

ПОНЯТИЕ «ПРОРЫВ» В УЧЕНИИ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА

Е. В. БЫКОВ

Новосибирский государственный университет
e.bykov1@g.nsu.ru

EVGENY BYKOV

Novosibirsk State University (Russia)

THE CONCEPT OF *DURCHBRUCH* IN MEISTER ECKHART

ABSTRACT. Meister Eckhart is one of the most ambiguous and controversial late medieval thinkers. Many of the concepts in his teachings still remain under-studied and difficult for understanding. So B. McGinn (1981) and D. Caputo (1978) have paid particular attention to the concept of “breakthrough” (der Durchbruch), but even they, it seems to us, have not been able to establish fully the connection of this concept with other themes in Eckhart's teachings. The meaning of the concept itself in the context of solving one of the most important problems of late medieval theology and philosophy – the justification of mystical knowledge and its forms – remains insufficiently clarified.

KEYWORDS: religion and philosophy, mysticism, knowledge, revelation.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025. The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 22-18-00025.

Проблема мистического познания

На протяжении многих веков деятельность схоластов была направлена на синтезирование философии Аристотеля и христианской догматики. Свое полное воплощение этот синтез обрел в учении Фомы Аквинского. Это стало важным событием для средневековой религиозной мысли, поскольку оно определило понимание Бога и пути к нему. Благодаря высокой степени проработанности томизм стал опорой для католического вероучения. Однако, несмотря на достижения данного учения, оно не могло разрешить проблему мистического познания Бога. Пути к Богу, предложенные Фомой Аквинским, не удовлетворяли стремления средневекового человека, жела-

ющего в полной мере познать божественное. Это обусловлено тем, что философия Аристотеля не могла обосновать мистическое познание, так как была направлена не на «внутреннее», а на «внешнее», тем самым полагая Бога как трансцендентную первопричину. В томизме человеческий разум мог через рациональные размышления прийти к убеждению о существовании Бога, но в таком случае он не мог слиться с ним в экстатическом единении.

Для Фомы Аквинского Бог есть Творец, то есть причина существования чувственно воспринимаемого мира. Этьен Жильсон говорил об этом так: «Все томистские доказательства включают два различных элемента: констатацию чувственной реальности, требующей объяснения, и существование причинного ряда, основанием которого является реальность, а вершиной – Бог» (Жильсон 2010, 401). Основываясь на философии Аристотеля, Фома Аквинский прокладывает пути к Богу через творение. Чувственная реальность оказывается опосредованной между Богом и человеком. Это обусловлено тем, что Бог есть бытие, сотворившее все сущее, и без божественного бытия мир не мог бы существовать. Человек же пребывает в сотворенном мире, который отделен от Бога непреодолимой пропастью из-за чего ему недоступно непосредственное восприятие божественного бытия. Человек оставлен в мире, не имея возможности самостоятельно вознестись к Богу при жизни. Поэтому ему остается верить и следовать пяти предложенным томизмом путям, что может привести разум лишь к малому просвету божественного бытия через сотворенный мир.

Если в средневековых европейских университетах были распространены подобные идеи, то в престолярных общинах схоластическая ученость не могла найти себе место. Характерный пример – бегинки, во многом определившие духовный климат позднего Средневековья.¹ Мистические переживания стали тем, что выходило за пределы тех структур, которые определяли средневекового человека. Женщина-мистик могла возвыситься к Богу и слиться с ним в любовном экстазе, и вместе с тем преодолеть те строгие социальные обязательства, которые накладывало на нее средневековое общество. Эти воззрения распространились и во многих монастырях, в том числе подконтрольных доминиканскому ордену. Тем не менее, они не согласовывались с томизмом и, более того, подрывали его основания, так как отдаленность Бога, иерархия существования, учение о благодати и другие концепции, определяющие томизм, разрушались мистиками, способными воспарить к Богу. Кроме этого в глазах официальных церковных лиц подоб-

¹ О влиянии бегинки на учение Экхарта подробно пишет McGinn 1994.

