

**М. Ю. Реутин**

ORCID: 0000-0003-4096-9687

✉ [mreutin@mail.ru](mailto:mreutin@mail.ru)

*Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ  
(Россия, Москва)*

## **«ЕСЛИ ХОЧЕШЬ СТАТЬ БОГОМ, ОСВОБОДИСЬ ОТ СЕБЯ»: КОНСТРУИРОВАНИЕ БУРЖУАЗНОЙ ЭТИКИ НЕМЕЦКИМИ НАРОДНЫМИ ПРОПОВЕДНИКАМИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIV в.**

**Аннотация.** Статья состоит из двух частей и посвящена формированию в пределах позднесредневекового менталитета новой буржуазной этики. Этот процесс исследуется на материале творчества так называемых малых проповедников, чья деятельность разворачивалась в Германии в первой половине XIV в. В первой части рассматриваются собственно персоналии проповедников (16 имен), во второй части анализируется их учение, взятое в интегральном виде. Это учение строится на неоплатоновском эманационизме, согласно которому Бог, присутствуя в человеке в качестве «искорки», обнаруживает себя в его действиях, так что человек становится приложен к действиям Бога в качестве инструмента. Так выглядит «автодетерминация» человека, выведенного из-под контроля церковных и светских институтов. В завершение статьи делается попытка нового прочтения знаменитой работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».

**Ключевые слова:** неоплатонизм, эманационизм, автодетерминация, ментальная динамика, буржуазная этика

**Благодарности.** Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

**Для цитирования:** Реутин М. Ю. «Если хочешь стать Богом, освободись от себя»: конструирование буржуазной этики немецкими народными проповедниками первой половины XIV в. // Шаги/Steps. Т. 8. № 2. 2022. С. 46–71. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-2-46-71>.

*Статья поступила в редакцию 7 декабря 2021 г.  
Принято к печати 10 марта 2022 г.*

**M. Yu. Reutin**

ORCID: 0000-0003-4096-9687

✉ mreutin@mail.ru

*The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public Administration  
(Russia, Moscow)*

## **“IF YOU WANT TO BECOME GOD, FREE YOURSELF”: CONSTRUCTION OF THE BOURGEOIS ETHIC BY GERMAN FOLK PREACHERS IN THE FIRST HALF OF THE 14<sup>TH</sup> CENTURY**

**Abstract.** The article consists of two parts and is devoted to the formation of a new bourgeois ethic within the late Medieval mentality. This process is studied on the material of the creation of the so-called “small preachers”, whose activities unfolded in Germany in the 1<sup>st</sup> half of the 14<sup>th</sup> century. In the first part, the personalities of the preachers themselves (16 names) are considered, in the second part their teaching, taken in an integral form, is analyzed. This teaching is based on Neoplatonic emanationism. God, present in a person as a “spark”, reveals himself through actions, so that a person becomes attached to God’s actions as an instrument. This is what the “auto-determination” of a person taken out of the control of ecclesiastical and secular institutions looks like. At the end of the article, an attempt is made to re-read M. Weber’s famous book *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. After all, in his work Weber identified only the social manifestations of these mental dynamics. It is only through this internal dynamic that the external manifestations identified by M. Weber receive their ultimate justification. Without this underpinning, these manifestations remain little more than witty observations and have no binding character.

**Keywords:** Neoplatonism, emanationism, auto-determination, mental dynamics, bourgeois ethic

**Acknowledgements.** The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

**To cite this article:** Reutin, M. Yu. (2022). “If you want to become God, free yourself”: Construction of the bourgeois ethic by German folk preachers in the first half of the 14<sup>th</sup> century. *Shagi / Steps*, 8(2), 46–71. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-2-46-71>.

*Received December 7, 2021*

*Accepted March 10, 2022*

© M. YU. REUTIN

## I. Народные проповедники

Первая половина XIV в. в Германии отмечена не только творчеством Майстера Экхарта из Хоххайма (ок. 1260–1328) и его последователей Генриха Сузо (1295/1297–1366) и Иоанна Таулера (1300–1361). Это эпоха вызревания и письменной фиксации девяти 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*). Проблема заключается не только в том, что значительная 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 этим авторам, тому же Майстеру Экхарту.

Что касается «малых проповедников», известных как по своим именам, так и по своим гомилетическим текстам, то они чисто технически делятся на два класса: представленные в сборнике «Рай разумной души» и не представленные в нем. 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. Важно, впрочем, что, как мы увидим, у тех и у других проповедников были разными цель и аудитория проповеди. У тех, что представлены в сборнике, проповедь имела ученый характер и была обращена к ученым собратьям по ордену. У тех же, кто в сборнике не представлен, проповедь читалась в рамках *cura monialium* (патронажа бегинок и монахинь) и была обращена к этим последним, а также к неученым городским бюргерам.

