

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Реутин М.Ю.

**Формирование языка немецкой мистики
(шесть сюжетов)**

Москва 2018

Аннотация. В препринте показано, что формирование языка немецкой мистики происходит, прежде всего, в ходе его сложного и противоречивого позиционирования по отношению к языку схоластики и официальному языку западной Церкви — латыни.

Реутин М.Ю. ведущий научный сотрудник лаборатории историко-литературных исследований Школы актуальных гуманитарных исследований ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2017 год

Содержание

Введение.....	4
1. Высокомерие смирения. Апология народного языка у Мехтхильды Магдебургской и Маргариты Поретанской.....	6
2. Латынь — средневерхненемецкий: проблемы перевода	10
3. Формирование богословской лексики и синтаксиса в немецкоязычных трактатах и проповедях И. Экхарта.....	14
4. Расщепленное сказуемое: И. Экхарт — Гр. Палама	21
5. Дейксис: от обратной перспективы к перспективе прямой	26
6. Метафора в мистике и ее разновидности	30
Заключение.....	37
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	38

Введение

В данной работе ключевым вопрос о способности средневерхненемецкого языка (XIII—XIV вв.) адекватно выражать своими средствами изощренные богословские умозрения, прежде фиксировавшиеся с помощью схоластической латыни. Парадоксальным образом именно полная неготовность немецкого языка для этих целей (в частности, наличие в нем, как и в любом архаическом языке, предметных и вещественных существительных при почти полном отсутствии абстрактных и собирательных) на самом деле является идеальным условием для выполнения поставленных перед ним задач. Новые богословские концепции неоплатоновского толка, развивавшиеся доминиканцами Кёльнской школы 1-половины —середины XIV в., с большим трудом поддавались формулированию средствами латинской терминологии («терминологизированной» латыни), созданной схоластами-аристотеликами Парижского университета. Для новых целей требовался новый язык: лишенный философской памяти, не способный ввиду этого к сопротивлению и пригодный для свободных манипуляций с ним. Таким языком был средневерхненемецкий язык. Будучи включен в «мистический проект», он развился в произведениях Рейнских мастеров: И. Экхарта, Г. Сузо и И. Таулера до уровня литературного языка (1 фаза).

Вопиющее несоответствие новых, эманационных концепций немецкой мистики традиционной латинской терминологии креационного толка выразилось в полной мере при переводе кёльнскими инквизиторами отрывков из проповедей и трактатов И. Экхарта. Изложение экхартовских выкладок с помощью фомистской терминологии привело к грубейшим ошибкам в их толковании, к искажению экхартовской доктрины (вообще говоря, освященной именем Дионисия Ареопагита), к ее итоговому осуждению в булле Иоанна XXII «*In agro dominico*» 27 марта 1329 г.

Противопоставляя себя латинскому языку, народный, прежде всего, средневерхненемецкий язык, тем не менее, развивался по моделям, содержащимся как раз в латинском языке. В процессе тотального перевода латинской терминологии создавались немецко-язычные термины: абстрактные имена (выстроенные на основе вещественных и предметных существительных) со значениями, глубоко отличными от значений латинских прототипов. Говоря о важности перевода с латыни на немецкий при формировании языка немецкой мистики, нельзя забывать и о другом переводе высказывания — из аподиктической (научной, доказательной) манеры изложения, включающей в себя историю получения знания, в ассерторическую (научно-популярную, бездоказательную) манеру изложения ранее полученного знания. В первом случае мы имеем дело с растянутым во времени

диалектическим рассуждением; во втором случае перед нами парадокс, в который спрессовано такое рассуждение. Поскольку первый способ изложения реализуется, в случае Экхарта, преимущественно в его схоластическом «Трехчастном труде», а второй способ — в его трактатах и проповедях для простого народа, то мы, опять-таки, выходим на проблему перевода с латыни на немецкий.

Некоторые процессы в становлении языка немецкой мистики протекали также помимо его позиционирования относительно латыни и его взаимодействия с ней. Так расщепление сказуемого (двигаться — осуществлять движение), субстантивация прилагательных и глаголов стали внешним (риторическим) проявлением глобальных сдвигов в области онтологии при переходе от библейской, креационной, к неоплатоновской, эманационной, модели ее построения. В немецкой мистике возникли и начали развиваться лексические средства дейксиса: слова, выполняющие указательную функцию и размещающие говорящего в центре высказывания, что неразрывно связано с открытием индивида во 2-й половине XII в. и имеет аналогом прямую перспективу в живописи. Тексты немецкой мистики отразили историю становления метафоры и, по крайней мере, три ее разновидности: классическую метафору, метафору, включающую в себя деконструкцию образа, и прото-метафору.

Язык немецкой мистики первой половины XIV в. складывался под воздействием целого ряда факторов и причин, среди которых следует выделить его сложное взаимодействие с латинским языком западной, прежде всего, парижской схоластики (§§ 1—3), а также потребность удовлетворять новым запросам и выражать новые смыслы, рожденные культурой позднего Средневековья (§§ 4—6).

1. Высокомерие смирения. Апология народного языка у Мехтхильды Магдебургской и Маргариты Поретанской

Народный, в частности немецкий, язык оценивался латинистами XIII—XIV вв. как язык «дикий» (*agrestis lingua*) и «невозделанный» (*lingua inculta*). В качестве такового он вызывал неизменное раздражение клира. Петр Галленский, переведший на латынь «Струящийся свет Божества» Мехтхильды Магдебургской (1208/1210 — ок. 1290), замечает в предисловии к своему переводу, что «оная книга написана на варварском языке» [1:437]¹, имея в виду средненижненемецкий диалект ее оригинала. (Это, впрочем, не помешало ему стать пламенным апологетом бегинки из Магдебурга).

Не удивительно, что под влиянием столь критического взгляда сложилась самая низкая самооценка авторов немецкоязычных богословских и мистических текстов, адресованных, главным образом, представителям бюргерства и монашества, вполне образованным, чтобы читать по-немецки, но недостаточно образованным, чтобы читать на латыни.

Теперь мало мне немецкого, латыни я не знаю; что здесь доброго есть, не моя то честь, ибо как ни зла собака, а коли поманит ее хозяин белой булочкой, то она живо прибежит [2:82] / [3: 44].

Как, однако, такая самооценка могла совмещаться с содержанием самих немецкоязычных текстов? Ведь это содержание вовсе не сводилось к популяризации и упрощению теологических построений, предварительно изложенных на латыни, но *de facto* обнаруживало собой новое самосознание эмансипирующихся слоев городского населения, сформулированное в специальном модусе, на языке богословских концепций. Средневековые авторы в полной мере отдавали себе отчет в новизне («возвышенности») того, чему учили. И такая новизна была, по их мнению, не по зубам «учителям из Парижа», будь их столько, сколько имеется «листьев, которые когда-либо выросли, да трав, которые когда-либо вырастут» [4: 33]... Итак, подобно евангельским псам (Мф. 15: 27), авторы-харизматики го-

¹ «...barbara lingua conscriptum librum istum...».

товы пробавляться крохами латинской учености, при этом «учителя из Парижа» им не чета!

Распутать этот парадокс нам поможет важный фрагмент из опуса магдебургской визионерки:

Я там видела неслыханное, как говорят мои духовники, ибо я книжному не обучена... В смиренной простоте, и в скорбной нищете, и в пригнетенном уничижении явил мне Бог чудеса [2: 148] / [3: 69].

Казалось бы, в данном отрывке речь идет опять же о необразованности автора «Струящегося света Божества»: «я книжному не обучена». Но то обстоятельство, что именно в этой «простоте», «нищете», в этом «уничижении» Бог «явил» (*hat erzoget*) «чудеса Свои», позволяет увидеть авторскую необразованность в существенно новой перспективе — на фоне идеи и общей мистической интуиции *docta ignorantia*². Столь неожиданный поворот дает Мехтхильде возможность приступить к реабилитации неучености, а заодно с ней и народного языка. Необходимо лишь последовательно раскрыть потенциал, заложенный в счастливо найденной конструктивной идее.

