

И.И. Евлампиев

*Санкт-Петербургский государственный университет  
yevlampiev@mail.ru***МАЙСТЕР ЭКХАРТ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Учение Майстера Экхарта можно рассматривать как первый пример философской разработки традиции гностического христианства, которое в истории противостояло церковному христианству. Экхарт описывает отношение Бога и человека таким образом, что человек является высшим метафизическим началом, задающим все возможные смыслы бытия. Эта тенденция стала основой неклассической философии второй половины XIX — начала XX века (Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер); Экхарта можно считать отдаленным предшественником этой философской традиции.

*Ключевые слова:* гностицизм, истинное христианство, человек как метафизическое начало.

*Igor Evlampiev***Meister Eckhart and Non-Classical Philosophy**

Meister Eckhart's doctrine can be regarded as the first example of the development of philosophical traditions of Gnostic Christianity, which opposed to Church Christianity in the history. Eckhart describes the relationship between God and man in such way that man is the highest metaphysical principle defining all possible meanings of being. This trend has become the basis of non-classical philosophy in the second half of XIX — early XX century (Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger); Eckhart can be regarded as a forerunner of this philosophical tradition.

*Keywords:* Gnosticism, true Christianity, man as metaphysical principle.

## 1

Неклассическая философия возникла в середине XIX века и в лице своих наиболее ярких представителей — А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, резко заявила о том, что порывает со всей предшествующей философией и ее «классическими» традициями. Кажется, что действительно невозможно найти никакой прямой связи между идеями неклассических мыслителей и многообразными направлениями предшествующей философии. Это представляется тем более очевидным, если учесть почти всеобщее убеждение в том, что характерной чертой неклассической философии является прямое отрицание христианских оснований европейской культуры. В то же время подавляющее большинство европейских мыслителей вплоть до начала XIX века (включая представителей немецкой классической философии) могут быть названы *религиозными* и *христианскими* мыслителями, поскольку христианская вера представлялась для них непременным условием содержательной философии.

Однако указанное убеждение является следствием прямолинейных стереотипов, которые легко опровергаются в результате достаточно внимательного анализа. На самом деле, самые известные представители неклассической философии, в том числе Шопенгауэр и Ницше, выступали не против христиан-

ства как такового, а против ложной формы христианства, носителем которой была историческая церковь (во всех трех ее конфессиях). При этом они, точно так же как и великие мыслители предшествующих эпох, понимали невозможность существования культуры в целом и философии как важнейшей части культуры без религиозного измерения. Ведь человек только тогда является подлинным творцом культуры, когда он осознает свою потенциальную бесконечность и абсолютность, эти свои скрытые качества он и реализует через культуру; соответственно, философия должна показывать присутствие в человеке этих качеств и объяснять, как их можно раскрыть и сделать действительными в жизни. Но эти качества означают, что человек связан со всем существующим, со всем бытийным в мире, точно так же как и с источником всего существующего, с Абсолютом, Богом. Таким образом, любая здравая философия обязательно должна иметь религиозное измерение. Только если философ исходит из того, что человек есть принципиально конечное существо, он может построить систему, где Бог не является необходимым, а религия полностью исключенной из философского дискурса. Пример этому дают представители философии Просвещения — Гольбах, Гельвеций, Ламетри (последний написал знаковую для всего этого направления книгу «Человек-машина»). Сюда же попадает и почти весь позитивизм (эмпиризм), особенно в его наиболее примитивных современных версиях, к числу которых можно отнести и постмодернизм.

Выдающиеся мыслители неклассической эпохи не только осознали неискоренимые пороки традиционного христианства, но и попытались понять, какая форма религиозности является истинной и необходимой для преодоления развивающегося кризиса европейской культуры. Самое поразительное заключается в том, что, выразив в результате долгих поисков смысл подлинной, плодотворной религиозности, они в конечном счете признали, что эта подлинная религиозность вовсе не является их изобретением, что они просто восстанавливают ту великую религиозную истину, которая была рождена христианством, но была утрачена в истории из-за господства ложных форм этой религии.

И Шопенгауэр, и Ницше — эти самые известные критики исторического христианства — в конце своего творчества задумались над вопросом о том, к какой традиции принадлежат их уже вполне определившиеся философские воззрения, и недвусмысленно признали, что они принадлежат к *христианской традиции* — но только очищенной от ложных наслоений и искажений и выражающей подлинное, оригинальное учение Иисуса Христа, не совпадающее с его церковной версией. Особенно парадоксально это возвращение к истокам христианства выглядит в случае Ницше, поскольку соответствующие признания мы находим в, казалось бы, самом «антихристианском» произведении немецкого философа. Но в том-то и дело, что «Антихрист» Ницше написан не столько для того, чтобы произнести «проклятие» традиционному христианству, сколько для того, чтобы правильно понять *истинное христианство* — которое, как утверждает Ницше, значимо в наши дни точно так же, как две тысячи лет тому назад. Вот как эту задачу Ницше формулирует в черновых набросках к трактату: «Наш девятнадцатый век обрел, наконец, предпосылку для уразумения того, что на протяжении девятнадцати веков понималось, по сути, превратно, — христианства... / Люди были несказанно далеки от этой приветливой и добросо-

вестной нейтральности — проникнутости симпатией и дисциплиной духа, — во все церковные эпохи люди позорнейшим образом были слепо эгоистичны, назойливы, наглы — и всегда под личиной покорнейшего почтения»<sup>287</sup>.