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

«Рай разумной души» — собрание из 64 проповедей о преимуществе разума (*intellectus, vernunft*) над любовью (*caritas, mine*) и волей, 31 из которых принадлежит И. Экхарту. По версии медиевиста К. Ру, сборник был составлен в первом десятилетии XIV в. в доминиканском конvente Эрфурта и отредактирован вскоре после 1340 г. Обе его полные рукописи-близнецы (О и Н) и одна фрагментарная (L)<sup>2</sup> восходят, скорее всего, к единой проторедакции, имевшей

<sup>1</sup> Утверждение эманационной составляющей за счет креационной. Это проявляется в повышенном интересе к сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита, к иллюминативным мотивам; в интериоризации мифа (рождение Христа в Вифлееме = рождение Бога в душе); в толковании «образа» (*bild*) Божия как «исхождения» (*ûzganc*) и «выплескивания» (*ûzvluz*) Бога за пределы себя самого; в понимание 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 проповеди № 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.

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 XIV столетия, когда дискуссии о преимуществе разума или воли/любви достигли своего апогея в I, II и особенно III парижских диспутациях Экхарта 1302–1303 гг. В последнем случае доминиканский магистр дискутировал с будущим (с 1304 г.) генералом францисканского ордена Гонсальво Испанским. (Сам Экхарт вспоминает об этом споре в проповеди 70 (Quint), в целом совпадающей с проповедью 28 «Рая».) Программной, 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 «Тожественны 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. Беккариси полагает, что в данном 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 [Beccarisi 2015: 67, 69, 79]. Нас это сейчас интересует только в плане периодизации: богословские посылки «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» (*forunflig*) является зацепкой и предполагает отсылку к диспутациям и их проблематике.

В сборнике речь идет о преимуществе разума как высшей способности сверхчувственного познания перед инициируемой 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 [Strauch 1919: 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» [Strauch 1919: 6–7].

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

Майстер Экхарт — 31	Альбрехт из Треффурга — 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
Флорентий Утрехтский — 3	фон Бойберг — 1

Кроме Хане Кармелита, все перечисленные — доминиканцы, большинство из них из Тюрингии, некоторые — лекторы из эрфуртского конвента; на это указывает предпосланный корпусу сборника регистр имен, зачастую выделяющий титул «мастер» (например, «meister brudir Florencius» [Strauch 1919: 3]. Все это — образованная элита провинции Саксония, выделенной в 1303 г. 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 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 антиэкхартовскую буллу 1329 г. 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. Беккаризи. 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 “Opus sermonum”, в соответствии с намерением и необходимостью» [Вес-

<sup>3</sup> Проповедь 33 (Quint 9): «Бог не благ, не более благ и не самый благой. Если кто-либо назовет Бога благим, тот будет по отношению к Нему так же несправедлив, как если бы назвал солнце черным» [Экхарт 2010: 116]. Булла «In agro dominico»: «Бог не благ, не лучше кого-то и не наилучший; когда я Бога называю благим, то я говорю нечто столь же несообразное, как если бы белое называл черным» [Экхарт 2001: 317].

carisi 2015: 128]. Если бы гипотеза о подобном сермонарии («книги в постоянном ее становлении») подтвердилась, пишет дальше Беккаризи, то это имело бы в качестве следствия невозможность восстановить дату и место составления проповеди, а также отнести ее к тому или иному (эрфуртскому, страсбургскому, парижскому) периоду экхартовского творчества, ибо проповеди постоянно видоизменялись [Ibid.: 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 32–64 — с кругом *Proprium de Sanctis*<sup>4</sup>. (При этом, кроме трех проповедей, посвященных Деве Марии (*De beata virgine*), и одной, в честь Иоанна Крестителя (*De sancto Johanne*), прочие помечены просто как *Sermo de Sanctis*.)

Это было время, когда волны, вызванные папской буллой «*In agro dominico*» от 27 марта 1329 г. (преимущественно в пределах Кёльнского диоцеза), улеглись и когда упоминание Майстера Экхарта сделалось вновь допустимым. Однако осуждение его 28 тезисов коренным образом повлияло на рукописную экхартовскую традицию. Был запущен механизм, приведший к образованию так называемого *corpus disjectum*, 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 преимущественно компактными, авторизованными сборниками.

Как упоминалось выше, половину из 64 гомилетических текстов сборника «Рай разумной души» составили проповеди авторов, находившихся в окружении Экхарта в его бытность эрфуртским приором и саксонским провинциалом.

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) [Strauch 1919: 1] без упоминания города. Впрочем, связывается с семьей Rube из Эрфурта, сведения о которой имеются в городских анналах за 1296 г.

Гизелхер фон Слатхайм (*Giselher von Slatheim*) — автор проповедей № 12, 14, 25, 39 и 41 «Рая». Родом из Тюрингии; вероятно, в конце XIII в. 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») [Pfeiffer 1851: 243–251; Preger 1864].

Кармелит Хане (*Hane der Karmelit*) — автор проповедей № 3, 30, 54. Идентифицируется (*Hane = Hans, Johannes*) с кёльнским магистром и при-

<sup>4</sup> Богослужебный год Церкви состоит из праздников двух видов — связанных с земной жизнью Христа (*Proprium de Tempore*) и посвященных святым (*Proprium de Sanctis*).

ором кармелитов Иоанном Фогеле (Johannes Vogele). Является одним из наиболее значительных проповедников в кругу авторов «Рая»<sup>5</sup>.

Герман из Ловеи (Hermann von Loveia) — автор проповедей № 13, 17, 40, доминиканский учитель Писания в Лейпциге (ок. 1300), родом из Тюрингии (Loveia из *Loiba*, *Loyba*, *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>6</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 конвенте 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 мысли Отца теснейшую связь с теологией Фомы Аквинского.