И магдебургская бегинка успешно раскрывает его с опорой на стих «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12: 9).

Я (Бог. — *М.Р.*) по естеству так много раз совершал, когда особую благодать подавал, что Я нижайшее, наименьшее, потаеннейшее место искал; высочайшие горы земные не могут приять откровения Моей благодати, ибо поток Духа Моего Святого течет по естеству долу [2: 138] / [3: 65—66].

На основе этой идеи строятся многочисленные парадоксы с их контрпозиционными схемами, соотносящие вышнее с нижним: «Чем глубже колодец, тем он одновременно и выше. Высота и глубина суть одно» [4: 293—294] / [5: 36]³. При новой постановке вопроса Бог скорее откроется именно в немецком, грубом и низменном, языке как наиболее подходящем для себя медиуме: «Поэтому он (Служитель. — *М.Р.*) записал созерцания и сделал то на немецком (*ze tútsche*), ибо так они были сообщены ему Богом» [6: 197] / [7: 153].

Оправдание и утверждение народного языка зачастую обращается в целенаправленную критику школьного богословия, как перверсированной формы знания. Это богословие, по мнению Мехтхильды Магдебургской, служит тщеславию; оно лишено внутренней правды и связи с Богом:

² Ср. § 23 «Книги XXIV философов»: «Бог — это тот, кто постигается разумом лишь посредством неведения». Кн. XXIV 193 («*Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur*»; [8: 31]).

³ Полный фрагмент: «И он должен «возвыситься», однако не так, что сие уничижение — одно, а возвышение — другое. Нет, высочайшая вершина возвышения находится в глубокой бездне смирения. Ведь чем глубже дно и чем оно ниже, тем возвышение и высота больше. И чем глубже колодец, тем он одновременно и выше; высота и глубина суть одно. Потому, чем больше сумеешь себя умалить, тем станешь возвышенней. Посему сказал наш Господь: «Кто хочет быть наибольшим, тот между вами наименьшим да станет». Ср. Мк. 9: 35.

Сие весьма против тех людей, что здесь, будучи духовными, так внешне украшаются столь святой повадкой и столь низким поклоном и обвешиваются перед обществом красивыми словами, что поистине можно счесть, будто внутри у них Святого Духа поток, который все то износит. Нет, это таковое, увы, великое лихое искушение, которое человек от самохотения на себя принимает, что-де без труда имеет он слово благо, а не ощущает в сердце своем изволения Духа Святого [2: 342] / [3: 144].

Такие инвективы против «несовершенных духовных людей» — которые «кажутся наружно... мудрыми, а внутренно, увы, все глупцы», которые «сокровенность Божию ругают» и «сладость Божию извращают» [2: 336] / [3: 142—143], произнося «многие ненужные речи» [2: 138] / [3: 66], — эти инвективы основываются на убеждении, что мудрое перед людьми есть глупое перед Богом (ср. 1 Кор. 1: 27—28), и подкрепляются рядом примеров, где фигурируют простецы-апостолы, Моисей и отрок Даниил [2: 346] / [3: 145].

Свою окончательную легитимацию немецкий язык получает в мистическом единении: именно на народном языке Бог «тайно шепчет возлюбленной Своей», «лаская ее всей мощию на ложе любви». В отличие от «чистых простецов», *literati* — те, «кто мудр от поучения и естественных чувств», — не могут «подпасть под власть нагой любви» [2: 346] / [3: 58]. Как видим, концепция божественного инспирирования стала для бегинки из Магдебурга той точкой опоры, которая позволила ей полностью перевернуть, переосмыслить всю проблематику, связанную с народным языком неучености, а также достичь полной реабилитации этого языка, когда: «неученые уста ученые языки Духом Моим Святым поучают» [2: 138] / [3: 66]⁴.

Уместно спросить, как латинскими схоластами был принят вызов, брошенный автором «Струящегося света Божества»? Сведения об этом содержатся в упомянутом выше прологе к латинскому переводу. Согласившись с тем, что в произведении магдебургской бегинки «содержатся некие удивительные и неслыханные тайны», что они «были открыты слабому полу» и изложены, на первый взгляд, соблазнительными и возмутительными словами [1: 436—437]⁵, Петр Галленский поддерживает изложенную выше концепцию инспирированной «низменной речи» (*sermo humilis*), однако требует, в качестве обязательного дополнения, правоверного толкования произведения Мехтхильды:

Должно же быть прочитано сие сочинение благоговейно и понято благочестиво, как принято поступать с прочими священными писаниями, здраво и правильно. И тогда читатель в нем не найдет никакого соблазна и преткновения, само же оно не будет в себе содержать никакой лжи суеверия [1: 436]⁶.

Несколько ниже сам Петр приводит пример «правильного» толкования, когда утверждает, что «предметом» (*materia*) произведения визионерки из Магдебурга «является

⁴ «...der ungelerte munt die gelerte zungen von minem heligen geiste leret».

⁵ «...librum istum, in quo mira quaedam et inaudita continentur mysteria», «sexui fragili sua revelans mysteria», «scandalum... vel offendiculum».

⁶ «Legenda est autem hæc scriptura pie, et religiose intelligenda, et secundum morem aliarum sanctarum scripturarum, sane et fideliter; sicut nullum in ea lector scandalum habebit vel offendiculum, ipsaque scriptura nullam calumniam perfidiæ sustinebit».

Христос и Церковь» [1: 436]. Тем самым он высказался в пользу на тот момент уже устаревшего (предложенного Оригеном), но и более спокойного аллегорического толкования Песни Песней царя Соломона. Оно, напомним, было преодолено в 1-й половине XII в. Бернардом Клервоским и Уильямом из Сен-Тьерри, увидевшими в Песне иносказательное изображение интимных отношений Господа и души. Этот нуптиальный сюжет (скрипт) лег в основу поведенческого сценария, воспроизводимого южно-немецкими доминиканками XIV в.⁷ Конечно, Мехтхильда стояла у крайней черты церковной ортодоксии (и еще неясно, с какой стороны этой черты). Латинизация ее произведения преследовала в качестве цели воцерковление последнего, тотальное переопределение его — сколь вдохновенных, столь же небезупречных (с точки зрения ортодоксии) — образов, мотивов, концепций посредством воспитанного схоластикой латинского языка. Латинский перевод «Струящегося света Божества» имплицитно содержал в себе как его высокую оценку, так и меру предосторожности. Опус, в его латинизированном виде, был отнят у *illiterati*, которые могли истолковать его в еретическом ключе. Перевод сводит на нет всякую мыслительную и языковую инновацию и привязывает ее к наработанным экзегетическим образцам (инновация => конвенция). «Материал», провокативное содержание и претензия на неученую харизму, лишается своей взрывной силы... Так латинскими схоластами был дан ответ на вызов, брошенный им магдебургской бегинкой.

О «материале» (*matere*) речь также идет в другом мистическом сочинении на народном языке, «Зерцале простых душ» младшей современницы Мехтхильды, французской бегинки Маргариты Поретанской (1250/1260—1310). В последней (139) главе она пишет:

Сие божественное знание и сей покой загородили мне путь в мою страну, закрывая от меня материал, из которого я должна была бы черпать смирение, дабы познать мой [материал] [9:402]⁸.