В самом трактате главным становится описание самого важного пункта подлинного учения Иисуса Христа, отвергнутого церковью, — непосредственного переживания своего нерасторжимого единства с Богом. При этом Бог, в понимании Ницше, — это не «внешнее» трансцендентное бытие, а некая загадочная внутренняя глубина в человеке. Именно эта практика выявления в себе абсолютной основы, абсолютной жизни, и является главным и единственным постулатом учения Иисуса Христа, именно эта практика и только она и есть истинное христианство. По отношению к ней все представления о грехе, об искуплении и спасении оказываются ложью и искажением, точно так же как и вся концепция церкви как «спасающей» инстанции, обеспечивающей «связь» между мифическим Богом и немощным человеком. «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — это и есть “благовестие”. Блаженство не обещается, оно не связывается с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем... <...> Не “раскаяние”, не “молитва о прощении” суть пути к Богу: *одна евангельская практика* ведет к Богу, она и есть “Бог”! — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях “грех”, “прощение греха”, “вера”, “спасение через веру”, — все иудейское учение церкви отрицалось “благовестием”»<sup>288</sup>.

Ницше не только противопоставляет «практику» Иисуса и «христианскую веру» церкви, но признает первую значимой всегда — значимой и для понимания его собственной философии. «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть приметку христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какую *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена»<sup>289</sup>. И аналогичная мысль в черновых набросках к трактату: «Наша эпоха является в известном смысле зрелой <...> Поэтому возможен христианский настрой вне абсурдных догматов»<sup>290</sup>.

Точно такое же различие ложного и истинного христианства характерно и для позднего Шопенгауэра, об этом он пишет на последних страницах своего главного труда, как бы подводя итог развитию своей системы и помещая ее в единую для всего человечества традицию истинной *мистической* религиозности, основанную на принципе тождества Бога и отдельной человеческой личности. «Пунктиром» обозначая вехи развития этой истинной религиозности в европейской культуре, Шопенгауэр называет Плотина, гностиков, Иоанна Скота Эриугену, Якоба Бёме, Ангела Силезиуса и даже Шеллинга, которого он в начале своего труда (отделенного по времени написания четвертью

<sup>287</sup> Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. // Ницше Ф. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 13. М., 2006. С. 147.

<sup>288</sup> Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 658–659.

<sup>289</sup> Там же. С. 663.

<sup>290</sup> Ницше Ф. Черновики и наброски 1887–1889 гг. С. 152.

века) причислял к «философским шарлатанам». Но наибольшее внимание Шопенгауэр в этом контексте обращает на Майстера Экхарта, которого уважительно называет «отцом немецкой мистики»: «Теизм, рассчитанный на восприятие массы, помещает источник существования вне нас, как объект; мистика же, а также суфизм, постепенно вводит его на различных ступенях посвящения вновь в нас, как субъект, и адепт с удивлением и радостью узнает в конце концов, что этот источник — он сам. Этот общий для всех мистиков процесс мы находим у Майстера Экхарта, отца немецкой мистики, выраженным не только в форме предписания для совершенного аскета — “не искать Бога вне самого себя” <...>, — но и в наивном рассказе о том, как духовная дочь Экхарта, ощутив это преображение, бросилась к нему с радостным возгласом: “Господин, разделите мою радость, я стала Богом!”»<sup>291</sup>

Точка зрения, сформулированная (с совсем небольшими разночтениями) Шопенгауэром и Ницше, вполне согласуется с той работой, которая была проделана беспристрастными («внеконфессиональными») историками раннего христианства в конце XIX и в XX веке: на деле, в истории существовало не одно, а два христианства, или две версии христианства — церковное, догматическое и гностическое, мистическое, причем именно второе, признаваемое церковью ересью и преследуемое в истории, является как раз *истинным, восходящим к подлинному, но забытому и искаженному учению Иисуса Христа*. Это учение выражено в двух памятниках раннего христианства — в Евангелии от Фомы (найденное только в 1945 г., оно, видимо, является самым древним дошедшим до нас текстом, сохранившим подлинные слова Иисуса) и в Евангелии от Иоанна, хотя последнее было существенно отредактировано (т. е. искажено) в церковной традиции. Остальные признаваемые церковью «аутентичными» и «древними» тексты на деле были либо написаны не ранее середины II века (синоптические Евангелия, Деяния апостолов), либо искажены до неузнаваемости (Послания ап. Павла)<sup>292</sup>.

Методично уничтожаемое церковью в сфере религиозной практики, где оно выступало под самыми разными еретическими обличьями (маркиониты, павликиане, богомилы, катары, альбигойцы и т. п.), истинное христианство продолжало жить и развиваться в форме мистических философских систем. Самыми ранними его проявлениями стали системы Эриугены и Иоахима Флорского, однако его по-настоящему последовательное и ясное философское оформление было осуществлено Мейстером Экхартом и Николаем Кузанским.

## 2

Труды Экхарта не являются столь строгими и последовательными в философском отношении, как труды некоторых его продолжателей в линии гно-

<sup>291</sup> Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление*. Т. II. М., 1993. С. 599.

<sup>292</sup> Впервые эту мысль, еще до возникновения строго научного подхода к анализу раннехристианских памятников, выразил И.Г. Фихте (он, конечно, не знал Евангелия от Фомы): «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство Евангелия Иоанна и христианство апостола Павла, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно Лука» (Фихте И.Г. *Основные черты современной эпохи* / Фихте И.Г. *Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение*. Минск, 2000. С. 102).

стической мистики (Николай Кузанский, Бёме, Лейбниц, Фихте), но он выражает ключевые идеи всей этой традиции в самой резкой форме, что сделало их постоянным объектом внимания всех, кто искал смысла неискаженного христианства.