ные переживания порождали множество ересей, что представляло особую опасность для католического вероучения.²

Для доминиканского ордена экстатические переживания стали проблемой, которую необходимо было решить. К этому обязывала сама деятельность ордена, направленная на борьбу с ересями и укрепление христианской догматики, и в течение многих десятилетий своего существования доминиканцы смогли значительно в этом преуспеть, применяя всю свою схоластическую ученость для решения богословских проблем. Однако, в случае с Экхартом ситуация оказалась иной. Будучи схоластом, занимая магистерскую кафедру в Парижском университете и руководя доминиканским *Studium generate* в Кёльне, Экхарт стал проповедником, тем самым обратившись к самой сути мистического познания. Впредь его учение питали не только философские концепции, но и народная духовность. Кроме этого Экхарт обратился к неоплатоническим источникам, отступив от томизма и его путей к Богу,³ полагая, что «внешний» путь Аристотеля не мог привести к желаемой цели, в то время как платоническая философия в большей степени подходила для решения проблемы мистического познания.

Разум

В учении Экхарта Бог есть разум, поэтому разумен и «прорыв» к нему. Необходимо отметить, что Бог в учении Экхарта понимается неоднозначно. С одной стороны он есть разум, а с другой стороны – бытие. Однако разумность в Боге первична, а его существование вторично. В этом вопросе Экхарт противостоит Фоме Аквинскому, который полагает Бога как бытие, а только затем из его существования выводит мышление. Экхарт же меняет первичность понятий «бытие» и «разум». Для него разумное есть «внутреннее», лежащее в основании и открывающееся непосредственно. Бытие противоположно разуму. Оно положено вовне, вторично и опосредовано. По-

² Подробнее о борьбе католической церкви с бегинками и бегардами см. Хорьков 2003, 36–55; Реутин 2011, 17–20.

³ Некоторыми исследователями проблематизируется связь учения Экхарта с томизмом (см. например: Хорьков 2003, 15–16). Данное исследование опирается на наиболее радикальные и неоднозначные проповеди Экхарта, в которых отчетливо прослеживается критика томизма. На основании этих текстов можно заключить, что Экхарт отступает от учения Фомы Аквинского в вопросе соотношения бытия и разума. Однако другие труды Экхарта не позволяют нам дать окончательный ответ на вопрос о том, насколько далеко Экхарт отошел от томизма. Поэтому данная проблема до сих пор остается нерешенной.

этому непосредственное познание Бога может быть только разумным. Возможность данного познания обусловлена разумной природой человека и Бога. В христианском вероучении человек создан по образу и подобию Бога. И в учении Экхарта человек, подобно Богу, имеет «внутреннее» разумное основание и «внешнее» существование. Если «внешнее» опосредованное существование Бога и человека не может соприкоснуться, то «внутренняя» непосредственная разумность Бога и человека имеет онтологическое тождество.

В проповеди 52 «Блаженны нищие духом, ибо тех есть Царство Небесное» Экхарт говорит о необходимости преодоления «внешнего» существования:

Некий великий учитель сказал, что его прорыв благородней его истечения, – и это верно. Когда я из Бога истек, все вещи сказали: Бог есть, но это не могло меня сделать блаженным, ведь тогда я осознал себя как творение. В прорыве же, когда я стою опустошенным от своей собственной воли, от воли Божьей, всех Его дел, да и от Самого Бога, я выше всяких творений, и я – не Бог и не тварь, а то, чем я был и чем я должен оставаться теперь и всегда. Здесь я переживаю некий подъем, который меня вознесет выше всех ангелов. И в этом подъеме я получаю такое богатство, что мне не достаточно Бога со всем, что Его делает «Богом», вкупе со всеми Его деяниями Божьими, потому что в оном прорыве я обретаю то, что я и Бог – это одно (здесь и далее: пер. М. Ю. Реутина).