Фома из Апольды (Thomas von Apolda) — автор проповеди № 6, доминиканский проповедник, судя по топониму, входящему в состав имени, родом из центральной Тюрингии, более о нем ничего не известно.

Остальные проповеди № 56, 62 закреплены, соответственно, за Анонимом, обозначенным как «он» (*hi*)<sup>7</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» (*Eringungsbuch*), причем не столько об авторах, сколько о доминиканской доктрине, что было редкостью для Средних веков. В эпоху до канонизации Фомы Аквината в 1323 г. эта доктрина была еще пластична, доступна для критики и переопределения. И это мы видим на текстах местных тюрингских авторов первого десятилетия XIV в. с их спектром отличных друг от друга позиций, их интересом к наследию Псевдо-Дионисия Ареопагита.

<sup>5</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 у него несколько иное, чем у Экхарта: «...ты не касаешься божественной сущности» (*so rurit man nicht daz gotliche wesin*) [Strauch 1919: 119].

<sup>6</sup> Florencius von Utrecht, der undir lesemeister was zu Erforte zu den predigerin («Флорентий Утрехтский, который был нашим учителем Писания в Эрфурте у проповедников») [Strauch 1919: 1].

<sup>7</sup> За этим анонимным обозначением, возможно, скрывается доминиканец Крафт фон Бойберг (см. ниже).

## 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 (преимущества 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 monialium* — кураторства над насельницами женских доминиканских обителей, бегиначей, а также в пределах окормления городского населения. Здесь функция убеждения и соответствующий ей риторический инструментарий выходили на передний план.

Приведем имена немецких проповедников первой половины XIV в., не представленных в сборнике «Рай разумной души»:

Иоанн фон Штернгассен	Генрих фон Лёвен
Гартманн фон Кроненберг	Брат Экхарт Младший
Генрих из Эгвинта	Крафт фон Бойберг
Арнольд дер Роте	Брат Тюринг

Самым известным из них был Иоанн Корнгин фон Штернгассен (Johannes Korngin von Sterngassen) — доминиканец родом из Кёльна. Первое упоминание о нем относится к 1310 г. — он находится в Страсбурге; 1316 г. — он приор, учитель Писания, по-видимому, магистр богословия. С 1320 г. фон Штернгассен руководит Высшей орденской школой (*studium generale*) в Кёльне, которую после него возглавит Майстер Экхарт. Его пребывание в Кёльне подтверждается в 1333 и 1336 гг. Иоанн известен как автор Комментария на Сентенции Петра Ломбардского, схоластических «*Quaestiones*» главным образом по тем же Сентенциям, а также нескольких проповедей на немецком языке (см.: [Senner 1995]).

Об остальных проповедниках сохранились следующие сведения.

Гартманн фон Кроненберг (Hartmann von Kronenberg) — доминиканский проповедник благородного происхождения первой половины XIV в. из окружения Экхарта. В 1318 г. — приор в Майнце, позже в Базеле. Доминиканский хронист XV в. 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 «Двенадцати парижских магистров».

Генрих из Эгвинта (Heinrich von Ekkewint/Eckbunt/Egwint/Egwin) — доминиканский проповедник и мистик первой половины XIV в. Спорная фигура, ибо за ней могут скрываться два исторических лица: 1) fr. dictus de Ekwinden — приор доминиканского монастыря в Вюрцбурге (1317), 2) br. Heinrich von Ekkewint, приор доминикан-



цев в Регенсбурге (1321 и 1326). Автор четырех проповедей, в которых обращают на себя внимание мотивы и образы, характерные для экхартовского богословия [Preger 1881: 123; Muschg 1935: 185]<sup>8</sup>.

Арнольд дер Роте (Arnold der Rote) — не идентифицирован (идентификация с одним из доминиканцев бернского конвента ненадежна). 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 второй половины XIV в. (Einsiedeln, Stiftsbibl., cod. 278. S. 309a–311a). Проповедь примечательна народной образностью<sup>9</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>10</sup> — из патрицианской семьи г. Лёвена (окрестности Брюсселя). После поступления в доминиканский конвент Лёвена, по-видимому, некоторое время учился в Парижском университете; с 1293 г. — приор лёвенского доминиканского монастыря, откуда совершал регулярные поездки по немецким конвентам; некоторое время проживал в г. Вимпфене (Швабия). С 1297 по 1302 г. являлся лектором Писания в доминиканском конвенте в Кёльне.

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

Брат Экхарт Младший (Eckhart der Junge; Bruder Eckhart, den man heizit den iungen) — дефинитор<sup>11</sup> доминиканской провинции Саксония. Скончался в 1337 г. по пути домой с генерального капитула доминиканцев в Валенсии. Ему приписываются несколько проповедей (№ 49–56 в собрании Корэна) со свойственным им экхартовско-таулеровским набором проблем и понятий<sup>12</sup>. Историк германской мистики В. Прегер приписывает Экхарту Младшему авторство «Трактата о деятельном и возможном разуме», интереснейшего сочинения середины XIV в., примиряющего философские системы Дитриха Фрайбергского и И. Экхарта [Preger 1881].