Исходным принципом религиозной концепции Экхарта является возможность для человека прийти в непосредственное единство-тождество с Богом, причем он не раз прямо подчеркивает, что это единство носит *сущностный* характер, т. е. отвергает то половинчатое и противоречивое решение этой проблемы, которое стало основой византийского исихазма. «Кто праведен, тот подлинно имеет Бога с собою. Кто же подлинно имеет Бога, тот имеет Его во всех местах, на улице и среди прочих людей с тем же успехом, как в церкви или пустыни иль в келье. Ведь если кто Им и только Им обладает, то такому человеку не может ничто помешать. <...> он обладает только Богом и помышляет только о Боге, и все вещи для него становятся сплошным Богом. Такой человек носит Бога во всех своих деяниях и на всех местах, и все поступки этого человека совершает исключительно Бог. Ведь кто поступок предопределяет, тому и принадлежит поступок, — подлинней и действительней, чем тому, кто поступок совершает. Итак, если мы имеем перед глазами одного и только одного Бога, то, поистине, Он должен совершать наши поступки; во всех же Его поступках никто не в силах Ему помешать, никакая толпа и никакое место»<sup>293</sup>.

Экхарт нарочито противопоставляет обладание «мыслимым» Богом и Богом по сущности, предвосхищая на много столетий известную «критику отвлеченных начал» в философии Шопенгауэра и Вл. Соловьева: «Человеку не следует ни обладать, ни позволять себе удовлетворяться мыслимым Богом, ведь когда мысль иссякнет, тогда исчезнет и Бог. Обладать надлежит сущностным Богом, Который высоко вознесен над помыслами людей и всей твари»<sup>294</sup>.

Точно так же он противопоставляет обладание Богом в смысле его познания — которое все-таки есть внешнее и вторичное «объединение» с Богом как познаваемым — и в смысле сущностного отождествления с ним. Говоря о сути высшего блаженства, доступного человеку, Экхарт говорит, что некоторым оно представляется как состояние, «когда дух сознает, что он постигает Бога», однако на самом деле это неверно; «блаженство сокрыто все же не в этом; ибо первое, в чем блаженство сокрыто, это то, что душа в чистоте взирает на Бога. Здесь берет она всю свою суть и свою жизнь и творит все, что она есть, из основания Бога и не ведает о знании, о любви и ни о чем вообще. Она обретает покой только и единственно в сущности Бога; она не сознает, что здесь сущность и Бог. Но если бы она знала и понимала, что она Бога видит, созерцает и любит, то это, в соответствии с естественным порядком вещей, было бы удалением, а [затем] возвращением в исходное»<sup>295</sup>.

Путь человека к соединению-слиянию с Богом Экхарт описывает так, что на первый взгляд это выглядит очень похожим на практику исихазма, но если присмотреться к этому описанию внимательней, то нетрудно увидеть существенное различие, связанное с той принципиальной разницей, что для

<sup>293</sup> *Майстер Экхарт. Об отрешенности. М. — СПб, 2001. С. 17–18.*

<sup>294</sup> *Там же. С. 19.*

<sup>295</sup> *Там же. С. 207.*

исихастов Бог присутствует в мире только своими энергиями, которые не «сливаются» с тварными вещами, у Экхарта же присутствие Бога в мире непосредственно по сущности означает, что он слит с каждой вещью. Такое пантеистическое воззрение Экхарт основывает на положении, что *Бог есть бытие*, т. е. *бытие* каждой тварной вещи само по себе, без дополнительных доказательств свидетельствует о присутствии Бога в мире и в каждой вещи (точнее, мира и каждой вещи — в Боге): «...бытие всех вещей исходит непосредственно от первой причины и всеобщей причины всех вещей. <...> от бытия самого по себе и через него и в нем есть все, само же оно — не от чего-то другого. <...> бытие всех вещей, поскольку оно есть бытие, имеет свою меру в вечности, ни в коем случае не во времени»<sup>296</sup>.

Для исихастов восприятие божественных энергий возможно только на пути отстранения от мира всех его дел и забот, на пути монашеского замыкания в себе. Экхарт описывает путь к Богу похожим образом, однако в его учении конечная точка совершенствования, «обожения» человека оказывается противоположной: после обретения, «стяжания» Бога человек должен вернуться в мир, и в каждой вещи для него теперь будет явлен только Бог. Здесь принципиально то, что после *отрешения* от себя и всех своих мирских дел человек обретает *сущностного*, а не *мыслимого* Бога и Бог предстанет ему через каждую вещь: «Кто Богом так, в сущности, обладает, тот воспринимает Бога Божественно, и для того Он сияет во всем, ибо все вещи отдают для него Богом, и из всех вещей ему является Бог»<sup>297</sup>. Причем Экхарт явно противопоставляет два разных пути обретения Бога: один связан с «бегством» от мира, с «уединением» (в духе исихастских практик), а второй — с трансформацией своего восприятия вещей, без того чтобы полностью отстраняться от них; только второй путь он считает истинным: «Люди научиться сему посредством бегства не могут, — когда они бегут от вещей и уединяются внешне; они должны учиться внутреннему уединению, где бы и при ком бы они ни были. Им надо научиться прорываться сквозь вещи и в этом обретать своего Бога и уметь запечатлеть Его крепко, существенным образом»<sup>298</sup>.

В полном соответствии с логикой гностического христианства Экхарт из своего исходного положения о возможности для человека прийти в единство-слияние с Богом выводит отрицание ключевого постулата церковного христианства о грехопадении и неискоренимой греховности людей. Конечно, Экхарт не отрицает наличия греха в человеке, но он признает грех легко преодолимым и, по существу, не требующим такой радикальной процедуры «искупления», как голгофская жертва Христа. Он утверждает, что для человека, который хочет взойти к Богу (по описанному выше пути), «высшая ступень, на которую можно подняться, заключается вот в чем: быть без греха благодаря Божественному раскаянию»<sup>299</sup>. Более того, он доходит до того, что признает *всю совокупность возможных для человека грехов* не имеющей никакого существенного значения для указанного человека: «Истинное и лучшее покаяние, с помощью которого стремительно поднимаются к горнему, состоит в том, чтобы

<sup>296</sup> Там же. С. 55–56.