В проповеди 52 эманация и прорыв являются противоположными процессами. При этом оба понятия неотъемлемо связаны с бытием. Если прорыв есть преодоление бытия, то эманация есть истечение бытия из троичной природы Божества. Более того, бытие возникает только в связи с сотворением. Это относится не только к бытию творения, но и к божественному бытию.⁴ Защищаясь от обвинений инквизиции, Экхарт отрицал пункт, касающийся «ничтожности творения»: он полагал, что творение не ничтожно в значении совершенства, но считал, что творение не существовало бы без бытия Бога. В неоплатоническом ключе, по его представлению бытие, возникающее в процессе эманации, стоит на порядок ниже разума,

⁴ Представление Экхарта о бытии является одним из наиболее неясных мест в его учении. Это подтверждается обвинением, выдвинутым против Экхарта инквизиторами, которые поставили под сомнение ряд его высказываний, непосредственно связанных с бытием. Причиной этого непонимания является неочевидность двойственности бытия в учении Экхарта. Большинство исследователей вовсе не отмечают этих различий. Однако Б. Мойшиш верно заметил, что по отношению к творению мы можем говорить о двойственности бытия, но не можем делать это по отношению к абсолютному бытию (Mojsisch 2001, 55–57).

пребывающего в себе самом. Человек заключен в существовании мира, в котором он не может познать Бога. Его внимание приковано к образам сущего, которые мешают обратиться к тьме божественного разума. Поэтому в проповеди 52 Экхарт утверждает, что человеку необходимо обрести духовную нищету, отрешившись от всего сущего и даже от самого Бога. Только направив свой разум во внутренние глубины самопознания,⁵ и преодолев сущностного Бога, человек может совершить прорыв к нему.

Единое

В проповеди 29 «Встретив их, Он повелел им не покидать Иерусалим» Экхарт связывает прорыв к Богу с переходом от Многого к Единому:

Этот дух должен превзойти всю численность и прорваться через множественность, и тогда он прорвется через Бога; но как он прорывается через меня, так и я прорываюсь через него. Бог ведет этот дух в пустыню и в единство самого себя, где он есть чистое единство, и только в себе самом у этого духа больше нет причины; но если у него есть какая-либо причина, то и у единства должна быть своя причина.

Из неоплатонических источников Экхарт заимствует и положение о том, что Единое неисчислимо и, вместе с тем, оно есть источник исчисления и всякого числа.⁶ Для него исчисление связано с множественностью и отрицанием единичного, которое истекает из божественного бытия. Каждая сотворенная вещь отделена от другой вещи, так как сотворенным вещам при-

⁵ Особое внимание теме самопознания в проповеди 52 уделял А. Хаас (Haas 1971). Он связывал процесс самопознания в учении Экхарта с богопознанием, а также верно отметил универсальность данного познания. М. Л. Хорьков не соглашался с А. Хаасом, полагая, что богопознание не нуждается в самопознании (Хорьков 2018). Однако с мнением М. Л. Хорькова нельзя согласиться, поскольку богопознание и самопознание являются взаимообусловленными процессами. Это подтверждается тем, что в прорыве к Богу происходит освобождение от «Бога», познанный посредством несовершенного богопознания. После этого человек приходит в основание своей души, где обретает подлинное познание Бога. При этом несовершенное богопознание является частью самопознания. В процессе самопознания душа прорывается сквозь несовершенное богопознание «внешнего» Бога и приходит к подлинному богопознанию через познание глубин души.

⁶ Экхарту не были непосредственно доступны многие оригинальные неоплатонические источники. Должно быть, его учение испытало влияние некоторых неоплатонических идей через труды Макробия, Боэция и Прокла. При этом данные неоплатонические идеи были значительно преобразованы самим Экхартом. Подробнее об этом см. Лосский 2003, 74–79.