В этом отрывке сформулировано уже известное нам по произведению Мехтхильды противопоставление богословского (схоластического) и метабогословского (мистического) знания. В латинском переводе оппозиция между «прибежищем» (*absconsio*) и «родиной» (*patria*) обостряется еще больше [9: 403]. «Мой материал» (*matere... la mienne*) оттесняет профессиональное знание в область внешнего, чуждого, мешающего подлинному знанию: «Поэтому я утратила из-за того, что у меня было, то, что моим никогда не было, [но] что я имела»⁹. Предмет мистического знания так всегда и описывается: он «мой» в том смысле, что я его переживаю, хотя и «не мой» в том смысле, что его содержание объ-

⁷ См.: [10].

⁸ «Et se savoir divin et ce repos m'enpeschoient la voie de mon pays, en me couvrant la matere, la ou je devoie prendre humilité, pour la mienne cognoistre».

⁹ «Et pource ay je perdu en ce, ce que mien estoit, qui oncques ne fut mien, que j'avoie».

ективно, независимо от моей субъективности, не формируется ею. Он — «то, что моим никогда не было, [но] что я имела» и что «я утратила из-за того, что у меня было», из-за профессионального знания. Таковы «великие вещи и новые вещи» (*je di grans choses et nouvelles choses*), возвещаемые Маргаритой Порете [9: 244]. Они даны ей Любовью, возвещены Верой, перед ними должны отступить и смириться науки, основанные на Разуме ([9: 8]¹⁰. Как и в случае с Мехтхильдой, связанная с латинской схоластикой традиция уступает место новаторству, осуществляемому, по представлениям харизматиков, лишь в народном — в немецком или французском — языке.

Но почему, собственно говоря, новаторство может осуществляться только на народном языке? Потому что отсутствие схоластической выучки и сбалансированной терминологии, внутренняя связанность слова с пластическим образом, а не с отвлеченным понятием (отсюда низкий уровень рефлексии, абстрактности, точности), грамматическая вариативность и неупорядоченность, вообще, незрелость и неразвитость в лексическом и синтаксическом смысле, коротко говоря, то, что в глазах латинистов делало народный язык маргинальным явлением, — все эти неимения и недостатки обеспечивают превосходное качество языкового материала, его готовность к постановке и решению в нем и посредством него новых задач. Ибо язык можно упорядочить в соответствии с обновленным целеполаганием. Отсутствие в нем устоявшихся терминологий сводит на нет его сопротивляемость нововведениям. В «Струящемся свет Божества», «Зерцале простых душ» (прибавим «Откровения» Ядвиги (Хадвейх) Антверпенской) язык на всех уровнях обнаруживает себя *in statu nascendi*. Творчество великих бегинок XIII в. начинается именно с создания первоэлементов поэтического языка, а не с использования готовых лексических связок, как то *de facto* имело место в латыни.

2. Латынь — средневерхненемецкий: проблемы перевода

Воспитанная схоластикой латынь нередко определяется как авторитарный, догматизирующий язык. Он не толерантен к отклонениям, определяет собой перспективу, известный взгляд на вещи, подсказывает ограниченный круг тем, вопросов и ответов¹¹. Такая латынь уже сама по себе является методом интерпретации. Ибо вопрос интерпретации есть не что иное, как вопрос принятия того или другого предустановленного метаязыка (языка описания), способного к само-актуализации по мере привлечения фактов и интер-

¹⁰«Humiliez dont voz sciences
Qui sont de Raison fondees,
Et mettez toutes vos fiances
En celles qui sont donnees
D'Amour, par Foy enluminees...».

¹¹ [11: 32—51].

грирующегося в предсказуемые конфигурации выводов. Понятно, что для новых содержаний, какие несет в себе немецкая мистика, он совершенно непригоден. Продемонстрируем это на нескольких примерах.

Как известно, глава рейнской мистической школы доминиканец И. Экхарт подвергся в конце жизни инквизиционному преследованию. В 1325—1326 гг. ему были предъявлены в общей сложности 3 списка цитат из его сочинений, из которых до нас дошли два¹². Бóльшая часть цитат позаимствована из немецкоязычных произведений мистика: его «Книжицы божественного утешения» и проповедей (1—16^b), и приводится на латыни. Этот-то перевод важнейших опусов немецкой мистики на схоластическую латынь дает нам ценнейший материал для наблюдений над тем, как соотносятся две семиотические системы, реализуемые в разных языках. Первая из них — молодая, стремительно развивающаяся (благодаря творчеству И. Экхарта, Г. Сузо, И. Таулера), впрочем, далеко незавершенная и открытая для инноваций. Вторая — старая, уже пережившая свой расцвет (в творчестве Фомы, Бонавентуры), достигшая баланса всех составляющих ее элементов и конвенционального использования лексики (терминов).

Перед нами фрагмент немецкой проповеди № 6 Экхарта, переведенный на латыни:

«Pater... generat me filium suum et eundem filium... sine omni distinctione» [12: 216].	«Отец ... рождает меня [как] Своего сына и [как] Того же Самого Сына... безо всякого различия» [13: 236].	«Der vater... gebirt mich sinen sun und den selben sun... âne allen underscheit» [14: 1: 109—110].
---	---	--

Как и все переводы обоих списков, этот перевод — достаточно точный (высокое качество переводов неоднократно отмечалось специалистами). Обращает на себя внимание использование Двойного винительного (Acc. duplex) при глаголе «рождать» (*generat, gebirt*), присутствующего в оригинале, и в переводе, но передаваемого на русском лишь посредством союза «как». В чем же проблема? Дело в том, что в пределах латинской схоластики за глаголом «генеро» закреплено значение, связанное исключительно с рождением второй Ипостаси, Сына от Отца (ср.: Сумма богословия I, вопр. 27, ст. 2). В рамках же немецкой мистики глаголу «*gebern*» усвоено значение формального исхождения (соответственно, уподобления). Если в первом случае («генеро») речь идет о сущностном тождестве сущностно тождественного (Бог-Отец и Бог-Сын), то во втором случае («*gebern*») — о несущностном тождестве сущностно нетождественного (Бог-Отец и сын-праведный человек). Ведь изображение человека на стене и сам человек несущностно тождественны (цвет, размер, силуэт), но сущностно (по своему существу = субстрату) они нетожде-

¹² Рукопись: Soest, Stadtarchiv und wissenschaftliche Stadtbibliothek, Cod. 33.

ственны. Вот так же следует понимать и о Божьем сыне-праведнике (картинке Бога), «долженствующем родиться из Бога» (*müez ûz gote geborn werden*; см. ниже).

В следующем отрывке, извлеченном кёльнскими инквизиторами из главы 1 «Книжицы божественного утешения», нашла свое дальнейшее развитие тема, поставленная в предшествующем фрагменте:

«... oportet eas propria imagine denudari et in deum per imaginem transformari et in deo et ex deo generari, quod solus deus ibi sit pater... Et omnis illius ego filius sum, quod me secundum se et in se format et generat» [12: 201].	«... им (силам души. — <i>М.Р.</i>) следует от своего образа обнажиться и в Бога преобразиться и в Боге и из Бога родиться, чтобы только Бог там был Отцом... Ибо Я — всего того сын, что меня сообразно с собой и в себе образует и порождает» [13: 226]	«... sô müezen sie ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden, daz got aleine vater sî... Wan alles des bin ich sun, daz mich nâch im und in sich gliche bildet und gebirt» [15: 11].
--	--	--

Здесь рассмотренный нами выше глагол «генеро» выступает в паре со своими синонимами «transformo» и «formo». Глаголы даны в инфинитиве пассива («transformari», «generari») и в спрягаемых формах («format», «generat»), что полностью соответствует немецкому оригиналу («überbildet werden», «geboren werden»; «bildet», «gebirt»).