<sup>297</sup> Там же. С. 19.

<sup>298</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>299</sup> Там же. С. 30.

человек начисто и совершенно отрекался от всего, что не является Богом и Божественным в нем самом и во всяком творении <...>. Чем сего больше, тем истинней покаяние и тем больше оно изгонит грехов и даже само наказание. Да, в скором времени ты сумел бы в праведном отвращении стремительно и мощно отойти от всех прегрешений и устремиться к Богу с такой силой, что, сотвори ты хоть все грехи, что со времен Адама были соделаны и впредь будут свершаться, — это вкупе с наказанием тебе полностью простится и, если бы ты умер сейчас, то был бы возведен пред лице Божье»<sup>300</sup>.

Несовместимость этого положения с догматическим учением не вызывает никакого сомнения, не случайно соответствующий тезис обратил на себя особое внимание инквизиторов, расследовавших степень еретичности взглядов немецкого философа, и он вошел в 28 главных положений, инкриминированных Экхарту в обвинительной булле папы Иоанна XXII (под номером 15)<sup>301</sup>.

На основе отрицания существенности греха совершенно естественно трансформируется представление о божественном совершенстве человека, о вхождении в Царствие Небесное: если в догматическом христианстве такое совершенство и такое вхождение возможно только после смерти, с помощью радикального преобразования земного бытия человека волей Бога, то в гностицистическом христианстве Экхарта эта возможность присутствует в каждом моменте земной жизни и может быть реализована силами самой личности, открывающей в себе Бога. «Тот человек, что ради Бога от всех вещей сумел бы отречься, подает ли их Бог или не подает, обладал бы подлинным Царством Небесным»<sup>302</sup>.

Описывая в трактате «О человеке высокого рода» ступени совершенства внутреннего, или «небесного», человека в каждом из нас, Экхарт так характеризует последнюю из этих ступеней: «Шестая ступень, это когда человек развит и перевоплощен вечностью Бога и достиг вполне совершенного забвения преходящей и временной жизни и поднят и преображен в Божественный образ, стал Божьим сыном. Дальше и выше нет ступеней; и там — вечный покой и блаженство, ведь завершение сокровенного человека и нового человека есть вечная жизнь»<sup>303</sup>. Получается, что в каждый момент земного времени человек может непосредственно «выйти» в вечность и в божественное бытие, где получит абсолютное совершенство.

В этом контексте становится понятным странный, на первый взгляд, тезис о том, что все поступки подлинно верующего человека совершает Бог, причем Экхарт доводит это утверждение до естественного следствия, что и для человека, как для Бога, в этом состоянии нет ничего невозможного, т. е. он в состоянии стать *всемогущим* существом. «Но что ты сильно и всей волей желаешь, то ты имеешь, и ни Бог, ни все твари не могут того у тебя отобрать, если воля [твоя] не иная, как воля целиком и истинно Божественная и направленная на настоящее. Итак, не “Я хотел бы в скором времени”, ведь это лишь в будущем состоится, но “Я хочу, чтобы так было сейчас же”. Послушай! Будь

---

<sup>300</sup> Там же. С. 32.

<sup>301</sup> Там же. С. 316.

<sup>302</sup> Там же. С. 50.

<sup>303</sup> Там же. С. 204.

что-то отдаленным за тысячу миль, и возжелай я это иметь, этим я верней обладаю, нежели тем, что имею на коленях своих, но иметь не хочу»<sup>304</sup>.

Здесь снова стоит вернуться к тезису об опосредованной связи религиозного учения Экхарта с неклассической философией: принцип сущностного тождества Бога и человека ведет его не только к представлению о полном «исчезновении» личности в Боге, что, конечно, очень далеко от антропологической тенденции философии второй половины XIX — начала XX века, но и к приданию личности, в ее земной жизни, таких качеств Бога, как всемогущество, абсолютное творчество, способность выйти за пределы пространства и времени. Здесь можно увидеть отдаленное предвосхищение центрального концепта философии Ницше — представления о рождении в истории сверхчеловека из современного несовершенного человека.

Тенденция к полному «уравниванию» Бога и человека и даже к полаганию человека в метафизическом смысле более «высокой» инстанцией, чем Бог, — это самая загадочная и в то же время самая важная тенденция философии Экхарта, о которой стоит сказать особо, поскольку в ней он наиболее решительно отошел от стереотипов церковного христианства и схоластического богословия и наиболее явно предвосхитил искания новейшей европейской философии. В теоретических трактатах Экхарта, которые мы рассматривали до сих пор, эта тема выражена не очень явно, хотя все-таки может быть найдена и здесь — например, в странном утверждении, что человек совершает «насилие и несправедливость» над Богом, когда оказывается внутренне неготовым к тому, чтобы принять в себе его дары и деяния<sup>305</sup>. Значительно более ясно и недвусмысленно она проявляется в проповедях, которые Экхарт обращал к своей пастве.

### 3

Рассмотрение проповедей Экхарта заставляет упомянуть методологическую проблему, очень важную для современных исследований его творчества. Согласно общепринятой точке зрения, проповеди были импровизациями Мастера и записывались по памяти его слушателями, что делает их не совсем «авторскими» произведениями. Именно поэтому у Экхарта была возможность отказаться от авторства тех тезисов из проповедей, которые были предъявлены ему инквизиторами в качестве еретических. В связи с этим очень многие из тех, кто занимается анализом религиозно-философских воззрений Экхарта, склонны считать выраженные в проповедях идеи второстепенными по отношению к тем, которые он излагает в своих латинских и немецких трактатах.

Как нам кажется, такая позиция является совершенно необоснованной, она уводит нас от понимания сути взглядов великого немецкого мыслителя и от правильной оценки влияния его наследия на философию последующих эпох (вплоть до Шопенгауэра, Ницше и Хайдеггера). Те, кто придерживаются такой позиции, имеют совершенно определенную цель — умалить «еретичность» взглядов Экхарта и показать, что его религиозно-философское учение вполне согласуется с догматическим учением церкви.