суца «отрицательность». То есть каждая вещь своим существованием отрицает иную вещь, иначе каждая вещь была бы тождественна другой вещи. Эта нетождественность порождает множественность, а вместе с тем и численность. Поэтому вещам присуще число. Однако множественность и численность не распространяются на самого Бога. Он превосходит множественное бытие. Богу не присуще отрицание, как каждой отдельной вещи. Бог в учении Экхарта есть отрицание отрицания, то есть Единое.⁷

Более ясно соотношение Единого и Многого Экхарт раскрывает в проповеди 10 «Во дни свои он снискал благоволение Божье и был сочтен праведным»:

Я говорил о некоей силе в душе: в своем первом порыве она не постигает Бога, поскольку Он благ, она не постигает Бога, поскольку Он – Истина, она прорывается вглубь и продолжает искать и постигает Бога в Его единстве и в Его одиночестве, она постигает Бога в Его пустыне и в Его собственном основании. Посему она не удовлетворится ничем и ищет дальше чего-то такого, что было бы Богом в Его Божестве и в достоянии Его собственного естества. Говорят, что нет единства больше того, каким три Лица составляют единого Бога; а после него, говорят, нет большего единства, нежели то, коим едины Бог и душа.

В проповеди 10, также как в проповеди 29, Экхарт указывает на превосходство Единого над Многим. Однако в проповеди 10 Экхарт говорит не только о возвышенности Бога над множественностью сущего, но и о том, что даже в самом Боге единство превосходит множественность. При этом Единое есть божественная пустыня и основание Бога. В то время как Троица наделена бытием и божественными предикатами, которые не распространяются на Единое. Единое превосходит все то, что присуще бытию и множественности. Поэтому на пути к божественному единству необходимо преодолеть истинность и благость, а также другие божественные совершенства. Более того, даже сама Троица должна быть преодолена для того, чтобы человек мог прорваться в «пустыню» Бога и познать его в своем основании. Как и в апофатической традиции, он использует библейский пустынный мотив для указания на сверхсущую и сокрытую природу Бога.⁸ Однако в проповеди 10 образ пустыни указывает не только на отсутствие существования в основании Бога, но и на отсутствие чего бы то ни было, что составляло бы множественность в его основании. Таким образом, чтобы совершить прорыв к Богу, человеку необходимо освободить себя от всего, и даже от самой Троицы, тем самым обретая основание в единстве Бога.

⁷ Подробнее об отрицании отрицания в учении Экхарта см. Реутин 2011, 107–110.

⁸ Подробнее о метафоре пустыни в трудах Экхарта и Псевдо-Дионисия Ареопагита см. McGinn 2001, 143–144.

Царствие Божие

В проповеди «Как душа потеряла себя»⁹ Экхарт также обращается к понятию «прорыв».¹⁰ Центральное место в проповеди занимает представление Экхарта о Царствии Божиим, воплощающем онтологическое тождество глубинной природы Бога и человека. Для Экхарта все то, что можно сказать об основании Бога, можно сказать и об основании человека. При этом Царствие Божие включает в себя понимание глубинной природы Бога как разумной и единой. Однако необходимо отметить, что в представлении Экхарта о Царствии Божиим особенно важным является антропологический аспект. Человек не пребывает ниже Бога, а равен ему в своей глубине. Поэтому он может обрести Царствие Божие, обратившись «внутри» себя. Для этого человеку необходимо пройти через три смерти. Первая смерть является исходом человека из сотворенной сущности. То есть человеку необходимо отрешиться от всех сотворенных вещей и всей деятельности во «внешнем» мире. Более того, человеку необходимо отрешиться даже от самого себя, тем самым преодолев свою сотворенную сущность. После следует вторая смерть, о которой Экхарт говорит так:

Поэтому, утверждает один учитель, прорыв души есть нечто высшее, чем ее первый исход. Так говорит и Христос: никто не приходит к Отцу, как только через Меня! Христос есть прообраз. Оттого пристань души не в Нем, но она должна, как Он Сам говорит, пройти через Него. Этот прорыв есть вторая смерть духа. Она гораздо важнее первой; о ней говорит святой Иоанн; блаженны мертвые, которые в Господе умирают (пер. М. В. Сабашниковой).

