



**ЛИСТАЯ
НОВЫЕ
СТРАНИЦЫ**

Майстер Экхарт относится к числу мыслителей, в сочинениях которых начало рациональное, логическое и начало мистическое переплелись друг с другом, составив неразрывную рационально-эмоциональную целостность. Собственно, если смотреть на вещи широко, таков и сам человек, который в силу своей природы, своей сути обречен на то, чтобы, ощущая присутствие невыразимого, высшего, пытаться постигнуть это невыразимое с помощью логического рассуждения. В этом отношении опыт «рейнского мастера» — и мистический и рациональный — всегда будет интересен и важен тем, кто ощущает мир, как проблему, тем, кто пытается выразить и объяснить невыразимое.

Вышедшая в издательстве «Наука» (серия «Литературные памятники») книга трудов Майстера Экхарта, впечатляет и своим объемом, и полнотой представленного материала, и тщательностью подготовки. В обширной сопроводительной статье (почти сто страниц плотного текста) «Майстер Экхарт: в поисках «неведомого Бога»», помещенной в разделе «Приложения» дается первый на русском языке компактный, но достаточно полный очерк экхартовского творчества, каждый тезис которого, как отмечает автор статьи М. Реутин, допускает дальнейшее, более подробное раскрытие и развитие (в этом смысле наша рецензия представляет собой опыт суперкомпактного и оттого предельно схематичного описания экхартовской мысли по следам автора «Приложений»).

Что касается российских традиций изучения творчества Экхарта, то здесь составитель книги и переводчик текстов Экхарта опирался на идеи Н. Лосского, сформулированные им в диссертации об Экхарте¹. В числе современных российских исследователей Экхарта автор книги называет имя В. Топорова: в издании (в переводах и сопроводительной статье) М. Реутин развивает его идеи, связанные как с существом занимающих Экхарта проблем, так и с принципами перевода (толкования) его сочинений. Очевидно, что перевод философско-богословских текстов, написанных семьсот лет назад в средневековой Германии на латыни и средненемецком языке невозможен без их предварительного теоретического изучения и серьезного проникновения в суть рассматриваемых проблем, поэтому перевод текстов Экхарта шел рука об руку с изучением его творчества. М. Реутин давно занимается Экхартом и в этом смысле является одним из наиболее осведомленных авторов в рассматриваемой области².

В своих переводах М. Реутин использовал так называемые «просторечные элементы русского языка», т.е. прибегал к умеренной стилизации архаики, делая это с учетом, но и в известной мере в противовес опыту Н. Гучинской, которая в своих переводах Экхарта весьма активно использовала старославянскую лексику³.

В книгу вошли все немецкоязычные трактаты Экхарта, а также ряд проповедей, на которые в свое

¹ Lossky V.N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960.

² Среди его работ «Учение о форме у Майстера Экхарта» (2004), «Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья» (2011), а также ряд переводов текстов немецкого мистика.

³ См.: Гучинская Н. Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. СПб., 2001.

время обратили внимание еще кельнские инквизиторы, так как они в подчеркнутом, заостренном виде выражают мистический опыт Экхарта. Комментарии к книге составлялись с использованием архивов Библиотеки им. Герцога Августа в Вольфенбюттеле — лучшей в Германии библиотеки по позднему Средневековью и раннему Новому времени.

К опубликованным в главной части сборника произведениям при- бавлены переводы написанных на латыни схоластических опусов Экхарта, переводы основных инквизи- ционных документов, а также неко- торых сочинений немецкой литера- туры первой половины XIV в. Таким образом, творчество Экхарта ока- зывается в рамках тройного фило- софско-богословского контекста, что само собой сказывается на воз- можности лучшего понимания его мысли.