Поскольку значение глагола «генеро» описано нами ранее, перейдем к глаголу «formo». Ко времени расцвета творчества И. Экхарта, его значение было установлено опять-таки в «Сумме богословия» Фомы Аквинского (I, вопр. 90—100). Вместе со своим производным «formatio», синонимом «creare» (творить) и его производным «creatio» (творение) он изображает создание праотцов, Адама и Евы. Если за «creare» («creatio») закреплено изведение из ничто, то за «formare» («formatio») — последующее за изведением формирование, изготовление и лепка первого человека из наличной материи. При этом Бог-Творец полностью соответствует (особенно во втором случае) одной из четырех причин Аристотеля, а именно содетельной.

Совершенно иначе у И. Экхарта. Уже первый взгляд на ряд однокоренных образований — *informare, conformare, transformare, etc.; inbilden, entbilden, überbilden, etc.* — наводит на мысль, что мы имеем дело с интуицией феномена информации, попыткой понять, описать этот феномен. Ср. К. Флаш: «“Informatio”». Это слово, естественно, следует освободить от всех ассоциаций, которыми оно обросло в эпоху прессы и радио, телевидения и информатики. Оно означает сообщение формы, являющейся внутренним основанием бытия и подлинным содержанием метафизического созерцания. *Informatio* есть формосообщение или, другими словами, содержательное определение действительности. *Informatio* — это процесс вживления, внутреннего (субстанциального, а не просто акциден-

тального) осуществления некоторого принципа»¹³. Сказанное К. Флашем о старшем современнике и друге И. Экхарта Дитрихе Фрайбергском в полной мере приложимо к самому Экхарту. В контексте творчества последнего глаголы «geben» (рождать) и «bilden» (образовывать), «überbilden» (преобразовывать) являются синонимами — и именно потому, что выражают не что иное, как формосообщение. (Этого, повторим, не сказать о Фоме, у которого «genere» относится к порождению Бога-Сына, а «formo» к созданию праотцов.)

Итак, И. Экхарт перетолковал то, что унаследовал от Фомы, в том числе учение о содетельной причине, в смысле причины формальной. Укрепление же значимости формальной причины, ее гипертрофия за счет трех прочих — содетельной, материальной и целевой — причин Аристотеля, а также перекройка всей онтологии на основе тотального символизма (ознаменования формы в материи) есть самая суть, квинтэссенция средневекового неоплатонизма, который с легкой руки Э. фон Иванки принято называть «христианским неоплатонизмом»¹⁴. Молодое вино этого неоплатонизма следовало заливать в новые мехи народного языка, не нормированного и лишенного всякой философской традиции, а не в старые мехи латыни, воспитанной аристотелевской парижской схоластикой. Не то, чтобы неоплатоновские опусы не создавались на латыни. Нет, и в немалом количестве! Переводы Платона и Прокла Уильяма де Мёрбеке, «Книга XXIV философов», «Книга о причинах», анонимный перевод «Путеводителя растерянных» Моше бен Маймона, комментарий на прокловские «Первоосновы теологии» Бертольда Моосбургского и т.д. — на всем этом основывалось платонизирующее богословие доминиканского «Stadium generale» в Кёльне, возглавляемого в 1322—1327 гг. Экхартом и сознательно противопоставляемого парижскому университету с его аристотелевской схоластикой¹⁵. Но использование «кёльнцами» латыни «парижан» вело к исключительным напряжениям внутри их текстов. Попробуй изложи диалектику символа с его «способами инобытия»¹⁶ на языке «Сентенций» Петра Ломбардского! Так и получались экхартовские монстры, вроде «праведности не рожденной, однако рождающей» (non genita,... sed generans), имеющие отношение к чему угодно, но только не к рождению в собственном, и даже сильно переносном, смысле этого слова. В мощных концептуальных схемах Дитриха, Экхарта, Бертольда происходил сильнейший семантический сдвиг традиционных терминов (те же «generare», «formare»). Что касается немецкого языка, то он не оказывал никакого сопротивления

¹³ [16: 207].

¹⁴ См.: [17].

¹⁵ См.: [18].

¹⁶ *Eckhart. Sermo 50. P. 513*: «Нельзя было бы утверждать, что я вижу человека либо [какой-то] цвет, если бы образ (species) цвета или даже сам цвет, но в ином бытии (sub alio esse), или скорей то же бытие, но иным способом (sub alio modo) не присутствовало в глазу». [19: 430, 1—4]. [20: 154].

концептуальным нововведениям. Более того, они-то и стали внутренним стимулом, ферментом его становления. Его ранняя литературная форма рождалась в главном жанре немецкой мистики, в устной проповеди доминиканцев, при попытках выразить самые изощренные интуиции неоплатоновского толка в его «детской», совершенно недостаточной для этого лексике (с ее конкретными существительными) и примитивном синтаксисе. Здесь было бы уместно вспомнить опыты Хильдегарды Бингенской (1098—1179) по созданию нового, не обремененного исторической памятью сверхъязыка для адекватной передачи откровений, получаемых ею во время экстазов. Зафиксированный в алфавите «Неведомые письмена» и глоссарии «Язык незнаемый», экспериментальный язык Рупертсбергской аббатисы включил в себя 920 вокабул (переведенных на латынь и немецкий) и использовался ею в некоторых песнопениях¹⁷.

Что же касается немецкой лексики экхартских опусов, то она была уподоблена В.Н. Топоровым мембране: «В подобных случаях лучше говорить об особой “отзывчивости”» немецких слов, «как чувствительнейшая мембрана, лишенная всего, опустошенная от реального “положительного” смысла, они — если следовать ходу мыслей Экхарта — становятся тем “ничто” (“ничем”), которое открыто всему и все улавливает»¹⁸. Статья Топорова подытожила собой многолетнюю дискуссию немецких медиевистов о соотношении опыта и языка у средневековых харизматиков. В ходе этой дискуссии отправной тезис о соответствии опыта и языка (1-я половина XIX в.: К.В. Шмидт)¹⁹ был замещен антитезисом о взаимной враждебности того и другого (1-я половина XX в., влияние Шелера: Л. Вайсгербер, Й. Квинт, А. Демпф, Г. Куниш)²⁰; затем тезис и антитезис слились в синтез: реакция опыта на язык (У. Никс, А. Хаас)²¹. Такое отношение к языку свободно от рутины и автоматизмов; оно возможно «при умении встать вне языка, взглянуть от него отстраненно и понять его пределы и возможности»²².

3. Формирование богословской лексики и синтаксиса в немецкоязычных трактатах и проповедях И. Экхарта

Будучи альтернативой латыни при оформлении новых, главным образом, неоплатоновских богословских концепций, немецкий язык нуждался в коренном обновлении как своей лексики, так и своего синтаксиса. Ведь его лексика (как, вероятно, у всякого архаического языка) была предельно предметной, а синтаксис не приспособлен для описания

¹⁷ [21: 237—238].

¹⁸ [22: 155—156].

¹⁹ См.: [23].

²⁰ См.: [24]; [25]; [26]; [27].

²¹ См.: [28]; [29].

²² [22: 157].

сложных и многообразных логических отношений. Противостоя латыни на уровне деклараций (в том же «Струящемся свете» Мехтхильды), немецкий язык был, однако, готов воспользоваться ее лексическим и синтаксическим строем. Обращение к латыни в области лексики не сводилось к калькированию, но состояло в использовании ее словообразовательных моделей, иначе говоря, в переводе в более широком смысле слова... Кратко остановимся на взаимодействии латыни и немецкого в творчестве И. Экхарта, писавшего и проповедовавшего на том и другом языке, а также на его словотворчестве, развивавшемся в контексте этого взаимодействия двух языков.