---

<sup>304</sup> Там же. С. 23.

<sup>305</sup> Там же. С. 43.



Эта позиция является гораздо менее оправданной, чем позиция инквизиторов XIV века. Последние точно определили *главное* в творчестве Экхарта и совершенно правильно констатировали невозможность совместить это главное с учением католической церкви. Современные исследователи ради доказательства тезиса о церковной «благонадежности» мыслителя поступают наоборот: они *искажают* идеи Экхарта, выдвигая на первый план явно вторичные идеи его трактатов. Вот, например, как описывает отношение взглядов Экхарта к мистической практике современных ему еретических течений бегардов и бегинок М.Ю. Реутин: «Проповедуя перед мирянами, бегинками и монахинями, Экхарт стремился воцерковить их религиозный опыт пантеистического толка. Он пытался описать этот опыт посредством корректных церковных формулировок и явить его в заново воссозданном (переименованном) виде своей аудитории, стоящей одной ногой в ереси»<sup>306</sup>. Признавая, далее, что в своих проповедях Экхарт до самого конца следует логике антропоцентризма в понимании Бога, М.Ю. Реутин и здесь «нейтрализует» это признание с помощью заключения, что соответствующие выводы Мастер мыслил «в качестве одного из возможных допущений (!) о Боге»<sup>307</sup>.

В качестве важнейшего слагаемого философии Экхарта М.Ю. Реутин полагает метод «аналогической символизации», благодаря которому все высказывания мыслителя о совпадении и подобии Бога и твари оказываются исключительно суждениями формальной аналогии, но не реального сущностного единства. Благодаря выдвиганию этого принципа на первый план оказывается возможным, кроме того, говорить о близости представлений Экхарта о связи Бога с миром и человеком к представлениям Г. Паламы и всего византийского исихазма; «анalogии» Экхарта оказываются по своей роли полностью подобными «энергиям» исихастов. Как уже говорилось, на деле исихазм является очевидным паллиативом, противоречивой и непоследовательной попыткой обновить и сделать более живым церковное вероучение, которое в эпоху позднего средневековья и на Западе и на Востоке пришло в явный упадок и уже не удовлетворяло религиозным потребностям людей. Указанное сближение идей Экхарта с исихазмом ведет к тому, что его религиозно-философское учение также превращается в половинчатую и неудачную попытку обновить традиционную «схоластическую» веру с помощью полуетеретических идей. Характерно, что аргументы для такого сближения берутся как раз из наиболее близких к традиционной схоластике латинских трактатов Экхарта.

Нужно с сожалением констатировать, что в современных подходах к исследованию взглядов Экхарта и других великих христианских мыслителей (например, Николая Кузанского), по-прежнему присутствует идеологическая «заданность», являющаяся результатом господства в историческом сознании прямолинейных стереотипов, созданных еще первыми церковными «борцами с ересями». Согласно этим стереотипам в истории была одна-единственная «бог вдохновенная» религия, которая неуклонно боролась с злостными еретическими уклонами и, победив их, становилась еще благодатней и плодо-

<sup>306</sup> Реутин М.Ю. *Мистическое богословие Майстера Экхарта. М., 2011. С. 21.*

<sup>307</sup> Там же. С. 23.

творней. В реальности все было гораздо сложнее и даже трагичнее. Начиная со II века, укреплявшая свое влияние христианская церковь пошла на существенную «модификацию» учения Иисуса Христа — осуществила его синтез с иудаизмом ради внедрения в вероучение идеи неискоренимой греховности человека, отделяющей его от Бога, и идеи закона, которому должен быть подчинен каждый верующий. Все это было сделано для того, чтобы в условиях «массовой евангелизации» добиться укрепления церкви в качестве властной организации, подобной государству и способной вести за собой миллионные массы народа<sup>308</sup>.

Дальше в истории существовало два христианства, причем истинное, восходящее к учению Христа, сохранялось только в формах различных еретических (гностических) движений и учений. До XIII–XIV веков церкви удавалось подавлять его проявления (хотя размах движений катаров и альбигойцев показывает, что он продолжал жить в самых широких слоях христиан), но в эту эпоху кризис церкви достиг такой степени, что она оказалась не в состоянии полностью контролировать ситуацию, и это привело в конце концов к тому, что на некоторое время подлинное христианское учение стало господствующим мировоззрением, определявшим поведение и жизнь европейского человечества, и оно на два столетия резко изменило европейскую культуру. Именно в этом разгадка феномена Возрождения — эпохи, возрождавшей не языческую античность, а истинное, первоначальное христианство<sup>309</sup>.

Мейстер Экхарт занимает уникальное место в этом процессе раскрытия истинного христианства, он первым попытался дать ему ясное философское выражение с использованием понятий, выработанных и в античной, и в раннехристианской философии (прежде всего в учении Дионисия Ареопагита). Попытаться сделать из Экхарта верного наследника средневековой схоластики означает поступить с его наследием ничуть не лучше, чем преследовавшие его инквизиторы. Самое главное в его творчестве — это именно совершенно неканоническое учение о тождестве Бога и человека, возрождающее подлинное учение Иисуса Христа и противостоящее догматическому учению церкви. Конечно, Экхарт не мог в своих трактатах, обращенных к университетским богословам, воспитанным на идеях Фомы Аквинского, выражать самые главные свои идеи, здесь он вынужден был «подстраиваться» под общий стиль и делать вид, что он строго придерживается догматического учения. Зато в проповедях, обращенных к «неученой» пастве, к тому же симпатизировавшей пред-

---

<sup>308</sup> В русской философской традиции о печальных последствиях такого искажения христианской веры, приведшего, в конце концов, к полному «краху» христианства и деградации всей европейской культуры, писалось не раз; впервые эта тема звучит в сочинениях А.И. Герцена (видимо, под влиянием Фихте), затем в религиозных концепциях Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого. Яркий пример критики церковной традиции с этой точки зрения дает работа Владимира Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891); в конце XX века эта тема стала важнейшей для В.В. Библихина (см. главу «Подрыв христианства» в его книге «Новый ренессанс»).