Обо всем этом приходится го- ворить столь подробно, поскольку перевод любых отнесенных от на- шего времени на большое рассто- яние текстов, тем более текстов фи- лософско-богословского содержа- ния, действительно представляет собой немалую проблему. В этом смысле работа переводчика и ком- ментатора становится весьма зна- чимой, поскольку дает современно- му читателю возможность если не понять до конца “экзотического” ав- тора, то, во всяком случае, про- честь им написанное в более или менее точном виде. “Точном”, в дан- ном случае, означает, что написан- ное семьсот лет назад становится фактом сегодняшней культуры, де- лает это “написанное” возможным для обсуждения, углубляет и рас- ширяет смысловое пространство культуры. Что же касается пробле- мы понимания мистико-философ- ских соображений и интуиций Эк- харта, то полного понимания здесь — даже при самом точном переводе — все равно достигнуто не будет, поскольку предметом рас- смотра и изучения является Бог,

иными словами, нечто нерассмот- римое и непознаваемое.

Может возникнуть вопрос, за- чем вообще заниматься тем, что за- ведомо невозможно постигнуть, по- нять? Есть ли в этом какой-либо смысл? Однако в том-то и состоит особенность человека, что, даже зная о невозможности постижения Бога, несмотря на вроде бы полную безнадежность предприятия, он этих попыток никогда не оставлял (проблема, которая в гораздо более поздние времена была осознана Кантом).

«Как бы ни относиться к мисти- ческому опыту самому по себе, вплоть до полного отрицания его до- стоверности, отрицать объективную значимость его логической, фор- мальной структуры все же нельзя. Если для иных и не ценен опыт “*unio mystica*”, то, во всяком случае, ценно его описание в системе наличных понятий, ибо в недрах этого опыта таится огромный эвристический, ме- тодологический потенциал» (с. 255). Как раз раскрытию этого “потенци- ала” во многом и посвящена упомяну- тая сопроводительная статья.

Постигнуть нельзя, но рассуж- дать о непознаваемом можно, по- скольку в процессе него оттачивает- ся логика рассуждения, определяются существующие (по крайней мере, на данный момент) границы челове- ческих возможностей. Мир раскрыт (или закрыт) для нашего понимания, и в этом мире (или извне) его дейст- вует Бог. Основная мысль Экхар- та — о “неизреченности” Бога. Пред- полагает ли подобный тип размыш- лений свойство “системности” или же он спонтанен и не имеет четкой логико-смысловой конфигурации? В данном случае можно сказать, что Экхарт излагает свои мысли не сис- тематично, не обрывочно или эклек- тично (здесь автор идет за концеп- циями Н. Лосского и В. Топорова), а полифонично. В этом отношении творчество Экхарта “не является неудачной, либо удачной наукой, но скорее представляет собой по- пытку изъяснить в чужих голосах

персональный опыт “*unio mystica*” (с. 273).

Как пишет М. Реутин, обычно считается, что главный объект экхартовской философской мистики это Бог, который хотя и внеположен сотворенному им миру, но вместе с тем, некоторым образом в нем как-то явлен, представлен. С помощью идеи об эманации, которая у разных средневековых авторов имела примерно одно и то же строение, эта антитеза (отсутствие — присутствие Бога) снимается или, по крайней мере, смягчается. Бог понимается как существо, излучающее из себя же самого и представленное в мире не своей сущностью, но своими “исхождениями” (термин Псевдо-Дионисия Ареопагита), наподобие того, как источник света излучает свет. С одной стороны, этот источник покоится, пребывает в себе, с другой — излученный им свет нисходит, спускается в мир, указывая тем, кто видит этот свет, на его источник. У Псевдо-Дионисия Ареопагита и его последователей речь шла о многоуровневой эманации; у Экхарта на первом месте оказываются крайние члены этой иерархии — Бог и человек (или — шире — весь тварный мир).

“Как это ни покажется странным, — пишет М. Реутин, — но главным предметом размышлений Иоанна Экхарта — одного из самых пронзительных мистиков средневековья — является не Бог, а мир... Бог же... представляет собой центральное структурообразующее звено образа мира” (с. 275). Мир — как единое целое. М. Реутин приводит слова Экхарта: “Из Единого, какое пребывает единообразным в себе, непосредственно проистекает только единое. Но такое единое есть мироздание в целом, которое происходит от Бога и остается единым, несмотря на многообразие частей” (там же). Существо доктрины Экхарта, ее глубина состоят в том, что мир понимается во взаимной связи составляющих его частей. При этом “переосмысление одного

элемента влечет за собой перетолкование другого”. Как пишет М. Реутин, “теолог постоянно изменяет свою точку зрения, выдвигая разные гипотезы о Боге и мире. Гипотетичность и есть та концепция экхартовской философии, которая удовлетворительно объясняет ее неукопительную последовательность (внутри каждой гипотезы) и сквозную антиномичность (разных гипотез)” (с. 276). Можно назвать это “антиномической последовательностью”, можно — “последовательной антиномичностью”; в целом же это то, что составляет диалектический характер логики Экхарта.

