Экхарта — например, в проповедях его учеников и современников. Как и прежде, толкование этого евангельского сюжета напрямую зависит от контекста, той или иной доктрины, которую он должен собой иллюстрировать. В этом плане не стали исключением гlosсы и комментарии к Лк. 10: 38-42, принадлежащие перу экхартовского ученика, констанцского визионера Генриха Сузо (1295-1366), а также популярным проповедникам экхартовского и пост-экхартовского времени Иоанну (Корнгин) фон Штернгассен¹¹ и Иоанну Франке¹². Таких комментариев немного, приведем их.

Г. Сузо, проповедь III:

«Бог есть дух, и истинные поклонники поклоняются Ему в духе и истине». Бог разумеет язык сердца и помышления души: из глубины, внутреннее, сущностное обращение. Чувства Марии и ее безмолвное присутствие молились куда более свято и проникли глубже в уши Христовы, нежели всё, что могла сказать либо возгласить в жалобе Марфа [Сузо 2014: 381], [Seuse 1907: 520-521]

Иоанн фон Штернгассен:

Мария Магдалина сидела у ног нашего Господа и слушала слово Его. Тогда Марта сказала: Господи, Ты разве не видишь, что я не знаю покоя? Вели ей помочь мне! Христос же изрек: «К вечному блаженству ничто не относится, разве что только одно — созерцать, вкушать и претерпевать Бога» [Sterngassen 1851: 251].

Иоанн Франке, проповедь «О блаженной Деве», № 35 сборника «Рай разумной души»:

Та душа должна пребывать в покое, которая желает воспринять Его влияние. Он имеет больше милосердного желания излиться, нежели душа имеет возможности [Его] воспринять. Хотя Марта была святой девой и находилась при святом деле, ей, однако,

¹¹ Johannes Korngin von Sterngassen — доминиканец, родом из Кёльна; ок. 1310 года переезжает в Страсбург; 1316 года там же «учитель Писания» (Lesemeister), приор, возможно, магистр богословия. С 1320 г. — руководитель Высшей орденской школой «Studium generale» в Кёльне. Автор Комментария на сентенции Петра Ломбардского, одного Кводлибет и нескольких проповедей на немецком языке.

¹² Johannes Franke (Franko) из Кёльна — ученик И. Экхарта, автор проповедей № 5, 7, 18, 29, 35 эрфуртского собрания «Рай разумной души».

пришлось, ибо она многом пеклась, лишиться влияния Его присутствия, которое восприняла Мария, ибо она сидела и находилась в покое [France 1919: 80].

При первом знакомстве содержание этих толкований несколько озадачивает — налицо «откат», по меньшей мере, на пару столетий назад, за Генриха Гентского и, уж конечно, И. Экхарта, к самым истокам средневековой экзегезы Лк. 10: 38-42. Старая, давно отработанная аналогия Марфы-Марии и Девы Марии (побуждавшая в свое время Бернарда рассуждать об обеих сестрах в богочестивые праздники), связь Марии Вифанской и Марии Магдалины и, самое главное, возвеличивание Марии за счет Марфы. Кажется, круг замкнулся, а экзегеза, отказавшись от всех достижений Генриха из Гента, Майстера Экхарта, да и, вообще, от всякого «brainstorming», ушла в тихие и безмятежные воды традиции. Однако, на самом деле это не так — в исполнении и Г. Сузо, и Иоанна фон Штернгассен, и И. Франке экзегеза Лк. 10: 38-42 находится на самом острие актуальной для всех троих проблематики. Ведь Марию можно поставлять выше Марфы, исходя из разных соображений. Например, при перформативном разыгрывании обеих ролей, как это было в случае с Елизаветой Тюрингской (Венгерской). Марфо-мариинский сценарий был наиболее ранним среди ряда сценариев перформативных монашеских практик высокого и позднего Средневековья. Но Марию можно ставить выше Марфы и по другим причинам. Скажем, потому, что она воплощает собой, в глазах экстатиков и харизматиков, режим жизни, оптимальный для претерпевания Бога (*lîden got*) [Sterngassen 1851: 251], и восприятия его влияний (*influz inphahin*) [France 1919: 80]. А для этого потребна своего рода праздность (*müssig warden*) [Сузо 2014: 381], [Seuse 1907: 520], покой (*ruwe*), в котором нужно покоиться (*ruwin*) [France 1919: 80]. Это есть режим бытия (как утверждает, впрочем, по иному поводу, И. Экхарт) в качестве «*tabula rasa*», готовой, вследствие своей чистоты, к любым напечатлениям Бога; ведь и глаз способен окраситься в любые цвета только потому, что не имеет собственного цвета. Нужно быть ничем, чтобы быть всем, в частности Богом. Отрешенная Мария — это и есть ничто, чаемое Экхартом, его учениками и вожделенное для них.

Как видим, мы оказались в самом эпицентре 2-й волны неоплатонизма, с центральным его умозрением — эманациями Бога: «*emanatio*», «*ebulitio*», «*ûzganc*», «*ûzvluž*». Её зримые знаки: латинские переводы «Книги о причинах», «Книги 24-х философов», переводы Уильяма де Мёрбеке трудов Платона и Прокла; организация Альбертом Великим в 1348 году высшей орденской школы доминиканцев «*Studium generale*» в Кёльне, противопоставившей свой платонизм аристотелизму Парижского университета; она возглавлялась неоплатоником Экхартом, имела в числе своих педагогов

комментатора прокловских «Первооснов теологии» Бертольда Моосбургского¹³. То, что сегодня несколько расплывчато называется «немецкой мистикой Средневековья», совпадает по объему с неоплатоновским течением в Германии 2-й половины 13 — 1-й половины 14 веков, и из этого совпадения получает свое обоснование и конкретизацию.