<sup>8</sup> В проповедях упомянуты христианизированный неоплатоновский *áídiós kúklos* (вечный круг) и *scintilla syntheresis* (искорка-синтересис), приведен пассаж из «Источника жизни» (*Fons vitae*) Авенцеброля.

<sup>9</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» [Pfeiffer 1851: 210].

<sup>10</sup> Варианты имени: *Hendrik van Leuven*, *Henricus de Lovanio*, *Hendrik van den Calster*, *Henricus de Calstris*.

<sup>11</sup> Дефинитор — делегат доминиканской провинции, представляющий ее на генеральном капитуле и уполномоченный рассматривать и проверять все дела ордена.

<sup>12</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.

Крафт фон Бойберг (Kraft von Boyberg) идентифицируется как автор одной проповеди (принадлежащей, впрочем, к лучшим сочинениям немецкой спекулятивной мистики), о котором сообщается в 1302 г. в связи с конвентом доминиканцев г. Мергентхайма (округ Штутгарт). Принадлежал, по-видимому, к феодальному роду фон Боксберг. Его отношение к анонимной проповеди № 56 «Рая разумной души» вызывает сомнения.

Брат Тюринг (Bruder Thüring; brüder turing) — 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 от имени избранных святых и представленных в собрании цитат одной из берлинских рукописей<sup>13</sup>.

\* \* \*

Таков перечень проповедников второго плана, подвизавшихся во второй половине XIV в., 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.

## II. Построение новой этики

Как бы ни различались между собой гомилетические тексты, составленные указанными выше проповедниками, их объединяет нечто одно, а 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 искусстве, 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. Все 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 первой половины XIV в., развернутым в будущее и предвещающим его — немецкую Реформацию. В этом смысле «человек высокого рода» мог бы стать объектом

---

<sup>13</sup> Berliner Hs. Mgq 191 (ок. 1400 г.), 352<sup>r</sup>–391<sup>v</sup>.

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.

## 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 [Pfeiffer 1851: 209–210]. Имеющийся ряд состоит из события или последовательности событий, заимствованных из евангельского повествования либо из священной истории, и из духовных подобий 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 [Ibid.: 210].

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 Христа в 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 Энгельгаль):

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. <...>

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 всё то, о чем я просила Тебя [Штагель 2019: 200–201].

С помощью таких обращений предзаданный христианский миф переводится в план индивидуальных задач по санации и устроению внутреннего пространства духовного мира человека. Разумеется, литературным жанром (литанией) общая склонность к интериоризации не ограничивалась. Она сказалась, в частности, в возникновении духовных аналогов таинств: «духовной исповеди», «духовном причастии» и т. п.

Итак, в результате всех этих манипуляций наше внимание сосредоточивается на внутреннем мире человека; перед 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 проникаем для сущности иного онтологического уровня, включает в себя ее и, более того, рассматривается как движимый ею. Имеется в виду так называемая гланастер-искорка (Генрих из Эгвинта) [Pfeiffer 1851: 227], «образ Божий», который «так подобен Богу, что кто познал бы его, тот познал бы и Бога» (Экхарт Младший) [Corin 1929: 418]. Появление такого образа в душе отождествляется с произнесением Богом Отцом Своего Слова, рождением им Своего Сына (Хельвик Гермарский) [Strauch 1919: 115]. В других случаях стоящая за «образом Бога» реальность называется «светом Божества», «Словом Троицы», «жизнью вечности», которым соответственно присуще светить, глаголать, действовать в человеке (Иоанн фон Штернгассен) [Wackernagel 1876: 163]. Едва ли не основным названием для этой реальности является «благодать» («благодати не бывает без Бога, и Бог не бывает без благодати» — Экхарт Рубе) [Strauch 1919: 55], как учил Мастер Экхарт: изливание не «перфектного» (ибо тогда Бог бы оставался в Себе), но «плюсквамперфектного» Бога.

Речь идет об эманации Бога во внутреннем мире человека, о пребывании Бога в его духовном пространстве в своем «инобытии», «в своем ином»<sup>14</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 [Pfeiffer 1851: 252].

Согласно брату Франке из Кёльна, Божество «истекает» внутрь себя, образуя Троицу Лиц, и в творение [Pfeiffer 1851: 248–249] — 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:

Бог — изливающая 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! [Corin 1929: 416].

---

<sup>14</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*)» (Экхарт. Латинская проповедь 49/2, п. 510 [Экхарт 2010: 189]). Терминология восходит через «Книгу о причинах» (§ 14) к прокловским «Первоосновам теологии».

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» [Pfeiffer 1851: 211].

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 Треффурта) [Strauch 1919: 116], сияющий в нашей душе и проникающий в тело (так что оно вопреки своему естеству приобщается божественной радости) и во всякое дело (Генрих из Эгвинта) [Pfeiffer 1851: 228]. «Как свет истины сияет оно (Слово) в дух, а через дух — в силы души и в действия, поведение, нрав» (Хельвик Гермарский) [Strauch 1919: 116].