Среди неологизмов И. Экхарта исследователями обычно выделяются слова трех видов: 1) корневые новообразования («heimlicheit» — таинственность, «iht» — нечто, «isticheit» — сущность и пр.)²³, 2) новообразования, полученные от имеющихся корней суффиксальным, префиксальным, смешанным способом, путем сложения основ и субстантивации инфинитивов («abegescheidenheit» — отрешенность, «ablegunge» — отложение, «bîwort» — эпитет, «îngiezen» — втекание и т.д.)²⁴, 3) новообразования, возникшие в результате переосмысления уже сложившейся лексики немецкого языка («hitze» — жар, «brunnen» — колодец, «bürgelîn» — крепостца, «vünkelîn» — искорка и под.)²⁵.

Неологизмы Экхарта, задуманные как эквиваленты латинских терминов, не имели, однако, ввиду присущей им многозначности, терминологического характера: «vernünffticheit» — для обозначения божественного разума; сердцевины души; души в ее целом, с низшими, высшими силами; «einicheit» — для указания на единство природы Бога и на результат мистического единения²⁶. В этом нет ровным счетом ничего нового, именно такая же многозначность квазитерминов была присуща, скажем, византийскому богословию на заре его становления, в трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита. Так, В.Н. Лосский обнаружил десять разных, хотя и взаимосвязанных, значений центрального для дионисиевской доктрины термина «аналогия» (ἀναλογία)²⁷, к тому же не полностью освободившегося от своих мифо-поэтических коннотаций.

Дадим по необходимости краткий очерк словообразовательных средств, использовавшихся И. Экхартом.

²³ [30: 186, 5]; [30: 14, 4]; [30: 197, 4].

²⁴ [30: 170, 8]; [30: 162, 14]; [30: 157, 2]; [30: 177, 6].

²⁵ [30: 30, 10]; [30: 42, 10]; [30: 28, 5]; [30: 39, 4].

²⁶ *Eckhart*. Predigt 9: «Бог есть разум (vernünffticheit)». DW I. S. 142, 7. Predigt 71: «Над разумом (vernünffticheit), который еще ищет, расположен разум иной (ein ander vernünffticheit), который уже не ищет, но стоит в своем чистом простом бытии, охваченном упомянутым светом». [30: 215, 9—11]. Predigt 18: «...воля и все ее силы; и все они суть единое в сокровенной области разума (vernünffticheit)». [30: 304, 6—7].

²⁷ [31], [32].

Важнейшим среди средств был суффикс «-heit». Производный от древневерхненемецкого «heit», означавшего образ, способ, индивида²⁸, суффикс «-heit» начал употребляться в западногерманских диалектах для образования абстрактных существительных. Его охотно использовала Мехтхильда Магдебургская. Экхарт применял суффикс «-heit», как правило, связывая его с прилагательными, для описания Божества («lûterkeit» — чистота, «blôzheit» — чистота, обнаженность, «klarheit» — ясность), состояния души («edelkeit» — благородство, «gropheit» — грубость, «kleinheit» — тонкость), а также мистического единства с Богом («saelicheit» — блаженство, «süezicheit» — сладостность). С помощью этого суффикса указывались не конкретные вещи, но вполне абстрактные понятия («zîtlicheit» — временность, «gegenwerticheit» — наличие, присутствие)²⁹. Применительно к Богу суффикс означал вечные, а в приложении к душе временные состояния. Экхартовским образованиям на «-heit / -keit» соответствуют латинские абстрактные существительные на «-tas».

Если производные от прилагательных существительные на «-heit» обозначают статичные, длительные состояния, то производные от глаголов существительные на «-unge» обозначают процессы и изменение: «enzückunge» — восхищение, «bewîsunge» — доказательство, «bezogunge» — улучшение, «neigunge» — склонность, «offenbarunge» — откровение, «verwandelunge» — превращение. Существительные на «-heit» указывают на цель, существительные на «-unge» на движение к ней. Единение с Богом («einunge») имеет своей целью единство с Ним («einicheit»)³⁰. Этимология суффикса до конца не известна. Возходя к «-ung», «-ingo» западногерманских диалектов, он начал методично использоваться лишь доминиканками и курировавшим их И. Экхартом для описания аскетических упражнений («üebunge»), очищения и отложения («abelegunge») помыслов³¹. Экхартовские неологизмы на «-unge» возникли под воздействием латинских существительных на «-io», «-tio».

Существительные на «-unge» выражают абстрактную идею действия. К этим существительным близки субстантивированные инфинитивы, которые обозначают конкретное действие, однако в отрыве от действующего субъекта: «daz sprechen» — говорение, «daz tuon» — делание, «daz ûzkêren» — исхождение, «daz versagen» — отказ, и пр. Впрочем, субъект действия может означаться с помощью притяжательного местоимения: «dîn lîden» — твое страдание. Если субстантивированный инфинитив используется с неопределен-

²⁸ [33: 162].

²⁹ [30: 11, 7]; [30: 32, 8]; [30: 380, 1]; [30: 40, 1]; [30: 55, 11]; [30: 164, 19]; [30: 87, 5]; [30: 14, 8]; [30: 193, 2]; [30: 163, 12].

³⁰ [30: 405, 5]; [30: 56, 12]; [30: 101, 14]; [30: 18, 12]; [30: 387, 2]; [30: 250, 13]; [30: 269, 3—4].

³¹ [30: 113, 27]; [30: 162, 14].

ным артиклем: «ein innebliben» — пребывание внутри, «ein lûter entwerden» — сплошное разуподобление³², то по своему значению он приближается к образованиям на «-unge», нередко дублируя их. Во всяком случае, осуществление действия, выраженного субстантивированным инфинитивом, не связано с конкретным лицом, местом и временем. Субстантивированные инфинитивы могут указывать на внутритроичные процессы: «sîn ûzvliezen» — его истечение, «ein ûzblûejen» — сие распускание, «în dem gebenne» — в общении; на подвиг очищения (причем отрицательным образом): «entwahren» — вырастание из, «abekêren» — отход (от), «abescheiden» — отрешение, «ûfgeben» — отказ (от), «ûzgan» — исход; на тот же подвиг (но уже положительным образом): «în bilden» — запечатление, «ûf klimmen» — обращенность (ввысь); наконец, на само мистическое единение с Богом: «widerkôsen» — целование, «ein mitwûrken» — сотрудничество, соработничество, «mitliden» — сопереживание, «einsîn» — единое бытие, «glichsîn» — подобное бытие, «wizzendes warnemen» — постижение³³. Субстантивированный инфинитив часто использовался в куртуазном романе, откуда и был позаимствован Экхартом. Руководствуясь задолго до него сложившейся словообразовательной практикой, мистик создал целый ряд лексических единиц для изображения не внешних поступков или движений, но аффектов и внутренних переживаний. В то же время многие субстантивированные инфинитивы Экхарта представляют собой прямой перевод латинских инфинитивов: «procedere» — «ûzgan» (исхождение), «spirare» — «geisten» (дыхание / дыхание), «gustare» — «smeken» (испытание / испытывание на вкус).

Повествование об «unio mystica» строится на глаголе. Процессы, действия, состояния и различные способы претерпевания описываются в немецкоязычных сочинениях Экхарта с помощью трех разновидностей лексических средств — не только существительными на «-unge» и субстантивированными инфинитивами, но также спрягаемыми формами глаголов. Будучи связан с категориями пространства и времени, глагол отличается от других способов изображения действия своей визуальной конкретностью, своим динамизмом: «доброе семя светится (glûejet) и блестит (glenzet), сияет (liuhtet), пламенеет (brinnet) и непрерывно тянется (neiget sich) к Богу», «человек... вылезает из материнского лона и улыбается (lachtet) Отцу в небесах»³⁴. Используемый для изображения «unio mystica» глагол предполагает интерпретацию в аналогическом ключе. И. Экхарт нередко снабжает глаголы разнообразными префиксами, с помощью чего добивается тончайшей

³² [30: 16, 3]; [30: 26, 2]; [30: 250, 10]; [30: 361, 10]; [30: 36, 8]; [30: 360, 9]; [30: 269, 3].