Толкования Г. Сузо, Иоанна фон Штернгассен и И. Франке не противоречат эхартовскому комментарию Лк. 10: 38-42, развернутому в проповедях 2 и 86. Они, однако, сосредоточены на условиях стяжания благодатных эманаций Бога (Мария), тогда как Эхарт — на последующем обнаружении усвоенной внутренней формы вовне, в форме хабитуса, то есть в виде социального служения (Марфа). Мария имеет преимущество в предшествующем стяжании, а Марфа — в последующем обнаружении.

5 Иоанн Таулер

а) *Реабилитация светских профессий-«призваний»*

Одним из важнейших слов в словаре страсбургского проповедника И. Таулера является слово «призвание» (*rūf*) и однокоренные с ним, в частности глагол «призывать» (*rūfen*). Речь идет о зове Бога, обращенном к каждому человеку:

... надобно обратить внимание на четыре вещи.

Первая такова: кто есть тот, кто нас зовет (*rūffet*) и приглашает?

Вот другая: к чему он нас зовет (*rūft*), для чего он нас хочет иметь?

Третья: что это за зов (*rūf*), какой способ использует для сего?

Четвертая: как достойным образом следовать зову (*rūffe*) сего приглашения?

[Tauler 1968: 240]

После того, как сообщается, что нас зовет небесный Отец, зовет к Сыну, что зовом является всякая радость и скорбь и что воспринимать его надо со всяким терпением, смирением, кротостью, предлагается зарисовка из жизни людей, послушных этому зову:

Знайте, вот в мире живет какая-то женщина, и у нее есть муж и ребенок, а вот какой-нибудь человек сидит, мастерит башмаки, и их помышление о Боге заключается в том, чтобы прокормить себя и своих детей; а иной бедняк возит из деревни нечистоты и получает свой скучный хлеб в тяжелой, суровой работе [Tauler 1968: 243].

Обратим внимание, что в этой зарисовке изображены вполне себе светские люди и именно они — а не обвязанные веригами аскеты-пустынники, и не исторгнутые из себя «невесты» и «матери» Иисуса Христа — приводятся в назидание доминиканкам-

¹³ Школа «*Studium generale*» в Кёльне была единственным немецким высшим учебным заведением вплоть до открытия в 1348 году университета в Праге.

монахиням: «Может статься, что все они идут в сотню раз лучше (чем вы) и следуют в простоте обращенному к ним призыву (*rüffe*)» [Tauler 1968: 243]. Реабилитация светских профессий и, вообще, мира за монастырскими стенами происходила под девизом Рим. 12: 7-8 [Tauler 1968: 243], в рамках экхартовской концепции множественности путей к Богу¹⁴.

Иной контекст, в котором происходит реабилитация светских профессий, «призваний» Бога, — это обсуждение множественности функций многочисленных членов единого тела (поскольку, в конце концов, и Церковь является мистическим телом Христовым): ни нога, ни рука не должны хотеть быть глазом; всякий должен исполнять то служение, какое ему определил Бог; сколь бы оно ни было просто, другой человек, может статься, его не сумеет исполнить [Tauler 1968: 177]. Отсюда:

Один может прядь, другой тачать башмаки; и иные хорошо разбираются в этих внешних вещах и усердно заняты ими, а другой на сие не способен. И это все благодати, которые Дух Божий творит. Знайте, не будь я священником и не живи в конвенте, то считал бы великим делом, уметь тачать башмаки, и хотел бы делать сие лучше, чем все остальное и хотел бы зарабатывать хлеб своими руками [Tauler 1968: 177].

Доказав (ибо приведенные выкладки — отсылка к Библии, покойному авторитету, метафорика, в том числе метафорика тела, — считаются в пределах схоластики достаточной аргументацией), доказав необходимость, богоугодность светских профессий, Таулер переходит к рассмотрению трудовой этики, востребованной в рамках легализованной им деятельности. Внешним поводом к этому рассмотрению стал ропот наследниц одного из монастырей, которым труд на благо конвента препятствует общению с Богом. Речь, в конечном счете, идет об актуализации старой альтернативы «*vita activa*» и «*vita contemplativa*», символизируемой образами Марфы и Марии Вифанских из Лк. 10: 38-42.

b) *Ранняя трудовая этика*

На первый взгляд может показаться странным, что к вопросу о профессиональной деятельности И. Таулер приступает, используя понятия и представления, выработанные им в процессе мистико-аскетической практики. Он и саму-то эту деятельность именует термином «*übunge*» (упражнение), которым в рамках женской мистики 14 века назывались разного рода аскетические экзерсисы: самобичевание, ношение вериг, власяниц, воздержание от питья, пищи, сна и под. Итак, исполняя тот или иной

¹⁴ «Пусть каждый встанет на свой добный путь (*wise*) и включит в него все другие пути и пусть охватит в своем пути все пути и все благо... Что может дать тебе один путь, того ты сумеешь добиться и на другом, если он добр и достохвален и одного лишь Бога имеет перед собою. К тому же все люди не могут идти одним и тем же путем (*wege*)» [Эхарт 2010: 24; EDW 5: 252].