Вторая смерть есть преодоление вечного прообраза. Этот прообраз человек находит в глубине своей души после первой смерти. Однако Экхарт отмечает особую важность именно второй смерти, так как с неё начинается преодоление троичности Бога. Для Экхарта вечным прообразом является сын Божий, воплощающий собой божественное самопознание.¹¹ Отмечая,

⁹ В переводах М. В. Сабашниковой проповедь называется «О Царствии Божиим» (Сабашникова 1912). Однако в зарубежных исследованиях данная проповедь упоминается под названием «Как душа потеряла себя» (см. например: McGinn 2001, 144).

¹⁰ Несмотря на то, что проповедь «Как душа потеряла себя» не входит в корпус общепринятых подлинных проповедей Экхарта, Б. МакГинн придерживается мнения, что ее автором является Экхарт (McGinn 2001, 146–147).

¹¹ Д. Капуто отмечал неясность соотношения рождения Сына Божия в душе и прорыва к Божеству (Caputo 1978). По его мнению, оба процесса завершают мистическое познание, тем самым противореча друг другу. Однако в проповеди «Как душа потеряла себя» мы можем найти разрешение данной проблемы, которое за-

как мы видели в проповедях 10 и 29, множественность и раздельность в лицах Троицы, он указывает на необходимость божественной смерти в душе человека. Именно тогда смерть Бога становится началом «прорыва» через множественность к сверхсущностному единству. Но не менее важно и то, что Экхарт говорит также и о третьей смерти, в которой для человека умирает сама рождающая божественная природа являющееся Богом-Отцом. В этом можно обнаружить пересечение с проповедью 52, в которой Экхарт так же говорил о необходимости преодоления источника эманации. Пережив три смерти и после обретения духовной нищеты, человек избавляется от всего сущего, полностью преодолевает Троицу и обретает подлинное основание в глубинах своей души.

Значение понятия «прорыв»

Итак, понятие «прорыв» вводится Экхартом для решения проблемы познания Бога. В рамках томизма установить тесную связь между человеком и Богом было невозможно, поскольку в философии Фомы Аквинского пути к Богу опосредованы чувственной реальностью. В простонародной мистике эта связь устанавливалась через чувственно-эмоциональный опыт, который не был обоснован с богословской и философской точки зрения. Поэтому он мог ввести в заблуждение и представлял опасность для католической церкви. Решением данной проблемы послужило устранение опосредующей чувственности из познания Бога. Отвергнув чувственный опыт, Экхарт обратился к универсализации и интеллектуализации мистического познания. Изначально Экхарт отвергал только чувственную реальность, но затем он пришел к отрицанию самого источника чувственности – Троицы.

Подлинна лишь единая и разумная природа Бога, которая имеет онтологическое тождество с глубинной природой человеческой души. Поэтому подлинное богопознание есть самопознание. Высшей ступенью этого познания является прорыв в пустыню души, где человек обретает единство с основанием Бога. При этом душа полностью преодолевает все сущее и множественное. Она «прорывается» даже через самого Бога, находя его единое и разумное основание в своей сокрытой природе. Тем самым душа полностью отрешается от недостоверной чувственности и обретает основание в универсальном интеллектуальном познании.

ключается в том, что душа преодолевает Сына Божия в прорыве к Божеству. То есть, согласно данной проповеди, душа не может довольствоваться одной ипостасью и рождение Сына Божия является только ступенью на пути к прорыву в основание Бога, но не является завершающим этапом мистического познания.