³³ [30: 180, 4]; [30: 267, 5]; [30: 180, 6]; [30: 212, 6]; [30: 237, 1]; [30: 403, 2]; [30: 226, 5]; [30: 225, 14]; [30: 206, 1]; [30: 319, 1]; [30: 360, 1]; [30: 291, 11]; [30: 51, 18]; [30: 316, 7]; [30: 210, 8—9].

³⁴ Eckhart. Von dem edeln menschen, [30: 111, 20—21; 112, 6]. [5: 68].

нюансировки значения. Самыми частыми из префиксов являются: «abe-» («abetuon» — отказываться, покидать), «ent-» («entwerden» — избавляться) со значением отделения, недостачи; «durch-» («durchbrechen» — пробиваться) со значением прохождения через, сквозь некую среду; «in-» («îngiezen» — втекать) со значением внедрения внутрь; «mit-» («mittwurken» — сотрудничать, «mitliden» — сопереживать, «mitgebern» — порождать со-обща) со значением совместного действия; «ûf-» («ûfkêren» — восходить, возноситься) со значением движения вверх; «über-» («überbilden», «überwandeln» — претворяться, преображаться) со значением изменения состояния; «ûz-» («ûzquellen» — источаться) со значением выхода изнутри; «ver-» («vereinen» — объединяться) со значением полного завершения действия и пр.³⁵ Префиксация раскрывала перед И. Экхартом широкие возможности для словотворчества. Используемые им приставки имели аналоги в латинском языке и были кальками последних. Особенно наглядно экхартовское калькирование при переводе латиноязычных глаголов с приставкой «trans-»: «transformare» — «überbilden», «transsubstantiare» — «überwandeln». Калькирование нередко сопровождалось, как показано выше, радикальным изменением значения.

Что касается прилагательных, то они в своем большинстве описывают характер и способ протекания процессов, а также свойства и качества неизменных либо длительных состояний. Они зачастую использовались Экхартом в приложении к душе, для оценки ее готовности к «unio»: «abegescheidenlîche» — отрешенный, «blôz» — обнаженный, «demütic» — смиренный, «einwillic» — обладающий единой волей, «götlich» — божественный, «gebrestenlich» — недостаточный³⁶ и пр. Отмечаются редкие случаи устойчивого использования прилагательных в связке с тем или иным существительным (в фольклоре т.н. устойчивый эпитет). Так «istic» (сущий) обычно связано с «душой», «Богом», «îtel» (пустой, тщеславный, ничтожный, напрасный) с «творением»³⁷. Поскольку для церковной и куртуазной литератур, на достижения которых опирался Экхарт, не было свойственно активное и разнообразное использование прилагательных для характеристики психологических состояний, историки языка настаивают на том, что объем экхартовского словотворчества в данной области чрезвычайно велик³⁸. Экхартовское прилагательное содержит в себе, как правило, необходимую, а не избыточную, дополнительную информацию, и потому выступает в его немецких сочинениях в роли определения, но не эпитета, как у Г. Сузо.

³⁵ [30: 134, 10]; [30: 281, 9]; [30: 207, 8]; [30: 177, 6]; [30: 80, 21]; [30: 54, 2]; [30: 32, 7]; [30: 113, 25]; [30: 41, 14]; [30: 112, 21]; [30: 109, 10—11]; [30: 34, 2].

³⁶ [30: 284, 1]; [30: 21, 16]; [30: 246, 10]; [30: 22, 5]; [30: 59, 21]; [30: 117, 7—8].

³⁷ [30: 197, 3]; [30: 30, 8].

³⁸ [28: 172].

Переходя к синтаксису немецких сочинений И. Экхарта, следует обратить внимание на используемое В.Н. Топоровым понятие «изоморфической индукции» — строгой обусловленности плана выражения со стороны плана содержания, — главенствовавшей в «сильно конструктивных схемах»³⁹, сформулированных в произведениях средневековых неоплатоников, в частности Экхарта. Существенной чертой плана содержания экхартовских опусов является то, что он берет Бога и тварь только и исключительно относительно друг друга и в их взаимном обнаружении (ср. о. С. Булгаков: «Бог (у Экхарта. — *M.P.*) есть нечто производное из Gottheit и совершенно соотносительное твари... Поэтому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари»⁴⁰). При этом, как Бог, так и тварь именно «берутся» Экхартом («если мы возьмем Бога..., то возьмем Его...», «als wir got nemen..., sô nemen wir in...»)⁴¹ — так или иначе, в условно-гипотетическом виде, в качестве интеллектуального эксперимента, в полном согласии с платоновской методикой, разработанной в диалоге «Парменид» (8 гипотез взаимопределения единого и иного).

Эти-то парные постановки и соположения Бога и твари реализовались в экхартовских контр-позиционных схемах (утвердительный — отрицательный, восходящий — нисходящий, обобщающий — различающий и пр.), чреватых тождеством («Высота и глубина суть одно», см. выше), а также в сложноподчиненных предложениях: меры и степени (насколько, настолько; ie, ie; als, als)⁴² и условных (если, то; swenne, sô). Больше того, общая интуиция прямой пропорциональности взаимных обнаружений проникала в другие виды придаточных: временные (до тех пор, пока; alle die wile), определительные (то, что; daz, daz) и в бессоюзные предложения⁴³. Самыми же востребованными оказались у И. Экхарта условные конструкции: актуальные, реальные, ирреальные и инверсированные⁴⁴. По

³⁹ [22: 122].

⁴⁰ [34: 152].

⁴¹ *Eckhart*. Predigt 9. DW I. S. 150, 1. Эта речевая фигура Экхарта, вероятно, как-то связана и является смутным воспоминанием платоновского «а не рассмотреть ли» (ἀρα οὐ σκεπτέον), знаменующего собой в «Пармениде» переход от одной гипотезы к другой.

⁴² *Idem*. Predigt 30: «Бог во всех вещах: чем больше Он в вещах, тем больше Он вне вещей; чем больше внутри, тем больше вне, и чем больше вне, тем больше внутри» (Got ist in allen dingen. Ie mē er ist in den dingen, ie mē er ist ū den dingen: ie mē inne, ie mē ūze, und ie mē ūze, ie mē inne). [30: 94, 6—7].

⁴³ *Idem*. Predigt 12: «То самое, что слышит, — это то, что бывает услышано в вечном слове» (Daz selbe, daz dā hœret, daz isr daz selbe, daz dā gehœret wirt in dem ewigen worte). [30: 193, 7—8]. Predigt 11: «Вещи — наружу, Бог — вовнутрь» (Disiu dinc müezent iemer ūz, sol got in). [30: 178, 11—179, 1].

⁴⁴ Актуальные условные предложения, выражают логические отношения между двумя утверждениями, истинность которых считается уже установленной: «Если утрата внешних вещей мне приносит страдание, то это верный признак того, что я люблю внешние вещи, люблю... скорбь и печаль» [30: 14, 10—12]. Реальные условные предложения, выражают отношения между двумя суждениями, истинность которых не установлена, но весьма вероятна: «Если праведность опечалит праведника, то она и себя ввергнет в печаль» [30: 12, 17]. Ирреальные условные предложения, выражают логические отношения между двумя условно выдвигаемыми суждениями: «Если бы я знал наверное, что все мои камни должны в золо-

подсчетам исследователя экхартовского синтаксиса Г. Зигрот-Неллессен, условные составляют в диптихе «Книга божественного утешения» и «О человеке высокого рода» (названном кёльнскими инквизиторами Liber «Benedictus») свыше 50 % всех сложноподчиненных предложений⁴⁵. Они обнаруживают в области языка гипотетическую манеру мышления Экхарта. Эта манера характеризуется также активным использованием сослагательного наклонения (т.н. Konjunktiv II).