Гипотетичность мысли Экхарта сказывается на общих свойствах его философии: «В той мере, в какой о ней можно судить по проповедям, она имеет импровизационный характер, скорее напоминая собой свободное философствование (ср. “Когда вчера входил я сюда, в сей монастырь, то увидел... и тогда подумал...”, “Дорогой, когда мне сюда нужно было идти, я подумал...”, “Этой ночью мне приходило на ум...”, и т.д.) с элементами эпатажа и полемическими заострениями» (с. 278).

Экхартовская мысль, как отмечает М. Реутин, может быть (с некоторыми оговорками) названа философской мыслью, поскольку в трактатах философского характера рассуждения о проблемах человека и мира основываются не на вере в готовые догматы, а на законах логики и рациональности, на аргументированности тех или иных заключений. Однако те же самые темы и проблемы, условно говоря, философско-научного плана, Экхарт обсуждает на базисе церковной догматики, т.е. на не подлежащих рациональному объяснению и обоснованию аксиомах. В этом отношении построения Экхарта несомненно должны быть отнесены к области богословской мысли.

Можно сказать, что в рассуждениях Экхарта имеет место своего рода логическая и метафизическая

Л. Карасев
Майстер Экхарт.
Трактаты.
Проповеди

закругленность, когда одни и те же элементы философско-теологического дискурса оказываются одновременно основой для порождения элементов из них вытекающих и при этом сами порождаются тем, что из них следует. “Размышления Экхарта о природе экстаза, о целях и способах жизнеустроения человека логически вытекают из его метафизики, но эти же размышления являются исходным позывом и отправной точкой при создании такой метафизики, так что последняя становится их развитием и продолжением (...) Синкретизм экхартовской религиозной философии, с равным успехом называемой мистическим богословием, прослеживается также в первичной нерасчлененности ее едва только начинающих выделяться сфер: онтологии, гносеологии, этики, логики, семиотики и т.д. В них доминируют одни и те же законы, присутствуют одни и те же явления, обозначаемые, правда, разными именами” (с. 278).

Вступительный раздел своей статьи о религиозной философии Экхарта автор завершает сопоставлением собственно личностного и теоретического начала в жизни ученого, мыслителя, каковым его можно помыслить если не в идеале, то в некоем представимом горизонте. “На примере Экхарта, — пишет М. Реутин, — нам дана подлинная пропорция жизни и интеллекта, явлена производность науки, богословской доктрины по отношению к живому опыту личности. В свете такого опыта наличие философской доктрины по существу ничем не отличается от ее отсутствия, ведь эта доктрина выражает и без нее существующее содержание” (с. 279). В этом пункте своих рассуждений М. Реутин опирается и на мнение В. Топорова, полагавшего, что Экхарт остался бы художником мысли, даже если бы он не написал ни одной строчки, поскольку артистичной была сама его природа. Исходя из сказанного, Экхарта можно сравнить не только с “идеологами бого-

словских школ, вроде византийского исихаста Гр. Паламы, но и с подвижниками, которые, подобно Сергию Радонежскому, не выразили во многом сходный с экхартовским мистический опыт в богословских трактатах” (там же).

Описывать или пересказывать собранные в книге трактаты и проповеди Экхарта смысла не имеет. Исключение стоит сделать для двух, как мне видится, выдающихся текстов: это пятьдесят вторая проповедь “Блаженны нищие духом, ибо тех есть Царство Небесное” (с. 174–179) и трактат “Об отрешенности” (с. 74–84). Оба сочинения, несмотря на различие в наименованиях, посвящены одной и той же теме — возможности впустить в себя Бога, т.е. сделать так, чтобы Бог сам вошел в человека. В них есть много того, что на обыденном или “здравом” уровне понимания покажется экстравагантным, противоречивым или невыполнимым, однако при более внимательном взгляде на эти сочинения читатель сможет оценить всю силу и логическую и метафизическую красоту экхартовских рассуждений.