<sup>309</sup> Именно так объясняет эпоху Возрождения В.В. Библихин в книге «Новый ренессанс» (подробнее об этом см.: Евлампиев И.И. Философия Владимира Библихина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2013. Том 2. № 1. С. 7–15).

ставителям еретических течений, он высказывался гораздо более искренне и формулировал самые заветные свои идеи. Поэтому никакой «полифонии», придуманной В. Лосским, в творчестве немецкого мистика нет, а есть естественная антиномия между вынужденным следованием схоластической традиции и свободным творчеством, опирающимся на глубокое понимание ложности церковной веры и необходимости восстановить великое учение основателя христианства.

На наш взгляд, Экхарт сознательно шел на противопоставление своих подлинных религиозных взглядов, выраженных в проповедях, учению церкви; его собственное учение — это талантливое развитие гностической традиции, несущей в себе все основные истины, провозглашенные Христом. В проповедях Экхарта без труда обнаруживаются *все* ключевые положения гностического христианства, образующие стройную систему, в центре которой находится принцип тождества Бога и человека. Многократно разъясняя этот принцип, Экхарт специально подчеркивает невозможность интерпретировать его через понятие подобия и аналогии; он как будто специально «дезавуирует» ту форму интерпретации этого принципа, которую развивает в своих «схоластических» трактатах.

Рассматривая в трактате «Книга божественного утешения», как огонь сжигает деревяшку, Экхарт подчеркивает, что в этом процессе огонь пытается всю деревяшку преобразить в себя, устранить из нее грубость, холод, тяжесть и водянистость, и он не успокаивается до тех пор, пока деревяшка не превратиться полностью в огонь. Эта метафора описывает отношение человека к Богу, в котором точно так же подобие есть лишь внешнее, а тождество — внутреннее и главное: «...скрытая сила природы втайне ненавидит подобие, так как оно несет в себе различие и раздвоение, и ищет в нем цельность, которую в нем и лишь ради нее самой любит <...>. Вот почему я сказал, что душа в тождестве ненавидит подобие и любит его не само по себе, и не из-за него самого; но любит она его ради Единого, скрытого в нем, которое есть истинный “Отец” <...>»<sup>310</sup>. Еще более откровенно об этом говорится в проповедях Экхарта: «...Бог не нуждается вовсе в образе и не имеет его в Себе. Бог действует в душе без всякого средства, образа и подобия. Он действует в основе, куда не достигал никогда ни один образ, кроме Него Самого, кроме Его собственной сущности»<sup>311</sup>. При этом оказывается, что к абсолютному слиянию с Богом (по сущности) ведет познание, понятое особым образом, *без подобия и образа* (это снимает противоречие с приведенным ранее утверждением Экхарта о том, что *обычное* познание не дает внутреннего соединения с Богом; для познания в рассматриваемом теперь смысле вполне подходит название «гнозис»): «Ты должен познавать Его без помощи образа, без посредства, без уподобления. “Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — я!” Это именно я и разумел. Бог должен стать “я”, а “я” — Богом, так всецело одним, чтоб этот Он и это “я” стали Одно и так пребыли — как чистое бытие, — чтоб и творить в вечности единое дело!»<sup>312</sup>

<sup>310</sup> Майстер Экхарт. *Об отрешенности*. С. 184.

<sup>311</sup> Мейстер Экхарт. *Духовные проповеди и рассуждения*. М., 1991. С. 14.

<sup>312</sup> Там же. С. 148–149.

Одной из главных идей Экхарта, имеющей безусловно гностическое происхождение, является представление о присутствии в душе человека «крепости», или «искорки», в которой она (а значит и человек в целом) находится в неразрывной связи с самой глубокой сущностью Бога. Согласно центральной мифологеме гностицизма Бог-Отец (высшее божественное начало мира, не совпадающее с Богом-Отцом догматического христианства) не сам творит мир, а порождает «второго» Бога, Демиурга, который и осуществляет акт творения. Но если Бог-Отец является благим и совершенным Богом, то Демиург в силу непредсказуемой «случайности», вмешавшейся в акт его порождения, оказывается богом зла, поэтому он творит злой мир, полный злых существ (архонтов), созданных, чтобы помочь ему. Человек оказывается последним в цепи этих подручных Демиурга, однако в момент его творения Бог-Отец еще раз выходит из своей полноты (плеромы) и раз и навсегда спасает человека, вложив в него частицу собственной сущности. В результате человек оказывается глубоко антиномичным существом, сочетающим в себе абсолютное зло и абсолютное добро, но одновременно самым «высоким» и могущественным существом в мире, поскольку только он несет в себе сущность Бога-Отца. Обманутый Демиургом, который доказывает, что именно он является высшим Богом, творцом этого мира, человек не знает о существовании подлинного источника всего существующего, Бога-Отца, точно так же как он не знает о своем потенциальном могуществе и о том, что на деле он бесконечно выше Демиурга. Тем не менее, Бог-Отец посылает пророков, которые постепенно помогают человеку познать себя и свое тождество с Богом-Отцом; это знание (гнозис) резко отличается от обычного знания, оно носит мистический характер, поскольку относится к непостижимому в понятиях нашего мира высшему Богу. Важнейшим из таких пророков является Иисус Христос, который в гностическом христианстве предстает великим Учителем, раскрывающим истину о божественном совершенстве человека, а вовсе не исповителем человеческих грехов.