Именно такая же конфигурация очерчивается в женской мистической письменности, в графических и живописных полотнах южно-немецких доминиканок первой половины XIV в.: Христос беседует с душой, обнимая ее, на фоне человеческого сердца [Реутин 2019: 434–435]. 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-гланастера 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 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>15</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 т. п.) и, стало быть, не обретается среди существующих вещей (стол, дом); в качестве несуществующего оно может находиться в человеке. В пунктах 14–22 «Толкования на Евангелие от Иоанна» Экхарт применяет понятие аналогии, реконструируя внутренний мир человека. Аналогия — несущностное тождество сущностно не тождественного, подобное человеку и его образу на стене: они идентичны несущественными свойствами (размер, цвет, очертания), хотя и не идентичны по существу (разный субстрат). Так же «Праведник как таковой» (= искорка, свет, Слово, Христос), будучи эманацией Бога и образом Божьим, 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 чис-

<sup>15</sup> А также в «Книжце Истины» и в богословских главах автобиографии «Vita» (гл. 46–53) Г. Сузо.

ле 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. Все это, разумеется, не могло быть проповедано полуграмотным бюргерам и даже нередко образованным монахиням — пусть и 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>16</sup>, это разделение подразумевает два вида знания об одном и том же предмете: а 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, 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 бэкграундом, 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 первой половины XIV в. в ее внутреннем единстве, несомненном тождестве себе и в ее 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:

---

<sup>16</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» (Аристотель. Вторая аналитика I, 33 (88b 30) [Аристотель 1978: 312]).

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 истекают 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 обожженными. Посему и деяния, проистекая оттуда, станут божественными, сущностными, подобными основе души [Corin 1929: 418–419]<sup>17</sup>.

Перед нами два наиболее пространных в немецкой мистике описания той сердцевины души, куда должна проникнуть эманация Бога (= образ Божий, искорка и т. п.). «Пока человек находится в благодати» — открыт для эманации (см. ниже), и она проникает в него, — из нее истекают его жизнь, дело, заслуга. При этом человек отнюдь не пребывает в активном экстазе, но ведет повседневную жизнь: «...вкушает ли пищу или почивает, знает ли или не знает, что делает, лишь бы он ничего не делал вопреки благодати». Вторая часть предложения все же свидетельствует в пользу своего рода 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>18</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.

<sup>17</sup> 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 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» [Strauch 1919: 115–116].

<sup>18</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» (Флорентий Утрехтский [Strauch 1919: 135]).

Как бы то 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<sup>19</sup>. Не посмевав вовсе отвергнуть мнение незадолго до того прославленного в лике святых Ангелического доктора, И. Таулер все-таки говорил: «Но это верно лишь в соответствии с низшим уровнем, ибо сказано в соответствии с естеством» [Vetter 1968: 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

... 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 [Vetter 1968: 300]<sup>20</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 с и л о й»); в отрешенности моего основания со мной соизмерим Бог, неуловимый для моей любви и непостижимый для моего разума (Иоанн фон Штернгассен)<sup>21</sup>.

К сожалению, внешние пласты внутреннего мира человека оказались у «малых проповедников» не прописаны. Вероятно, для них, стремившихся прежде всего убеждать паству в своих истинах, подобная тема оказалась избыточной. В то же время у их современника Таулера имеется по этой теме достаточно материала: двухчастное строение внутреннего мира (в развитие Рим 7:22–24<sup>22</sup>); его трехчастное строение, так как рассудок способен не только управлять «животным 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-гла-

<sup>19</sup> Summa Theologiae I, q. 79, a. 12; Summa Theologiae I, q. 93, a. 7.

<sup>20</sup> Ср.: Proclus. De providentia. Cap. 8. [Boese 1960: 139–141; Sturlese 2007: 181].

<sup>21</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”» [Pfeiffer 1851: 253].

<sup>22</sup> «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего».



настер (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, — 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 (Meister Eckhart. Sermo 12/2. P. 145 [ELW 1936–2007 (4): 136]).

## 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 первой половины XIV в. 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 претерпением. 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 [Wackernagel 1876: 168]).

(Имеющиеся в немецкой мистике тексты (Экхарта, Сузо, Таулера и доминиканок) говорят в пользу того, что интенсивность обоих действий находится в прямой пропорции. Это выражается в использовании типичной конструкции «чем — тем»: «Чем больше хвораешь, тем Мне ты угодней. / Чем больше тебя презирают, тем ты Мне становишься ближе. / Чем ты бедней, тем больше схожа со Мной» [Штагель 2019: 42].)

Обратим внимание на то, 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 («претерпение, 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, за-

ключенной в моей отрешенности. И тогда обрету, что Бог входит в мое сокровенное (Иоанн фон Штернгассен [Pfeiffer 1851: 254]).

Именно эту интенциональность имеет в виду Хельвик Гермарский, говоря о «восторгающемся горé пламенном хотении, в котором следует подвизаться» [Strauch 1919: 115]. А брат Экхарт Младший характеризует ее как «пребывание порожним», и такое пребывание «должно быть ради Бога, его нужно обратиться к Богу и укрепить в Нем» [Corin 1929: 419]. Опыт готовности, активного поиска пассивного состояния, подготовки себя к тому, чтобы наполниться чужой полнотой, Г. Сузо называет оксюморонным словосочетанием «деятельная восприимчивость» (*uebige enpfintlichkeit*) [Сузо 2014: 114, 495].

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 [Wackernagel 1844: 499])). 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 умерщвление не столько плоти, сколько 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) [Pfeiffer 1851: 252]<sup>23</sup>.