В проповеди нищета рассматривается не просто как отсутствие денег или вообще средств к существованию, а в гораздо более высоком и глубоком смысле — нищий это тот, кто ничего не хочет, ничего не знает и ничего не имеет. Главное в первом пункте это акцент на отсутствии собственного желания или воли (в vyšем проявлении воли стремления к Господу), пока человек удерживает за собой свою волю, он не обладает подлинной нищетой. “Ибо, если ему воистину нужна нищета, то он должен остаться столь же пустым от своей тварной воли, каким был тогда, когда его еще не было. И скажу, взяв в свидетели вечную Истину: пока имеете волю исполнять волю Божью и стремление к вечности, к Богу, до тех пор вы не нищи, потому что нищ тот человек, кто ничего не хочет и ничего не желает” (с. 175, 177).

По-настоящему нищ тот, кто не только ничего не хочет, но и ничего

не знает. Он пуст и не ведаёт о том, что в нём действует Бог. Это происходит потому, что сам Бог пуст от всяких вещей, и Он и есть — все вещи. “Кто должен быть нищ духом, да станет тот нищ всем своим собственным знанием, дабы не знать ничего: ни Бога, ни творение, ни себя самого. Вот потому-то и нужно человеку стремиться к тому, чтобы суметь не ведать, то это говорит о делах Божьих” (с. 177).

Наконец, нищий человек — тот, кто ничего не имеет. Согласно Экхарту, понимание этого пункта требует усилий и внимания. Если Бог имеет в человеке какое-либо место для действия, то это говорит о том, что человек этот не нищ совершенно, поскольку Бог не нуждается в том, чтобы у человека было какое-то место, где бы Бог мог действовать. Если же Бог находит человека нищим, пустым от чего-либо, в том числе и от места, приготовленного для Бога, тогда Он “совершает свой собственный труд, а человек претерпевает Бога в себе. И Бог оказывается собственным местом для Своих действий, потому что Бог — это тот, Кто действует в Себе Самом” (с. 177).

Той же теме — обретения Бога — посвящен и замечательный трактат Экхарта “Об отрешенности”. Ход мыслей и главная цель рассуждений здесь та же, что и в упомянутой проповеди. Экхарт пишет о том, что выше всех христианских добродетелей, а именно выше любви, смирения и милосердия, он ставит способность человека быть отрешенным от всего, чем он окружен в мире, и от всего, что он имеет внутри себя.

“...Лучшее, что есть в любви, — пишет Экхарт, — это то, что она вынуждает меня полюбить Бога, а отрешенность вынуждает Бога меня полюбить. Гораздо ценней, что я влеку Бога к себе, чем сам влекусь к Богу. И это все оттого, что Бог может глубже проникнуть в меня и лучше объединиться со мной, чем я мог бы объединиться с Богом” (с. 74).

Отрешенность также выше смирения, поскольку нет смирения без отрешенности, а совершенное смирение есть совершенная отрешенность, доходящая до отказа от себя самого. “Поэтому совершенная отрешенность не может существовать без смирения. А две добродетели всегда лучше одной” (с. 75).

Экхарт ставит отрешенность выше милосердия, поскольку “милосердие есть не что иное, как то, что человек выходит из себя ради сострадания ближних, и от этого помрачается его сердце. Отрешенность же пребывает свободной и остается в себе, не позволяя ничему себя опечалить; и пока человека что-то может смутить, стези его не направлены к благу” (с. 76). В итоге, как пишет Экхарт, “если я окину взором все добродетели, то не найду ни одной без изъяна и так к Богу влекущей, как отрешенность” (там же).