повседневный труд, согласно Таулеру, необходимо соблюдать следующие (общие) условия его осуществления:

- совершать его только ради Бога и имея в виду славу Божью;
- помышлять исключительно о Боге, а не о себе, неважно, нравится тебе труд или нет, любишь ты его или нет, не ища от него пользы и веселья себе (*weder nutz noch lust*);
- творить труд «очень бережно и в тишине».

Далее, переходя к психологической динамике осуществляющего этот труд субъекта:

Он должен оставаться при себе самом, втянуть Бога в себя и почаще смотреть в себя самого обращенным в сокровенное разумом, весьма глубоко и благоговейно; и рассматривать себя самого, что его подгоняет и подвигает к труду. Человек также должен, глубоко проникая, воспринимать, когда Дух Божий привлекает его к покою или к труду, чтобы ему следовать тому и другому и действовать по указаниям Духа Святого: тут упокоиться, а тут действовать, и чтобы ему исполнять свой труд по доброй воле и в мире [Tauler 1968: 178-179].

Перед нами, называя вещи своими именами, — бескомпромиссный солипсизм, совершенная обращенность на себя субъекта трудовой деятельности. Его вовсе не интересует польза от производимого труда, а ритм труда зависит не от логики производственного процесса, но от очередности импульсов, позывов Духа Божия, исходящих из его недр. Фактически мы имеем перед собой продолжение внутрикелейной мистико-аскетической практики, разворачиваемой теперь в пределах светской профессиональной деятельности. Напомним, что именно также, в терминах келейного благочестия (аскезы и экстаза) Г. Сузо осмыслились его странствия по землям Германии в середине 14 века¹⁵. Вот как выглядела, в глазах И. Таулера, трудовая деятельность совершенного человека:

Я знаю одного друга Божия, стоящего выше других: все свои дни он был землепашцем, больше сорока лет, да и поныне продолжает им быть. Сей однажды спросил нашего Господа, должен ли он пожертвовать своей работой и отправиться в Церковь. Тогда Господь отвечал: нет, сего он делать не должен, но должен в поте (лица своего) зарабатывать хлеб свой во славу Его драгоценной крови. Человек должен днем и ночью отводить себе время, когда может погрузиться в свое основание, каждый своим способом [Tauler 1968: 179].

¹⁵ См. об этом: [Реутин 2019: 397-409]. Несколько отступая от непосредственной темы работы, заметим, что ровно также мыслилась военная деятельность ландскнехтами-харизматиками Тридцатилетней войны, отряды которых отличались сколь невероятной результативностью, столь свирепой жестокостью, см.: [Wentzlaff-Eggebert 1969].

Первым признаком правильно исполненного дела является внутренняя удовлетворенность (*ze friden blibest*) таким делом, испытываемая «духовным человеком», отсутствие хулы на Бога, угрызений совести и стыда за «беспорядочную и нечисто сделанную работу». Дело, пусть даже «святое и доброе» по замыслу, может быть бесповоротно испорчено беспокойством, ведь, согласно И. Таулеру, оно получает свое оправдание не через достигаемый им результат, а через состояние (вернее устроение) осуществляющего его субъекта. И подобное «беспокойство» (*sorgvaltikeit*) Христос обнаружил, по Таулеру, в прислуживавшей ему Марфе Вифанской:

Господь наш укорял Марфу не из-за ее трудов, ибо они были святы и добры, но потому Он ее укорял, что она была в беспокойстве [Tauler 1968: 178].

6 «Человек высокого рода»

Какую же перспективную, обращенную в будущее модель человека немецкие мистики, И. Экхарт, И. Таулер, Г. Сузо разработали и оставили своим последователям и потомкам? Это модель «человека высокого рода», названная так по стиху Лк. 12: 19¹⁶ и в общих чертах сформулированная в экхартовском диптихе «*Liber benedictus*»¹⁷, состоящем из трактатов «Книга божественного утешения» и «О человеке высокого рода». Рассмотрим эту модель в соответствии с вкладом в нее каждого из трех мыслителей.

а) *Иоанн Экхарт*

Он впервые создал основу, каркас интересующей нас ментальной конструкции. Именно она набросана в знаменитой главе 1 «Книги утешения», однако, систематически разработана в пунктах 14-22 «Толкования на Евангелие от Иоанна» на примере пары праведника и Праведности¹⁸. Итак, выделяются четыре позиции: Божество, праведность не рожденная, рожденная праведность и праведник. Два средних члена, не рожденная и рожденная праведность, — это одна из божественных эманаций, рассмотренная в двух разных ракурсах: от Бога и от человека, и являющееся, если прибегнуть к терминам экхартовской теории образа, Богом «в своем ином» (*in se altero*), или «иным способом» (*sub alio modo*) божественного бытия. По поводу четвертого члена, праведника, нужно заметить, что Экхарт называет его «темным» праведником «самим в себе» (*in se ipso*) и противопоставляет его обитающему в нем же праведнику «как таковому» (*ut sic*).

¹⁶ «Некоторый человек высокого рода отправился в дальнюю страну, чтобы получить себе царство и возвратиться».

¹⁷ Название не авторское; так эта пара трактатов была названа кёльнскими инквизиторами в списке подозрительных высказываний, предъявленных Экхарту для объяснения (1325-1326). См.: [Экхарт 2001: 223].

¹⁸ [EDW 3: 13-19]. Ср. также тезисы о святости и святом из «Книги иносказательных толкований на Бытие», п. 69-71 [EDW 1: 535-537].