Разумеется, для каждого типа немецких предложений И. Экхарта можно подобрать тот или иной латинский аналог, например: *ie, ie — inquantum, intantum*. Однако прямая трансляция синтаксических структур из латыни в немецкий (конечно, имевшая место) далеко не исчерпывает сущности взаимоотношений между двумя частями экхартовского творчества, да и существа его переводческой деятельности в целом. Дело в том, что в латинской сумме Экхарта и его немецких проповедях и трактатах разворачиваются два разных вида дискурса: аподиктический и ассерторический. Если первый включает в себя историю получения знания и, стало быть, само знание в качестве доказанного, достоверного, то второй содержит в себе изложение конечных результатов этой истории в качестве не доказанного (в данной проповеди), недостоверного мнения⁴⁶. С одной стороны мы имеем доказательство системы теорем и самые изощренные диалектические рассуждения (о подобии-неподобию, различимости-неразличимости), с другой же стороны — парадокс, спрессовавший процесс исследования в одно предложение. Если Экхарт проповедует: «Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто»⁴⁷, то доказывает это в «Трехчастном труде» — «беря», в полном согласии с платоновским Парменидом, Бога и тварь то вне пары, то в паре (причем тварь становится «ничто» и «нечто», соответственно). В силу указанной причины, в схоластической сумме Экхарта парадоксов нет вовсе, но их чрезвычайно много в немецкоязычной части его наследия. Ряд выразительных примеров соотношения образного парадокса и дискурсивного доказательства предлагает памятник богословской мысли 2-ой половины XII в. «Книга XXIV философов» (см.: [8: XXIV])⁴⁸.

то превратиться, то, чем больше я тогда имел бы крупных камней, тем больше мне это было бы по сердцу» [30: 27, 12—13]. Условные предложения Экхарта часто имеют инверсированное строение: союз «если» в них опускается, сказуемое выдвигается на первое место: «Любишь себя, и всех людей полюбишь как себя» [30: 195, 1].

⁴⁵ [35: 109].

⁴⁶ *Аристотель*. Вторая аналитика. I, гл. 33 (88 b 30): «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». [36: 312].

⁴⁷ *Eckhart*. Predigt 71: «Got ist ein niht, und got ist ein iht». [30: 223, 1—2].

⁴⁸ См.: [37].

4. Расщепленное сказуемое: И. Экхарт — Гр. Палама

Остановимся на одном чрезвычайно интересном явлении, имеющем непосредственное отношение к формированию языка мистики XIV в., хотя и не к переводу как таковому, ибо это явление равным образом и в одинаковой мере обнаружило себя как в немецком, так и в латыни. Речь идет о преобразовании лексического строя языка, связанном с переходом в области богословской концептуализации от традиционного библейского креационизма к неоплатоновскому эманационизму.

Как показано выше, И. Экхарт проявил себя как мастер субстантивации. Среди созданных им сотен неологизмов — адъективных существительных на «-heit» и отглагольных на «-unge», субстантивированных инфинитивов и прилагательных — большая часть относится к Богу и, уже, деятельности Бога *ad extra*, в сотворенном им мире. Известны фрагменты латинских и немецких сочинений рейнского мистика, где интересующие нас субстантивации представлены в наибольшем количестве. Это пп. 14—22 «Толкования на Евангелие от Иоанна», пп. 69—71 «Иносказательных толкований на Бытие», гл. 1 немецкой «Книжицы божественного утешения», выдержку из которой приводим ниже:

Надобно знать, что мудрец и мудрость, правдолюбец и истина, праведник и праведность, блаженный и благостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся: благостыня не сотворена, не создана и не рождена, однако она рожающая и порождает блаженного; а блаженный, коль он вправду блажен, — не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын благостыни. Сама себя и все, что она есть, благостыня порождает в блаженном, сущность, знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного; а блаженный берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр благостыни и лишь из нее. Блаженный и благостыня суть не что иное, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, присущее благостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность, единая жизнь [15: 9].

Речевая практика до-экхартовского богословия, построенного на креационных схемах, основывалась, как правило, на прилагательном и глаголе, причем прилагательное характеризовало Творца, а глагол, часто заменяемый активным причастием, указывал на его действие. Именно так выглядит креационный дискурс Моше бен Маймона, развернутый им в гл. 52—60 кн. I «Путеводителя растерянных». Сравнив Бога с мастером, который «обновил сию дверь, выстроил эту стену или соткал это вот платье»⁴⁹, рабби Моисей обозначил свою приверженность строгому креационизму⁵⁰. Впоследствии он многократно подчеркивает такую приверженность, прибегая к адекватному креационной модели *modus loquendi*. Намереваясь показать, что «некая простая Субстанция, в ней же нет никакой

⁴⁹ [38: 82].

⁵⁰ О противоречивом совмещении эманационизма и креационизма у Маймонида см.: [39]. Что касается маймонидовского учения о божественных атрибутах, то оно было создано в рамках строго библейского креационизма.

множественности, может совершать разнообразные действия»⁵¹, Маймонид приводит пример с огнем, который может «плавить», «сгущать», «делать твердым», «готовить», «сжигать», «белить» и «чернить»⁵², а также пример с человеком. Этот «единой разумной способностью» «строгает», «ткет», «строит», «изучает различные дисциплины, такие, как геометрию и арифметику», «знает, как руководить, управлять страной или каким-нибудь городом»⁵³. Не иначе Бог: «познает», «хочет», «может». Он «Живущий», «Могущий», «Знающий», «Хотящий»; «существует», «живет», «могуществен», «мудр»⁵⁴. Так выглядит родной дискурс креационизма, речевая практика, построенная на активном причастии, глаголе и прилагательном.

Не вполне понятно, какое место в этой простой, логичной схеме могла бы занять мудрость, истина, праведность и благость И. Экхарта. Постоянно субстанциализируя атрибуты и предикаты Творца (в плане лексики это выглядит как субстантивация прилагательных и глаголов), он, как кажется, не совсем отдает себе отчет в том, что делает. Во всяком случае, следы всякой рефлексии в этой связи в его текстах отсутствуют вовсе.

Зато таких следов очень много в текстах Григория Паламы (1296—1359), современника Г. Сузо, идеолога византийских исихастов, учившего о «Фаворском свете». В произведениях этого ярчайшего представителя восточно-европейского неоплатонизма нашли предельное развитие лексические явления, обнаруженные нами в опусах И. Экхарта. Уже при ознакомительном просмотре текстов Гр. Паламы обращает на себя внимание характерная черта его риторики, именно: планомерно проводимая им субстантивация прилагательных, глагольных и отглагольных форм, используемых в Библии и в богословских трудах предшествующей традиции. К примеру, «простой», «живой», «мудрый», «благый» становятся у него «Простотой», «Жизнью», «Мудростью», «Благостью». «Действует» расщепляется им в «обладает действием»; «стоящий», «движущийся», «действующий» видоизменяются в «стояние», «движение», «действие»⁵⁵, которыми также можно обладать.

Если прилагательные, глаголы: инфинитивы и спрягаемые формы, активные причастия не описывают ничего иного, кроме состояний, качеств и действий своего Субъекта (можно сказать, сам Субъект в смысле его окачественности и деятельности), то в субстантивированном виде эти прилагательные, глаголы, причастия описывают те же самые состояния, качества, действия, однако же, абстрагированные и возведенные в ранг некото-

⁵¹ [38: 82].

⁵² [38: 83].

⁵³ [38: 84].

⁵⁴ [38: 94].

⁵⁵ [40: 216, 29—217, 2; 73, 9—11; 85, 19—25].