Экхарт выражает эту систему идей в строгой философской форме, поэтому многие мифологически значимые детали у него исчезают или становятся малозначительными, но нетрудно убедиться, что все важнейшие идеи этого мировоззрения присутствуют в его учении в оригинальном преломлении. И самый главный, конечно, — присутствие «искорки» в душе, которая связывает человека не с «низшим» Богом, творцом мира, а с Божеством, самотождественной, недействующей, таинственной и непостижимой бездной божественной сущности. Бог-Творец в концепции Экхарта — это традиционный христианский Бог-Троица, поэтому душа человека, обладая указанной «искоркой», оказывается выше всех лиц Троицы и ищет себя в бездне Божества. В проповеди «О единстве вещей» Экхарт призывает человека найти в себе эту «искорку» с помощью отрешения от всего сотворенного. «Поскольку ты так поступишь, постольку достигнешь ты единства и блаженства в той искре души, которой никогда не коснулись ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми Тремя Лицами, куда каждое пребывает в Своем существе. Да! Я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодородная, рожда-

лась в нем. / И вот, что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом. / Ибо глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой»<sup>313</sup>.

Экхарт существенно преобразует описанную выше мифологему гностицизма, придавая ей еще большее антропоцентрическое звучание. У него душа человека, открывшего в себе «искорку», т. е. ставшего *подлинно* верующим, оказывается той сферой, в которой сначала *рождается*, потом *творит мир* «второй» Бог — христианский Бог-Троица. Эта мысль присутствует уже в приведенной выше цитате. В своих проповедях Экхарт многократно повторяет этот тезис *о рождении и действии Бога в душе человека*. Человек оказывается в единстве с высшим Богом-Божеством и именно поэтому выше Бога-Троицы, как бы ответственным за рождение этого второго Бога. «Когда я пребывал еще в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. Я ничего не хотел, ничего не домогался, ибо я был тогда бытие без цели — и я был познающий себя самого в божественной правде. Тогда хотел я себя самого и ничего другого: чего я хотел, тем был я, а чем я был, того я хотел! И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей. / Когда же я отрешился от этой моей свободной воли и получил мое сотворенное существо, тогда стал у меня и Бог; ибо до того, как появились твари, и Бог не был Богом: Он был то, что был!»<sup>314</sup>

Если душа однозначно первична по отношению к творящему Богу-Троице, то ее отношения с высшим Богом-Божеством описываются и как абсолютное тождество и как диалектическая обусловленность. Последнее имеет место, когда Божество (и душа) рассматривается в его «осуществлении», приводящем к рождению Бога-Троицы и тварного мира: «*Все через Него было*, говорит <...> святой Иоанн. Под этим понимать надо душу, ибо душа есть *все*. Она все, так как она — подобие Бога. Как таковое она также — Царство Божие. И как Бог есть в Себе Сущий без начала, так в царстве души Он есть Сущий без конца. Потому Бог в душе, говорит один учитель, что все Его богобытие покоится на ней. Это есть высшее состояние, когда Бог — в душе, выше того, чем когда душа — в Боге: что она — в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна от того, что Бог в ней. Верьте: Бог — Сам блажен в душе!»<sup>315</sup>

Но взятый в его чистой сущности (в «прообразе») и вне какого-либо действия Бог-Божество оказывается тождественным душе: «Ибо Бог со всем Своим Блаженством и в полноте Своего Божества пребывает в этом прообразе. Но это сокрыто от души. <...> Это сокровище Царства Божия, его сокрыли время, и многообразие, и собственные деяния души — словом, ее сотворенность. Но по мере того, как душа, грядя вперед, растает со всем этим многообразием, открывается в ней Царство Божие. <...> И тут наслаждается она всеми вещами и правит ими как Бог! Здесь душа не принимает больше ничего ни от Бога, ни от творений. Ибо она есть сама то, что содержит, и берет все лишь из своего соб-

<sup>313</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>314</sup> Там же. С. 129.

<sup>315</sup> Там же. С. 160–161.

ственного. Здесь Душа и Бог — одно. Здесь наконец нашла она, что Царство Божие она сама!»<sup>316</sup>

В этих и во множестве других аналогичных фрагментах Экхарт выражает самоощущение человека, совершившего раскрытие в себе своей глубинной, нетварной сущности и обнаруживающего, что в слиянии с самой глубокой сущностью Бога (Единого), он по-прежнему *сохраняет себя*. Это оказывается самым интересным и важным в учении Экхарта: Бог здесь полностью «антропологизируется» в том смысле, что никакого Бога (в любом возможном смысле) невозможно ни представить, ни описывать вне человека, человек — это абсолютное поле для полагания любых возможных смыслов. Метафорически выражаясь, можно сказать, что понятие «Бог» оказывается здесь частным по отношению к понятию «человек», хотя, конечно, сами эти понятия нужно брать не в конечном, логическом смысле, а в смысле бесконечных интуиций, дающих само бытие без разделения на субъект и объект («без помощи образа», как говорит сам Экхарт). Понятая таким образом, философия немецкого мистика оказывается предвосхищением самых радикальных тенденций неклассической философии, вплоть до феноменологии Э. Гуссерля и «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, в которой самое общее (онтологическое) описание бытия возможно только через феноменологическое описание человека в его основных «экзистенциалах».

Можно было бы указать еще много мотивов в проповедях Экхарта, которые явно свидетельствуют о его принадлежности к линии гностического (подлинного) христианства. Полный анализ этих мотивов потребовал бы капитального исследования. В заключение обратим внимание только на два момента, которые кажутся достаточно второстепенными, но важны как демонстрация того, что Экхарт *сознательно* противопоставлял свое *истинное христианское учение* традиционному (церковному) христианству, которое он, видимо, считал искажением того Откровения, которое принес Иисус Христос.