Последний, праведник «как таковой», есть не что иное, как рожденная праведность... Бог. Три первых члена всей четверицы (Божество, праведность не рожденная, рожденная праведность, или по-другому праведник «как таковой») — это однородные, соименные сущности (*univoca*), связанные озадачивающим отношением «порождения» (*generatio*); однако о пантеизме здесь говорить не приходится, поскольку последний член упомянутой триады, рожденная праведность (праведник «как таковой»), связан с темным праведником «самим в себе» лишь аналогическим способом (*analogia*). Они — разнородные сущности, связанные друг с другом несущностным тождеством. Сидящий в человеке, темном «праведнике в себе», «праведник как таковой», Бог в своей эманации, оповещает его о себе (*informare*), преобразуя его (*reformare*) и уподобляя себе (*conformare*), однако, оставляя иноприродным себе... Вся драма христианской жизни заключается, согласно Экхарту, в том, чтобы пробиться от себя «самого в себе»: темного, преходящего, тварного, к иноприродному себе: себе «как таковому», светлому, вечному, несоторенному, к своей «*synteresis*», к «искорке», к рожденной праведности (*iustitia genita*)... к Богу¹⁹.

Что было вверху, то стало внутри. Ты должен быть собран в единое, от себя самого — в себя самого, дабы Он был в тебе, а не так, чтобы нам брать от того, что над нами. Нам надо черпать это в себе и брать от себя в нас самих [Экхарт 2010: 135].

b) Дитрих Фрайбергский²⁰

К философским построениям доминиканского провинциала во многом восходят экхартовские представления об искорке, божественной эманации в человеке (= праведнике «как таковом»)²¹, хотя знака равенства между соответствующими концепциями у обоих мыслителей ставить невозможно. Согласно Дитриху, речь идет о

¹⁹ Ср. отрывок из гл. 1 «Книги божественного утешения»: «Поначалу надобно знать, что мудрец и Мудрость, правдолюбец и Истина, праведник и Праведность, блаженный и Благостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся: Благостыня не сотворена, не создана и не рождена, однако она рождающая и порождает блаженного; а блаженный, коль он вправду блажен, — не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын Благостыни. Сама себя и все, что она есть, Благостыня порождает в блаженном; сущность, знание, любовь и деяние влияет она с избытком в блаженного; а блаженный берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр Благостыни и лишь из нее. Блаженный и Благостыня суть не что иное, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, присущее Благостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность, единая жизнь. Все, что имеет блаженный, он получает от Благостыни и в Благостыне. Тут он есть, существует и живет. Здесь осознает он себя самого и все, что он сознает, и любит все, что он любит, и творит с Благостыней [и] в Благостыне, а Благостыня с ним и в нем, все их дела...» [Экхарт 2010: 40-41; EDW 5: 9].

²⁰ Дитрих Фрайбергский (Dietrich von Freiberg) (2-я половина 13 в. – 1318/1320) — доминиканский богослов, представитель немецкой неоплатоновской школы, критик Фомы Аквинского, провинциал Тевтонии (1293-1296), магистр Парижского университета (1297/1298). Дитриху традиционно приписываются 39 сочинений, наиболее важные из них: «О блаженном видении» и «О разуме и умопостигаемом».

²¹ «Ряд важных тезисов Экхарта... становятся более понятен благодаря обращению к детальному теоретическому анализу, осуществленному Дитрихом» [Flasch 1977: XIX].

так называемом «действующем интеллекте» (*intellectus agens*): непрестанно преобразующем «реальное сущее» (*ens reale*) в «концептуализованное сущее» (*ens conceptionale*), создающем не мыслительные (иллюзорные) конфигурации, но формирующим реальность, так что в результате мышления возникает новое сущее. Примером *ens conceptionale* является, в частности, время — односторонняя длительность, вместо множества разрозненных мгновений и изменений (*ens reale*), имеющего место до его проработки действующим интеллектом. «Время реально, хотя оно является продуктом или эффектом души»²². Действующий интеллект не является характеристикой отдельного человека, но есть интеллект сам по себе, без всякого различия между мышлением божественным и человеческим [Beccarisi 2012: 75].

В контексте учения Дитриха Фрайбергского выясняются самые темные места в наследии Экхарта, как, например, знаменитый фрагмент из его проповеди 52:

... а не будь меня, не было бы и «Бога». Что Бог является «Богом», тому причиною я. Не будь меня, Бог не был бы «Богом». Хотя знать это не нужно²³.

Здесь Бог (без кавычек) — это *ens reale*, «Бог» (в кавычках) — *ens conceptionale*: тот самый Господь, с которым окормляемые Экхартом монахи делили брачное ложе, от которого беременели, которого называли своим «Чадом» и с которым сораспинались. Средоточием мистики Экхарта является его теория знака, являющегося самым ярким примером «реальной предикаментации» — того, что существует действительно лишь благодаря деятельности активного интеллекта, «искорки» (\approx праведника «как такового»)²⁴.

с) Иоанн Таулер

Как показал итальянский исследователь Л. Стурлезе, Таулер испытал на себе сильнейшее влияние как Дитриха, так и Экхарта:

Об этом сокровенном благородстве, потаенно лежащем в основании, говорили многие учителя, старые и новые: епископ Альбрехт, Мастер Дитрих, Мастер Экхарт. Один именует его «искоркой души», другой «основанием» или «вершиной», кто-то называет «истоком», а епископ Альбрехт «образом», в котором отражена и покоятся Святая Троица. Сия искра, коль скоро всё с нею ладно, взлетает так высоко, что разум не может

²² «Il tempo è reale, anche se è un prodotto o un effetto dell'anima» [Beccarisi 2012: 68].