Искомое состояние характеризуется как свобода от себя самого<sup>24</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>25</sup> (Иоанн фон Штернгассен). Такова знаменитая «отрешенность» (*abegescheidenheit*), «оставленность-беспечительность» (*gelassenheit*), «опустошенность» (*lidikeit*)<sup>26</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>27</sup>. Вслед за Экхартом (проповедь 52) Штернгассен

<sup>23</sup> И далее: «Если что-то в тебе говорит, то не говорит в тебе Бог» [Pfeiffer 1851: 252].

<sup>24</sup> «Созерцать вечную свободу — не что иное, как то, чтобы быть свободным от себя самого» [Wackernagel 1876: 168].

<sup>25</sup> «Вы так чужды себе и не обращаете внимания на вторжение образов сотворенного» [Wackernagel 1876: 163].

<sup>26</sup> *Lidikeit* (опустошенность) этимологизируется от *lidik* (современное *ledig* ‘порожний, пустой’) с осязаемой коннотацией «страдающий, претерпевающий» (*liden*, современное *leidend*), что в полной мере укладывается в нашу концепцию и подтверждает ее.

<sup>27</sup> Имеется в виду заметное сокращение употребления экхартовского термина *abegescheidenheit* ‘отрешенность’ после публикации антиэкхартовской буллы в 1329 г. и его систематическая замена на *gelassenheit* ‘оставленность’ тем же Г. Сузо. Все три термина присутствуют в сочинениях Экхарта.

уподобляет совершенную отрешенность пребыванию человека в Творце в качестве божественной идеи, еще до своего сотворения, изведения в мир тварных существей<sup>28</sup>.

Имея в виду все сказанное выше, мы не станем удивляться выкладкам вроде следующей: «Неспособность сущности есть ее высшая способность» [Pfeiffer 1851: 247]. Подразумеваемая другая божественная 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» [Strauch 1919: 11].

Тексты «малых проповедников» изобилуют описаниями того процесса, который разворачивается при «делании обездушенного духа»<sup>29</sup> (Генрих из Эгвинта). Суть этого процесса — наполнение чужой пустоты, подобно тому как как солнечный свет заполняет собой воздух и кристалл (берилл) (Кармелит Хане) [Strauch 1919: 13], как огонь раскаляет железо (Экхарт Рубе) [Strauch 1919: 56], как плуг входит в пашню [Pfeiffer 1851: 210] (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 [Pfeiffer 1851: 245]).

Таков богообразный (*gotfoermig*) человек, у которого «душа полна божественных форм» (Иоанн фон Штернгассен [Pfeiffer 1851: 255]).

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 ее проявлений вовне, — то Бог может созерцать, познавать себя в нем, любоваться собой, словом, через человека 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 нем говорит Бог (Иоанн фон Штернгассен) [Pfeiffer 1851:

<sup>28</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» [Wackernagel 1876: 167].

<sup>29</sup> В оригинале: ...in eines entgeisteten geistes uebuge [Pfeiffer 1851: 231].

251–252]; у него имеется многое знание, так как в нем присутствует Бог, осознающий себя (Экхарт Младший) [Corin 1929: 436]; к нему в душу посылается Бог, и Бог творит в его душе новое дело (Альбрехт из Треффурта) [Strauch 1919: 117]; он объединяется с Богом в созерцании, не в сущности [Wackernagel 1876: 163], и созерцает Бога Богом же (Иоанн фон Штернгассен) [Pfeiffer 1851: 253]. Словом, «благодаря объединению с Богом, он так стоит и обретается в Боге, что из него не выявляется ничего, кроме Бога» (Экхарт Рубе) [Strauch 1919: 56].

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 [Wackernagel 1876. S. 167]).

Неспособность способна на все, 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 [Pfeiffer 1851: 244–245]. (Глава рейнской мистической школы скажет, что добродетель сделалась «хабитусом» (*habitus*), т. е. устойчивым проявлением вовне внутренней формы — синтересис, искорки.) Итак, «человек высокого рода» — человек с полностью утраченной субъектностью, ведь своя субъектность делегирована им Богу.

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

Итак, мы изложили антропологическую и этическую доктрины немецких проповедников первой половины XIV в., на фоне деятельности которых разворачивалось творчество великих мистиков позднего Средневековья: И. Экхарта, Г. Сузо и И. Таулера. Воссоздавали мы эти доктрины по большей части из позиции внутринаходимости (иногда, впрочем, — в терминологии, предварительных выводах — несколько выходя из нее), т. е. симулируя находение внутри той мыслительной парадигмы, в какой находились «малые проповедники». Что поделаешь! 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 разговоришь: 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 на том, 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» [Вебер 2006: 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» (*ruf*), еще чрезвычайно богатый углубляющими его значение коннотациями (зов, призыв Бога), но и тем, что он перенес методику аскезы на светскую профессиональную деятельность<sup>30</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» [Там же: 68], которой следует служить Богу [Там же: 178], ведь сам труд является аскетическим средством [Там же: 125], и пр. Таулер был продолжателем Экхарта, у которого «мирской» пафос, разворот, обращение к миру ощутимы в ранних «Речах наставления» (ок. 1298)<sup>31</sup>. Любопытно, что у Г. Сузо этого лейтмотива нет и в помине.