В проповеди «Об отрешенности», которая излагает одну из самых важных тем Экхарта, он утверждает, что отрешенность есть высшая добродетель, и человек, который выберет путь этой добродетели, настолько сконцентрируется в себе, что ничто в мире не сможет взволновать его и отвлечь от себя самого и своего единства с Богом. «Человек, который вполне отрешен, настолько восхищен в вечность, что ничто преходящее не может уже заставить его почувствовать плотского волнения; тогда он мертв для земли, потому что ничто земное ничего не говорит ему»<sup>317</sup>. Но дальше он задумывается над вопросом, который ведет его к явному противостоянию с догматической традицией: «Далее кто-нибудь мог бы спросить: “Обладал ли Иисус Христос также неподвижной отрешенностью, когда говорил: “Моя душа скорбит смертельно?” А Мария, когда Она стояла у креста? И ведь много говорят о Ее жалобе. Как же это все совместимо с неподвижной отрешенностью?»<sup>318</sup> Можно подивиться смелости Экхарта, который не сглаживает остроту противоречия между своей позицией и одним из центральных положений догматического учения (такого рода «сглаживание» он весьма умело осуществляет во многих своих тракта-

---

<sup>316</sup> Там же. С. 173–174.

<sup>317</sup> Там же. С. 57.

<sup>318</sup> Там же. С. 60.

тах), а наоборот, до предела обостряет это противоречие. Ведь речь идет о том, что под вопрос ставится значение страданий Христа на Голгофе! И Экхарт вполне логично отвечает на поставленный вопрос: страдание Христа на Голгофе — это то самое «внешнее», которое не имеет значения для жизни истинного, внутреннего человека! «Знай: внешний человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний человек остается свободным и неподвижным. / Так же во Христе был внешний и внутренний человек, и в Богородице, и все, что они выражали по отношению ко внешним вещам, делали они от лица внешнего человека, а внутренний человек пребывал в то время в неподвижной отрешенности»<sup>319</sup>.

Здесь недвусмысленно выражена известная концепция, которая носит название докетизма и является характернейшим качеством гностической христологии, согласно которой факт Голгофы не имеет никакого существенного значения для реализации подлинного предназначения Иисуса Христа — быть учителем людей, раскрывать им Путь к их совершенству. Наиболее явно эта концепция была выражена в известном апокрифе «Деяния Иоанна», где Христос буквально «раздваивается»: его «призрак» присутствует на кресте без каких-либо страданий, а сущность («внутренний человек» в тексте Экхарта) продолжает излагать свое учение Иоанну. Докетическая тенденция, как известно, присутствует и в каноническом Евангелии от Иоанна (самом гностическом Евангелии, по мнению многих исследователей). Нужно напомнить, что цитаты из этого Евангелия чаще всего встречаются в проповедях и трактатах Экхарта.

Отметим также, что одновременно с утверждением о «малой значимости» Голгофы для Бога в его отрешенности прямо говорится, что в сравнении с описываемым Мастером мистическим, *внутренним* путем к подлинной вере, *внешний* путь молитв и дел не является сколько-нибудь значимым. «Да, я утверждаю: все молитвы и все добрые дела, которые человек совершает во времени, трогают так мало Божью отрешенность, как будто бы ничего подобного не совершалось, и Бог оттого нисколько не благосклоннее к человеку, чем если бы тот не совершал ни молитвы, ни доброго дела. Я скажу более того: когда Сын в Божестве захотел стать человеком, и стал, и терпел мучение, это так же мало коснулось неподвижной отрешенности Бога, как если бы Он никогда и не был человеком»<sup>320</sup>.

Второй момент — это явно проявляющийся в проповедях Экхарта *гностический эзотеризм*, убеждение в существенном превосходстве немногих подлинно верующих (мистически верующих) над массой «стандартно» верующих, презрительно называемых Мастером «скотами». Рассматривая в той же проповеди «Об отрешенности» различие внутреннего и внешнего человека и констатируя, что большая часть людей живет своим внешним, Экхарт утверждает: «Знай, что человек, который любит Бога, употребляет не более душевных сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается ко внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им применять свои силы по-скотски, как делают это

---

<sup>319</sup> Там же. С. 62.

<sup>320</sup> Там же. С. 58.

многие люди, живущие ради плотской похоти, подобно неразумным скотам; эти люди на самом деле более достойны названия скотов, нежели людей»<sup>321</sup>.

Точно так же он аттестует людей в проповеди «О неведении». Рассуждая о том, что человек призван дойти до высшего знания, которое совпадает с «божественным неведением», т. е. еще раз противопоставляя обычное знание и знание высшее, божественное, мистическое (которое вполне может быть названо «гнозисом», поскольку его суть в том, чтобы познать свое тождество Богу), Экхарт снова признает тех, кто стоит вне такого мистического знания «скотами»: «Для познания создал Бог человека; так говорил пророк: “Господи, соделай их знающими!” Там, где неведение, там отрицание и пустота. Человек поистине скот, обезьяна, безумец, пока он коснеет в невежестве! / Здесь нужно подняться к высшему виду знания, и это неведение не должно происходить от невежества, но от познания должно прийти к неведению. / Там станем мы вещами божественным неведением, там будет облагорожено и украшено наше неведение сверхъестественным знанием!»<sup>322</sup>

Всего сказанного, как кажется, достаточно для утверждения, что правильное понимание учения великого немецкого мыслителя можно достичь только на пути признания его *сознательной* «еретичности», точнее его сознательного противостояния догматическому учению церкви как *ложного* в своей основе, искажающего подлинное христианское Откровение, которое в силу парадоксальных и трагических перипетий истории жило под личиной «гностической ереси».

---

<sup>321</sup> Там же. С. 61.

<sup>322</sup> Там же. С. 75.