²³ «... und enwære ich niht, sô enwære ouch “got” niht. Daz got “got” ist, des bin ich ein sache; enwære ich niht, sô enwære got niht “got”. Diz ze wizzenne des enist niht nôt» [Экхарт 2010: 178]; [EDW 2: 504].

²⁴ Максимального сближения концепции Мастера Дитриха и Мастера Экхарта — «активного интеллекта» и «искорки» — достигают в трактате «О блаженстве» (2-е название: «О действующем и возможном интеллекте») экхартовского ученика Экхарта из Грюндига. См. издание и комментарии: Winkler 2013.

за нею последовать, ибо сия не имеет покоя, пока не достигнет основания (Божия), из которого вышла и где она пребывала в своей несотворенности [Tauler 1968: 347].

Отсюда же проистекает известный антитомизм Таулера, отказавшегося принимать модель Фомы, согласно которой душа (как субстанция) обладает тремя силами: памятью, разумом и волей (как акциденциями), в чем заключается ее подобие Св. Троице. «Искорку» (*funke*) души, или ее «основание» (*grund*) он уводит за, по ту сторону акцидентальной деятельности души. Как, сопоставляя тексты, доказал Л. Стурлезе Таулер испытал влияние Дитриха через Бертольда Моосбургского, комментатора «Первооснов теологии» Прокла и преподавателя в кёльнском «*Studium generale*»²⁵. Однако обратим внимание на следующее: теория Дитриха как таковая находилась в стороне от интересов Таулера, духовника и проповедника, далекого от теоретических построений и занятого систематизацией аскетического и мистического опыта. Он мог принимать ее в целом, но, как кажется, ни в одной из 84 проповедей так и не создал, в отличие от Экхарта, контекста, раскрывающем «искорку» со стороны ее творчества реальных предикаментаций. Это было для него не актуальным, хотя всегда оставалось полноводным источником, из которого он мог при желании черпать.

Внося свой вклад в построение перспективной модели «человека высокого рода», Таулер интересен другим. В основе таулеровской этической доктрины лежит концепция двух «ничто» (*nichts*) в человеке, злого и благого. По существу это одно ничто, в первом случае не познанное и прекращающее всякое общение человека и Бога, во втором случае познанное и именно потому ставшее «*tabula rasa*», готовой для любых божественных напечатлений. Далее развивается экхартовская техника эманации, принятая по умолчанию, несколько смазанная, не проработанная, ибо прорабатывается то, что для мыслителя актуально. А что для Таулера актуально? Проявление «искорки», «основания» (=Бога) в хабитусе, человеческом действии. Мы видели, что это социальная активность, в частности, светское призвание, профессия. Напомним: критерием успешности действия у Таулера является не его результат (выгода, практический успех и пр.), но сохранение своей духовной структуры в незыблемом виде: «основания» — в не омраченной внешними образами чистоте, а связки «основания», внешних сил души и внешнего действия — в функционирующем состоянии. Этика Таулера — это этика монашества в миру. (Любимые Таулером развернутые сравнения (от периода до абзаца)

²⁵ Л. Стурлезе предполагает с высокой степенью вероятности, что И. Таулер и Бертольд Моосбургский жили в одном монастыре в Кёльне. Бертольд познакомил Таулера с прокловскими «Первоосновами» в своем толковании и обратил его внимание на три «*Opuscula*» (*De providentia, libertate et malo*) Прокла в переводе Уильема де Мёрбеке [Sturlese 2007: 191]. О модификации «*intellectus agens*» у Бертольда мы здесь распространяться не будем.

свидетельствуют о его неподдельном интересе к ремеслу, производству, в том числе, к горно-рудному делу.) Здесь Таулер проявил себя верным учеником Экхарта, писавшего в «Речах наставления» (гл. 8):

«Человеку никогда также не следует спокойно воспринимать и споровисто исполнять свое дело, дабы не становиться ему в делах свободным и чрезмерно самоуверенным, так чтобы разум его от того не был праздным или заснул. Ему надлежит возвышать себя обеими силами ума и воли (так обретая в горнем свое наивысшее) и внешне и внутренне рассудительно храниться от всякого вреда. И тогда ни в каких вещах он ничего не упустит, но будет непрестанно восходить к большему» [Экхарт 2010:14], [EDW 5: 212].

d) Генрих Сузо

Констанцкий экстатик возвращался к антропологии Экхарта в молодые годы, в «Книжице Истины» (1328-1329) и на закате жизни, в главах 46-53 автобиографии «Vita» (1362). Между своими учеными занятиями Сузо безоглядно срывался в перформативные практики, в полной мере уподобляясь окормляемым им бегинкам и доминиканкам и отличаясь от них единственno тем, что не мог, по понятным причинам, переживать ложной беременности божественным Плодом и набухания грудей при кормлении Младенца. Надо признать, что от своих мистико-экстатических экзерсисов (колючего креста, плетки, вериг) он легко — легче, чем можно было бы ожидать, — переходил к самым утонченным теоретическим построениям, в которых был подчеркнуто строг и настолько же трезв, насколько «пьян» в повседневном своем благочестии²⁶.