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 Треффур-

<sup>30</sup> Ср.: «Реформация перенесла рациональную христианскую аскезу и методику жизненного уклада из монастырей в мирскую профессиональную жизнь» [Вебер 2006: 163].

<sup>31</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» [Вебер 2006: 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») [Штагель 2019: 162]. Это предыстория концепций избранничества у Лютера и предопределения у Кальвина [Вебер 2006: 89].

3. Движение «друзей Божьих» (Генрих Нёрдлингенский, Рульман Мерсвин и др.), к которому был близок Таулер, подпадает под определение М. Вебером секты, как объединения «только волонтаристически <...> а не институционально в виде церкви» [Вебер 2006: 185]. Это движение, конечно, не было сектой, но было «внутренней миссией», которой присущи некоторые признаки секты, в частности, противопоставление себя внешней теплохладной среде доминирующей Церкви (в письмах Нёрдлингенца к М. Эбнер это так называемые духовные лица). В этом смысле можно говорить о «христианстве второго сорта» [Там же: 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 [Вебер 2006: 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.

та, не запрещает трудов, хотя и запрещает внутреннее нестроение, «чтобы разум был свободен и не обременялся заботами» [Strauch 1919: 117]. (Христос, согласно Таулеру, укорил Марфу, найдя ее в святых и добрых трудах «беспокойной» [Vetter 1968: 178]). 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 лени (Экхарт Младший [Corin 1929: 435–437]). 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» [Pfeiffer 1851: 258]. 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 [Pfeiffer 1851: 255]).

Основы трудовой этики подробно изложены в проповедях Экхарта Младшего. Экхарт озабочен прежде всего тем, 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 тысяче раз на дню», и тогда труд не будет «потерян или несправедлен». Надо лишь вплотную «подвести» свою действующую силу к присутствующему в тебе Богу, и твой труд всегда будет нов, и т. д. [Corin 1929: 433].

Мирская трудовая активность понималась как аскетическое делание, уподоблялась ему и втягивалась в его сферу. Следует заметить, что ровно 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 рефлексии немецкой мистики с ее аскезой, то нельзя не согласиться с тем, что веер «аскетических» интерпретаций был несколько шире, чем указывал М. Вебер, и распространялся не только на производственную деятельность.

Но главное не в этом. Создавая свой очерк по экономической социологии, М. Вебер затронул лишь внешние обнаружения той конструкции, которая у мистиков называется «человеком высокого рода», но не коснулся имевшей в нем место внутренней, ментальной динамики, стоявшей за этими обнаружениями. Еще раз в порядке подведения итогов опишем ее 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 ее 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>32</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 все 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 во все не посредством церковного ритуала, как прежде, — при этом на сугубо эмоциональном уровне может подчеркиваться важность всех церковных 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 Божьим как инструмент. Такое делегирование своей субъектности Богу эксплицируется и открыто проговаривается в процессе *unio mystica*. Действия, по существу, остаются прежними, но меняются их субъект.

В-четвертых, у Таулера (в меньшей мере у «малых проповедников») чрезвычайно выражен мотив совпадения воли Бога и человека<sup>33</sup>: человек должен хотеть именно так, как хочет Бог<sup>34</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 ее закрепление в инверсированном виде у протонародных экстатиков.

<sup>32</sup> «Если кто-нибудь нарисует на стене картину, то стена станет носителем картины (*ain enthalt des bildes*). Кто на стене полюбит картину, тот вместе с нею полюбит и стену, а кто уберет стену, тот уберет и картину. Но ты убери стену так, чтобы картина осталась. И картина станет носителем себя самоё (*sein selbs enthalt*). 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» (Meister Eckhart. Predigt 63 [EDW 1936–2003 (3): 78]).

<sup>33</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» [Vetter 1968: 79]. Мы здесь опускаем разного рода манипулятивные техники по отношению к Богу («обводить Бога вокруг пальца», «помыкать им», «дурачить его»).

<sup>34</sup> Мы здесь опускаем разного рода манипулятивные техники, разработанные Экхартом, по отношению к Богу: человек «имеет над Ним полную власть», «дурачит», «понуждает» Его (Meister Eckhart. Predigt 20b: «Оттого-то любящая Бога душа имеет над Богом полную власть (*überwindet got*), так что Он должен отдать ей всего Себя целиком» [EDW 1936–2003 (1): 345]). Predigt 20a: «Один святой говорит о боголюбивой душе, что она понуждает (*twinget*) Бога к тому, чего только захочет, и попросту дурачит (*vertaeret*) Его, так что Он не может ей отказать ни в чем из того, что Он есть» [Ibid. (1): 327–328]. Ср.: Predigt 13: «...сии оба принуждают (*twingent*) Бога» [Ibid.: 214].

Таков портрет харизматика, «человека высокого рода». Так выглядит го-мункул, выращенный в лабораториях рейнских мистиков первой половины XIV в. Все, чего он желает, должно случиться; все, что он думает, истинно; все, 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 все это при одном важном условии: он должен быть глубоко смиренен, 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 читается как лицемерие, и это еще одна конститутивная черта к его портрету, которую невозможно осмыслить. В сказанном, собственно, и заключается «автодетерминация» человека, обретшего, образно говоря, точку опоры и теперь способного перевернуть мир. Эта точка опоры есть «искорка», эманация Божья в нем... он сам.