Посредством понятия «прорыв» Экхарт разрушает традиционные для Средневековья представления о взаимоотношениях между человеком и Богом. Для него человек не пребывает заключенным в сотворенном мире без возможности обрести Царствие Божие при жизни. В прорыве каждый человек может обрести Царствие Божие внутри себя. При этом мистический акт не является внезапно охватываемым состоянием души, так как в прорыве Божество с необходимостью познается человеком. Можно предположить, что для этого человеку даже не нужна Церковь, поскольку Божество возможно найти только в глубинах своей души. Кроме этого можно прийти к выводу, что человек способен самостоятельно в себе самом обрести Царствие Божие без помощи самого Бога. Но, несмотря на возможные еретические положения, Экхарт нашел оригинальное решение проблемы мистического познания и применил его в своей проповеднической деятельности для наставления своих духовных дочерей, столкнувшихся с малоизученным и проблематичным феноменом – мистическим опытом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Жильсон, Э. (2010) *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века*. Пер. с франц. А. Д. Бакулова, общ. ред. и послесл. С. С. Неретиной, примеч. С. С. Неретиной и А. Д. Бакулова. Москва.
- Лосский, В. Н. (2003) «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта». Пер. с франц. Г. В. Вдовиной, *Богословские труды* 38, 147–236.
- Реутин, М. Ю. (2011) *Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья*. Москва.
- Реутин, М. Ю. изд. подгот., Бондаренко Н. А. отв. ред. (2010) *Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди*. Москва.
- Сабашникова, М. В. пер. со средневерхненем. (1912) *Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения*. Москва.
- Хорьков, М. Л. (2003) *Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика*. Москва.
- Хорьков, М. Л. (2018) «Самопознание в эрфуртской версии немецкой проповеди № 52 Майстера Экхарта», *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, XXII, отв. ред. Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург, 1311–1318.

REFERENCES

- Caputo, J. (1978) "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 42 (2), 197–225.
- Haas, A. M. (1971) *Nim din Selbes War: Studien zur lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg, Schweiz.

- McGinn, B. (1981) "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart," *The Journal of Religion* 61, 1–19.
- McGinn, B. (2001) *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York.
- McGinn, B., ed. (1994) *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York.
- Mojsisch, B. (2001) *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*, tr. by Orrin F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia.
- Quint, J., hrsg. und übers. (1971) Meister Eckhart. *Die deutschen Werke. Band II: Predigten (Pr. 25-99)*. Stuttgart, Kohlhammer.

In Russian

- Gilson, E. (2010) *Filosofiya v srednie veka: Ot istokov patristiki do konca XIV veka*. Per. s franc. A. D. Bakulova, obshch. red. i poslesl. S. S. Neretinoj, primech. S. S. Neretinoj i A. D. Bakulova. Moskva.
- Losskij, V. N. (2003) "Otricatel'noe bogoslovie i poznanie Boga v uchenii Mejs-tera Ekkharta". Per. s franc. G. V. Vdovinoj, *Bogoslovskie trudy* 38, 147–236.
- Reutin, M. YU. (2011) *Misticheskoe bogoslovie Majstera Ekkharta: Tradiciya platonovskogo «Parmenida» v epohu pozdnego Srednevekov'ya*. Moskva.
- Reutin, M. YU. izd. podgot., Bondarenko N. A. otv. red. (2010) *Majster Ekkhart. Traktaty. Propovedi*. Moskva.
- Sabashnikova, M. V. per. so sredneverhnenem. (1912) *Mejster Ekkhart. Propovedi i rassuzhdeniya*. Moskva.
- Khor'kov, M. L. (2003) *Majster Ekkhart: vvedenie v filosofiyu velikogo rejnskogo mistika*. Moskva.
- Khor'kov, M. L. (2018) «Samopoznanie v erfurtskoj versii nemeckoj propovedi № 52 Majstera Ekkharta», *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya*, XXII, otv. red. N. N. Kazanskij. Sankt-Peterburg, 1311–1318.