Собственно говоря, строгость дефиниций и стала тем вкладом, который Г. Сузо внес в построение модели «человека высокого рода». Такая строгость была необходима, ведь эта модель разрабатывалась 1) после публикации анти-экхартовской буллы папы Иоанна XXII «На ниве Господней» (27 марта 1329), 2) в контексте борьбы с пантеистическими и дуалистическими сектами 1-й половины 14 века, предлагавшими свое — и притом весьма радикальное — восприятие наследия И. Экхарта. Укажем суть терминологических новаций Г. Сузо. Как и всякий неоплатоник 2-й волны он озабочен доказательством знаменитой формулы «totus intus, totus foris» ([Бог] внутри и снаружи [тварного мира]): Бог присутствует в сотворенном им мире таким образом, что отсутствует в нем. Если Бог просто присутствует в мире (без отсутствия), то речь идет о тождестве (*gleihheit*) того и другого и пантеистической ереси. Если Бог просто отсутствует в мире (без присутствия), то речь идет о разделении (*underschidunge*) того и другого и

²⁶ «Пьяный» (*getrunken*) — один из любимых эпитетов, востребованный у Г. Сузо при описании мистического опыта.

дуалистической ереси. Чтобы быть правоверным, следует одновременно полагать тезис и антитезис, которые, взятые в паре, дают «различение» (*underscheidenheit*): разделение Бога и человека по существу и тождество обоих не по существу, как различают между собой предмет и его изображение на доске; подобным изображением является и харизматик в своей имитационной аскезе. Однако сколько бы он ни стегал себя плеткой, как Христа у колонны, сколько бы ни распинал себя на кресте, как Христа на Голгофе, сколько бы не вырезал у себя на коже имя Христово, он Богом не станет²⁷. Несущностное тождество сущностно нетождественного — именно это имели в виду в своих построениях и Экхарт, и Таулер, но сформулировал Сузо. Бог присутствует в мире своими «формами» («энергиями», утверждали современные рейнским мистикам афонские исихасты), неописуемыми в предикатах бытия (вес, размер, цвет и пр.), информируя его о себе, реформируя его, конформируя с собой, но оставаясь онтологически инородным ему.

По-видимому, Г. Сузо уже вполне зримо представлял себе контуры «человека высокого рода». Во всяком случае, он описывает его молитву, досуг, еду, питье, сон и пр. Вот как он изображал в последней, 8-й главе «Книжице Истины» его трудовую активность:

Вопрос. Каков внешне его образ жизни?

Ответ. У него не много жестов и слов, и они просты и прямы. Его образ жизни умерен, так что дела протекают через него помимо него, и он невозмутим в своих помыслах [Сузо 2014: 270], [Seuse 1907: 359].

Как видим, трудовая активность понимается Г. Сузо вполне в духе Экхарта и Таулера.

е) «Деятельная восприимчивость»

«Деятельная восприимчивость» (*uebige empfintlichkeit*) [Сузо 2014: 270], [Seuse 1907: 359] — так звучит ещё одна весьма емкая характеристика мистического опыта авторства Сузо. В понимании рейнских мастеров он исключительно активен: приготовление себя к получению трансцендентных смыслов; изведение во вне, в действии-хабитусе, полученной внутренней формы; преобразование мира из «реального сущего» в «сущее концептуализированное». Это противоречит приведенному выше

²⁷ Совершенно иначе выглядело бы действие, если бы постулировалось сущностное тождество харизматика и Христа. Оно перестало бы быть имитационным и наполнилось совсем другим содержанием. Логика альтернативной этической доктрины сводилась бы к следующему. Если праведник идентичен Богу и является Богом, у него нет необходимости уподобляться ему, утверждать на фоне сущностного нетождества свое несущественное тождество с ним. А раз так, он может делать то, что пожелает, даже предаваться свальному греху, — его изначально постулированная святость освятит его действия (акциденции при совершенной субстанции), которые по определению будут святы, даже если противоречат евангельским заповедям.

суждению Л.П. Касавина. Другое дело, и это еще одна важная черта мистического опыта, что такая активность харизматика позиционируется и переживается как его пассивность:

Но теперь их несет Бог и творит все их дела в них и с помощью них: говорит ли они, едят ли, стоят ли — все их дела в них делает Бог; они живут и парят в Боге. Они исходят из человечества в Божество и возвращаются вспять; входят и выходят и обретают добрую пажить [Tauler 1968: 141].

Пассивно не только действие харизматика, последующее «мистическому единению», но и действие, предваряющее это единение: да, предваряющее действие принадлежит харизматику, но в реальности является активностью Бога, направленной на уподобление харизматика себе, Богу. У Экхарта оно проходит по разряду изменений, предваряющих рождение формы в объекте, как нагревание деревяшки — ее воспламенению²⁸.

Рассматривая экспериментальную модель «человека высокого рода», следует обратить внимание на то, что мы имеем действие не с психологией в собственном смысле слова, но с онтопсихологией. Внутренний мир человека включает в себя трансцендентную сущность (праведник «как таковой») и складывается во взаимодействии с этой сущностью. Сущность эта — божественная эманация, т.е. смысл: не как эфемерная продукция разума, но как реальность, имеющая свой незыблемый онтологический статус, хотя и неописуемая предикатами предметного существования. Ведь имей такая реальность протяженность и вес, она не могла бы присутствовать во внутреннем мире человека²⁹. Напомним, что эманация Бога попеременно называется то «искоркой» (funke), то «основанием» (grund). И у этого есть своя причина. Подобно расширяющейся вселенной, не занимающей уже имеющееся, свободное пространство, но создающей пространство, эманация, являясь действием, сама создает себе место в душе; и такая её природа отражена с разных сторон терминами «искорка» (= действие) и «основанием» (= место). Это важнейший аргумент, сводящий на нет аргументацию выдающегося знатока мистики Средневековья П. Динцельбахера, противопоставляющего «мистику стяжания» (Gnadenmystik) и «мистику бытия» (Seinsmystik)...