Является ли образ «человека высокого рода» фиксацией или перспективным моделированием социального ритуала? И тем и другим. Он представляет собой фиксацию в той мере, в какой в нем оказались запечатлены живые черты немецкого горожанина первой половины XIV в. 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 гг. М. Лютер.

## Источники

- Аристотель 1978 — *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 2 / [Ред. и авт. предисл. З. Н. Микеладзе]. М.: Наука, 1978.
- Вебер 2006 — *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма / [Пер. с нем. М. И. Левиной, П. П. Гайденок, А. Ф. Филиппова]. 2-е изд., доп. и испр. М.: Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2006.
- Сузо 2014 — *Сузо Генрих*. Exemplar / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2014. (Лит. памятники).
- Штагель 2019 — *Штагель Элизабет*. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2019. (Лит. памятники).
- Экхарт 2001 — *Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Сост., пер. со ср.-верх.-нем. и лат., предисл. и примеч. М. Ю. Реутина. М.; СПб.: Университет. кн., 2001.
- Экхарт 2010 — *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Наука, 2010. (Лит. памятники).
- Boese 1960 — Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta / Ed. H. Boese. Berlin: De Gruyter, 1960.
- Corin 1929 — Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques / Ed. A. L. Corin: 2 t. T. 2. Liège: Vaillant-Carmanne S. A., 1929.



- EDW 1936–2003 — *Meister Eckhart*. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: Kohlhammer, 1936–2003.
- ELW 1936–2007 — *Meister Eckhart*. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart; Kohlhammer, 1936–2007.
- Pfeiffer 1851 — Predigten und Sprüche deutscher Mystiker / Hrsg. F. Pfeiffer // Zeitschrift für deutsches Altertum. Bd. 8. 1851. S. 209–258.
- Preger 1864 — Traktat von zweierlei Wegen / Hrsg. W. Preger // Zeitschrift für die historische Theologie. No. 34. 1864. S. 166–181.
- Preger 1881 — *Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: In 3 Bd. Bd. 2. Leipzig: Dörffling und Franke, 1881.
- Strauch 1919 — *Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele)* / Hrsg. Ph. Strauch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1919.
- Vetter 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.): Weidmann, 1968.
- Wackernagel 1844 — Die zwölf meister zu Paris / Hrsg. W. Wackernagel // Zeitschrift für deutsches Altertum. 1844. Bd. 4. S. 496–500.
- Wackernagel 1876 — Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften / Hrsg. W. Wackernagel. Basel: Schweighauserische Verlagsbuchhandlung Hugo Richter, 1876.

## Литература

- Реутин 2019 — *Реутин М. Ю.* «Распятая возлюбленная распятого Сына». Немецкая мистика позднего Средневековья (Очерк традиции) // Штагель Элизабет. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2019. (Лит. памятники). С. 339–463.
- Beccarisi 2015 — *Beccarisi A.* Eckhart. Roma: Carocci editore, 2015.
- Muschg 1935 — *Muschg W.* Die Mystik in der Schweiz 1200–1500. Frauenfeld; Leipzig: Verlag Huber & Co. Aktiengesellschaft, 1935.
- Senner 1995 — *Senner W.* Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar: In 2 Bd. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Sturlese 2007 — *Sturlese L.* Homo divinus: Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

## References

- Beccarisi, A. (2015). *Eckhart*. Carocci editore. (In Italian).
- Muschg, W. (1935). *Die Mystik in der Schweiz 1200–1500*. Verlag Huber & Co. Aktiengesellschaft. (In German).
- Reutin, M. Yu. (2019). “Raspriataia vozliublennaia raspjatogo Syna”. Nemetskaia mistika pozdnego Srednevekov’ia (Ocherk traditsii) [“The crucified beloved of the crucified Son”: German mysticism of the late Middle Ages (Essay on tradition)]. In Stigel, E. *Zhitie sester obiteli Tess* (pp. 339–463) (M. Yu. Reutin, Ed.). Ladomir; Nauka. (In Russian).
- Senner, W. (1995). *Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar*. Akademie Verlag. (In German).
- Sturlese, L. (2007). *Homo divinus: Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*. Kohlhammer. (In German).
- Weber, M. (1985). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Beck. (In German).

\* \* \*

## Информация об авторе

### **Михаил Юрьевич Реутин**

*доктор философских наук  
ведущий научный сотрудник,  
Лаборатория историко-литературных  
исследований, Школа актуальных  
гуманитарных исследований,  
Российская академия народного  
хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ  
Россия, 119571, Москва, пр-т  
Вернадского, д. 82  
Тел.: +7 (499) 956-96-47  
✉ [mreutin@mail.ru](mailto:mreutin@mail.ru)*

## Information about the author

### **Mikhail Yu. Reutin**

*Dr. Sci. (Philosophy)  
Leading Researcher, Center for Studies  
in History and Literature, School  
for Advanced Studies in the Humanities,  
The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public  
Administration  
Russia, 119571, Moscow, Prospekt  
Vernadskogo, 82  
Tel.: +7 (499) 956-96-47  
✉ [mreutin@mail.ru](mailto:mreutin@mail.ru)*