Особой мощи и масштаба мысль Экхарта достигает в его рассуждениях о сущности Бога: здесь, как и во многих предыдущих местах, читателя может посетить сомнение в справедливости такого рода рассуждений. И вместе с тем нельзя не поразиться как смелости экхартовских суждений, так и их онтологической выверенности и убедительности. Речь идет о расхожих человеческих представлениях об “отзывчивости” Бога: люди просят о чем-то, и Бог откликается, исполняет желаемое, а, если плохо просили, то не откликается. С точки зрения Экхарта, это совершенно противоречит истинному положению вещей, поскольку Бог, как Существо, действующее исключительно в Себе и таким образом пребывающее в отрешенности, не может действовать так, как ему приписывают люди, т.е. каким-то внешним образом. “...Должен ты знать, что Бог от вечности пребывал в сей неподвижной отрешенности и до сих пор пребывает; и должен знать, что когда Бог создал небо и землю и всякую тварь, то это столь же мало коснулось Его неподвижной отрешеннос-

ти, как если бы Он никогда не создал твари. И я скажу больше: всякая молитва и доброе дело, которые человек может совершить во времени, так же мало трогают отрешенность Бога, как если бы ни молитва, ни доброе дело во времени не совершались. Бог не становится мягче и благосклонней к человеку, — как будто бы тот никогда не исполнял ни молитвы, ни доброго дела” (с. 77).

Звучит несколько неожиданно для верующего и молящегося. Однако не так все просто. Тезис Экхарта вовсе не означает того, что молитва и доброе дело излишни или недействительны. Вопрос в том, какое место они занимают в мире, представленном подобным образом, и как к ним следует относиться. Экхарт рисует космогоническую картину столь мощного и ошеломительного свойства, что ей трудно внимать без волнения. “Здесь, — говорит он, ты меня должен выслушать и, если сумеешь, правильно разумеешь. Своим первым вечным взором (если мы первый взор способны представить) Бог увидел все вещи, — как им предстоит совершиться, и увидел тем же взором, когда и как Он создаст тварь и когда Сын захочет стать человеком и примет страдание. Он также узрел (вот что важно. — Л.К.) самую малую молитву и доброе дело, которое кто-либо свершит, и увидел, что ты к Нему завтра со всем усердием будешь взывать и молиться. Но этот призыв и эту молитву Бог не завтра услышит, ибо Он их услышал в Своей вечности, когда ты еще не стал человеком. Если же твоя молитва не подлинная и не усердная, то Бог откажет тебе не теперь, ибо Он тебе отказал в Своей вечности” (с. 77).

Ситуация довольно жесткая, но иначе и быть не может. Ибо если мы считаем Бога существом абсолютным, то Он и вести себя должен как существо абсолютное. Если Бог слышит молитву в данный момент

и отвечает на нее, значит, Он не покоится в Себе, а изменяется, а Абсолют не изменяется, он всегда равен себе. Поэтому молящийся должен принять к сведению данное обстоятельство и сосредоточиться на том единственном, что ему — существу изменяющемуся — доступно: сделать свою молитву искренней и более усердной, а далее уповать лишь на волю Божию.

В эвристическом же плане можно восхититься тем, что человек вообще способен постигать вещи подобного рода, рассуждать о них и находить в себе силы, чтобы жить далее и на что-то надеяться. В этом — сила человеческого ума и духа, которые способны рождать или вынимать из мистической реальности конструкции подобного рода; сила, само собой, запланированная Богом в миг его творческого озарения и онтологического предвидения (возможно, это то, что физики, говоря о миге рождения мира, на своем языке называют “структурированным взрывом”).

Логическую вязь экхартовских рассуждений подчас нелегко понять и принять, если не проделать соответствующей умственной и душевной работы. Впрочем, и сам Экхарт, осознавая сложность ситуации, утешает в своей проповеди тех, кто силится постичь трудно постижимое: “Кто не уразумел этих речей, да не омрачит из-за того своего сердца. Ведь человек сей истине не уподобится до тех пор, пока ему не понять этих речей, потому что такова неприкровенная истина, непосредственно изошедшая из Божьего сердца” (с. 178).

Уразумев человек сие “неприкровенное” или нет, в любом случае проделанная работа не будет напрасной: так или иначе она непременно, может быть, нечаянно, вознаградится.

© 2011 Л.В. КАРАСЕВ,
доктор философских наук