²⁸ Экхарт настаивает на допустимости разных точек зрения на соотношение формы и предварительных изменений вещи. Форма раньше изменений по интенции (intentione), однако позже по природе (natura). Ин. 1, 30: «За мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня». Согласно Экхарту, форма раньше предварительных изменений по двум причинам: а) поскольку она — в постижении и намерении действующего (in apprehensione et intentione operantis), и б) так как она есть цель, конец и покой исполнения и изменения (ipsa est finis, terminus, quies exsecutionis et alterationis) [ELW 3: 123]. — В пользу активного понимания мистического опыта говорит также используемая школой Экхарта лексика: «mitewürker, ein mitwürken» (ср. συνεργός, συνεργία у Дионисия и Гр. Паламы), призванная отразить «содружество» Бога и человека.

²⁹ В терминологии средневековой схоластики «субsistенция» (subsistensia), т.е. сущность не поддерживающая никаких акциденций (вес, протяженность, цвет и пр.).

Самое существенное: благодаря технике эманаций произошла интериоризация богочеловеческих связей. Ни внешний Бог, ни Церковь, ни таинства, на первых порах (в 14 веке), разумеется, не отрицались, но доктрина строилась так, что они становились избыточны, и это при неизменном подчеркивании лояльности к ним.

Причастие:

Подобным образом (духовно. — *M.P.*) человек может причаститься со столь глубокою верой, что благодатью он станет богаче, чем всякий другой человек на земле. Это он может совершать по тысячу раз на дню и даже чаще, будь он там, где живет, болен или здоров [Экхарт 2010: 30], [EDW: 273-274].

Церковь:

Кто праведен, тот подлинно имеет Бога с собою. Кто же подлинно имеет Бога, тот имеет Его во всех местах, на улице и среди прочих людей с тем же успехом, как в церкви или пустыни иль в келье [Экхарт 2010: 11], [EDW: 201].

Бог:

Там, где я получал бы от Бога, я оказался бы под Ним или хуже Еgo, словно какой-нибудь слуга или раб, а Сам Он в даянии был бы, как господин; и так не должно быть между нами в вечной жизни [Экхарт 2001: 289-290], [Экхарт 2010:109],[EDW: 112].

Как же, если не через институцию (Церковь) и не через ритуал (таинства), «человек высокого рода» фундирует себя, обосновывает свою жизнь и свою деятельность? Через персональные связи с Богом, эманации. Рассуждая в терминах гл. 1 экхартовской «Книги божественного утешения» (ср. примеч. 53): если он мудрствует, то имеет Мудрость, стремится к правде — обладает Истиной, ведет себя праведно — обладает Праведностью, если блаженствует, то причастен Благости. Вот и всё обоснование... Иначе говоря, всякий «добрый» позыв и всякое «благое» (с частной точки зрения) дело имеет у этого буржуа Нового времени предельное онтологическое углубление в Бога; вернее не так, в нем хочет и действует сам Бог. — У этой конструкции, созданной в интеллектуальной лаборатории рейнской мистической школы, разумеется, имелся свой конкретный субстрат: «друзья Божьи», сложно сориентированная относительно доминирующей Церкви конгрегация последователей и духовных чад И. Экхарта, Г. Сузо, И. Таулера, названных так по стиху Ин. 15: 15: «Я назвал вас друзьями». К ним, среди прочих, относился обратившийся банкир из Страсбурга Рульман Мерсвин, выкупивший у иоаннитов страсбургский монастырь Грюненвёрт и сделавший из него образцовое хозяйство и оплот «друзей Божьих» в Верхней Германии; некто «Друг Божий из Оберланда», создавший общину и мануфактуру «Божьих друзей» и управлявший ею с

помощью подметных писем «от Бога». Конечно, среди подобных людей представленная выше этическая модель была особенно популярна.

Как видим, такая модель примиряла и совмещала в себе некогда противопоставленные друг другу образы Марии и Марфы Вифанских, Лк. 10: 38-42, поняв одну как наделенную божественной формой (= «искорка», «основание», праведник «как таковой»), а другую как реализующую полученный «хабитус». Одна немыслима без другой: зачем слушание, если нет действия? откуда действие, если не было слушания?

Такую перспективную модель человека («положительного героя») германская мистика завещала грядущим векам европейского развития. Модель эта сложилась под воздействием вектора общественного становления, стала откликом на него, но и сама превратилась в источник такого становления — в меру своей популярности, знакомства читателей с ней, а мера эта была в случае И. Таулера и Г. Сузо чрезвычайно велика³⁰, о чем свидетельствуют сотни рукописей с их проповедями и трактатами.

Заключение

Итак, мы кратко рассмотрели историю толкования в эпоху высокого и позднего Средневековья евангельского эпизода о Марии и Марфе (Лк. 10: 38-42): от ранних бегинажей и Бернарда Клервоского к Генриху Гентскому, к И. Экхарту, Г. Сузо и «малым мастерам», к И. Таулеру. В религиозной культуре Средних веков вполне конкретному, бытовому событию, изображеному в Евангелии от Луки и, конечно, не лишенному, известного смыслового углубления, был присвоен статус эмблемы — условного изображения отвлеченного понятия, содержание которого не может быть передано непосредственно, иконически. Содержание это — соотношение трудовой и молитвенной практик в рамках индивида и общества — постоянно трансформировалось, будучи подчинено общественно-историческим изменениям, за которыми стояло подспудное вызревание мануфактурного производства и городского капиталистического хозяйства с присущими им новым отношением к труду и, в целом, новой трудовой этикой³¹. Вполне естественно, что призванная изображать, пусть и условно, это изменяющееся содержание, интересующая нас эмблема и сама должна была видоизменяться: не на уровне текста Лк. 10: 38-42, но на уровне его богословского толкования. При этом толкование, при всей своей изменчивости, каждый раз позиционировалось как единственно истинное и незыблемое, наподобие прочих смысловых констант — в доктринах ли, в этике, ритуале,

³⁰ См. в частности, отдельная тема И. Таулер в творчестве М. Лютера.

³¹ См. об этом классический труд Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма. Экономическая социология».

— которыми только и оперирует Церковь. Это диалектическая антитеза изменчивости и постоянства (ибо и то, и другое берется в разных смыслах: *de facto* и *de jure*) является одной из существенных черт литературной кодификации, призванной оформлять изменяющуюся социальную реальность.

Список использованных источников

1. Аверинцев 1977 — *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
2. Карсавин 1997 — *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках. СПб., 1997.
3. Реутин 2019 — *Реутин М.Ю.* «Распятая возлюбленная распятого Сына». Немецкая мистика позднего Средневековья. Очерк традиции // Элизабет Штагель. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2019.
4. Сузо 2014 — *Сузо Г. Exemplar* / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2014.
5. Топоров 2007 — *Топоров В.Н.* Майстер Экхарт — художник и «ареопагитическое» наследство // Символ. Вып. 51. П.; М., 2007. С. 119—160.
6. Хёйзинга 1988 — *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.
7. Экхарт 1912 — *Майстер Экхарт.* Проповеди и рассуждения / Пер. и вступит. ст. М.В. Сабашниковой. М., 1912.
8. Экхарт 2001 — *Майстер Экхарт.* Об отрешенности / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2001.
9. Экхарт 2010 — *Майстер Экхарт.* Трактаты и проповеди / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М., 2010.
10. AASS/1 — De B. Ivetta, sive Ivitta, vidua Reclusa, Hui in Belgio auctore Hugone Floreffiensi // Acta sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur, quae ex Latinis et Graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis coll., digessit, notis illustravit J. Bollandus. Vol. I. Antwerpen, 1643—1870 // XIII Januarii. 1720. P. 863-888.
11. BC — *Bernhard von Clairvaux.* Sermones super Cantica Canticorum // Sämtliche Werke: in 10 Bd. Bd. 5—6. Innsbruck, 1990-1999.
12. Beccarisi 2012 — *Beccarisi A.* Eckhart. Roma, 2012.
13. EDW — *Meister Eckhart.* Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936-2003.
14. ELW — *Meister Eckhart.* Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936-2007.
15. Flasch 1977 — *Flasch K.* Einleitung // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: in 3 Bd. / Hrsg. unter Leitung von K. Flasch. Bd. 1. Hamburg, 1977.

16. France 1919 — *Paradisus anime intelligentis* (Paradis der fornuftigen sele) / Hrsg. von Philipp Strauch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1919.
17. Henricus de Gandavo. 1987 — *Henricus de Gandavo. Opera omnia*: in 20 vol. Leuven: University Press, 1987.
18. Huyskens 1937 — Die Schriften des Cäsarius von Heisterbach über die heilige Elisabeth von Thüringen: Das Leben der heiligen Elisabeth. Die Predigt über ihre Translation / Hrsg. von A. Huyskens. Bonn, 1937.
19. Les Actes 1975/1 — *Les actes pontificaux originaux des Archives nationales de Paris*: In 3 T. / Ed. de B. Barbiche. Citta' del Vaticano, 1975—1882.
20. PL — *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed. J.P. Migne. P., 1844-1864. Vol. 1-221.
21. Seuse 1907 — *Seuse H. Deutsche Schriften* / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907.
22. Sterngassen 1851 — Predigten und Sprüche deutscher Mystiker / Hrsg. von Franz Pfeiffer // *Zeitschrift für deutsches Altertum* / Hrsg. Moriz Haupt. Bd. 8. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1851. S. 209—258.
23. Regesta 1875/2 — *Regesta Pontificum Romanorum*: In 2 T. / Ed. Aug. Potthast. Berolini, 1874—1875.
24. Sturlese 2007 — *Sturlese L. Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*. Stuttgart, 2007.
25. Tauler 1968 — 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.
26. Wehrli-Johns 1986 — *Wehrli-Johns Martina (Zürich)*. Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984 / Hrsg. von K. Ruh. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986, S. 354-367.
27. Wentzlaff-Eggebert 1969 — *Wentzlaff-Eggebert Fr.-W. Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*. Berlin, 1969.
28. Wilms 1928 — *P.H. Wilms O.P.* Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster. Lpz., 1928.
29. Winkler 2013 — Von der wirkenden und möglichen Vernunft. Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart / Hrsg. von N. Winkler. Berlin, 2013.