рой реальности, чем сами по себе они никогда не являлись. Атрибуты и предикаты Бога претерпели у Паламы абстрагирование и субстанциализацию. Не представляя собой решительно никакой реальности, помимо реальности своего Субъекта, предикаты и атрибуты Бога, тем не менее, становятся в субстанциализированном виде некоторой реальностью. Эту реальность, гипостазированную в ходе рассуждения, сам Палама определяет в качестве «отличной» от Бога, хотя и «нераздельной» с Ним⁵⁶.

В чем состоит суть нововведений И. Экхарта и Гр. Паламы? Оба неоплатоника переходят в своих построениях от креационной схемы к эманационной. Они заимствуют ряд глаголов из креационной схемы («Бог действует»), расщепляют их («Бог обладает действом») — чем не знакомое нам «поскорей производите высадку и посадку»? — и толкуют «действие», а также «стояние», «движение» и пр., как эманацию Бога, обретающуюся «подле» (αριθ, περί) Бога. Если раньше Бог многообразно «действовал», то теперь он облечен «Фаворским светом», состоящим из многообразных «действований»; на них указывают глагольные и адъективные субстантивации.

В гл. 22 трактата «О божественном единении и различии» Палама пишет: «Действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение»⁵⁷. Это неправильно, тут имеется различие. Ведь есть лексическое значение слова, удерживаемое в его корне, однако имеется и грамматическое значение, удерживаемое в морфемах, аранжирующих корень и указывающих либо на отвлеченную предметность, либо на качество, пассивный, активный процесс. (В логике разводятся значение имени: означаемый именем предмет, и смысл имени: способ, каким имя означает предмет.) Так вот, обсуждая пары, вроде «действовать / действие», Палама игнорирует грамматическое значение имени, соотносящее значение корня с разными аспектами действительности⁵⁸.

Судя по «Антирретикам против Акиндина», второй оппонент Гр. Паламы смог подметить осуществляемое им гипостазирование действий и атрибутов Бога. Творец, утверждает Акиндин (согласно приведенной Паламой цитате), не потому называется «все-

⁵⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Сар. 10: «διεννηνοχυῖαν ὁπωσοῦν», «οὐκ ἔστι διαζευξαι» [40: 76, 17—20].

⁵⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Сар. 22: «... τὸ γὰρ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια ταὐτόν, ὥσπερ καὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἡ κίνησις» [40: 85, 19—20].

⁵⁸ Вопрос об однокоренных словах ставился в западной философии средних веков (Бозций, Присциан, Абеляр и др.). По свидетельству Иоанна Солсберийского («Металогикон»), этот вопрос обсуждался в частности учителем Гильберта Порретанского, канцлером Шартрской школы Бернардом. С его точки зрения, однокоренные слова обозначают, прежде всего, то, что означает их корень, но в разных аспектах. Так, если существительное «белизна» обозначает субстанцию, то денотатом однокоренных с ним прилагательного «белый» и глагола «белит» будет та же субстанция, хотя и модифицированная соответствующими акциденциями. Соотношение существительного с прочими частями речи (они считаются исходным и производными) соответствует соотношению идеи в разуме Творца с ее предметными обнаружениями, когда идея смешивается с акциденциями, размывается и пачкается ими.

сильным» (παντοδύναμος), что «имеет силы» (δυνάμεις ἔχειν), а потому, что «всё может» (πάντα δύνασθαι); Он не оттого «деятельный» (ἐνεργής), что «обладает энергиями» (ἐνεργείας κεκτῆσθαι), но оттого, что «действует» (ἐνεργεῖν)⁵⁹. Если вопрос рассмотреть грамматически, то Акиндин делает обратный ход (от существительного к глаголу) по отношению к ходу, сделанному Гр. Паламой (от глагола и прилагательного к существительному). Если же вопрос рассмотреть онтологически, то Акиндин настаивает, в полном согласии с креационной схемой, на Божестве как на «деятельной сущности» (ἐνεργής οὐσία)⁶⁰, напоминающей собой мастеровитого Бога Моше бен Маймона. Если, по Акиндину, божественная деятельность не является «реальностью» (πραγμα), как учил Палама, но является просто-напросто действием и не имеет бытийного статуса, то нетварная сущность и ее дело, энергия, вне всякого сомнения, суть одно и то же и никак не различаются (ибо «Бог-сущность» и «Бог действует» тождественны), либо такое дело является тварью, коль скоро мы отождествляем его с его видимым результатом (ἐνέργημα).

Нужно заметить, что суть манипуляций Гр. Паламы со словами не сводится лишь к игнорированию грамматического значения последних и игрой этим значением.

В гл. 61 Маймонид пишет: «Все имена Его... встречающиеся в Священных книгах, образованы от глаголов»⁶¹. В самом деле, изредка в гл. 52—60 «Путеводителя растерянных» встречаются, с частой апелляцией к ветхозаветным книгам Премудрости, глагольные субстантивации, похожие на паламитские. В таком случае, можно было бы возразить, пользуясь приведенной оговоркой: глагольные и адъективные субстантивации следует приписать и дискурсу креационизма. Но субстантивация субстантивации рознь. Бывает субстантивация номинальная, как у рабби Моисея, учившего о сотворенном свете, «Шхине», и бывает субстантивация реальная, как у Паламы, учившего о благодати, свете нетварном. При номинальной субстантивации, отглагольное существительное «действие» (ἐνέργεια) не указывает на реальность, отличную от субъекта — предполагаемого и называемого глаголом «действует» (ἐνεργεῖ), причастием «действующий» (ἐνεργῶν), прилагательным «деятельный» (ἐνεργής), — но указывает на абстракцию, не имеющую места в действительности. При реальной же субстантивации, существительное «действие»

⁵⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Πρὸς Ἀκίνδυνον. III, p. 103. [41: 235, 5—8].

⁶⁰ Idem. IV, p. 40 [41: 269, 14—18]. См.: Γρηγόριος Ἀκίνδυνος. Ἐτερος λόγος ἀντιρρητικός, κατὰ τῶν αὐτῶν ἀθέων δογμάτων. IV, punct. 33. (Akindynos 368—369.)

⁶¹ [38: 106].

вание» укажет на реальность, отличную от субъекта: того, кто действует, является действующим и деятельным.

Когда Гр. Палама говорит, что «действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение», то он подменяет обычную для него реальную субстантивацию на субстантивацию номинальную. Это с очевидностью следует из определений, даваемых им же самим: «действует» соответствует одной из аристотелевских акциденций (*συμβεβηκός*), а «действие» — некоторой неявной, неудобосказуемой реальностью, толкуемой как «как бы акциденция» (*συμβεβηκός πώς*), ибо, если «действует» и «действие» — одно и то же, то «действие» должно именоваться как «акциденция», но никак не «как бы акциденция»... Упомянутая (и, видимо, сознательная) подмена представляет собой отработанный маневр Паламы в его полемике с Варлаамом, Акиндином и Григорией. Споря с ними и доказывая, что от себя ничего не привносит, Палама раскрывает субстантивацию с номинальной ее стороны; переходя же к положительным построениям, он раскрывает реальную сторону субстантивации.

Но как отличить субстантивацию номинальную от реальной? — Сугубо синтаксически: когда адъективному или отглагольному существительному, обозначающему квазисубъект и выступающему в качестве подлежащего, приписываются предикаты, активные либо пассивные: «... действие (*ἐνέργεια*) Божье, естественным образом следующее (*ἐπομένῃ*) за Богом и всегда неразлучно созерцаемое (*θεωρουμένη*) окрест Него»⁶². Если, как уверяет Палама, «действие» тождественно «действует», то мы получаем предикат предиката: «действует» — «следующее», «созерцаемое». Поскольку в приведенном отрывке предложения, как и во всяком другом, задействованы лишь грамматические значения слов, постольку он выстроен синтаксически правильно. Но этот же отрывок станет в содержательном плане абсурден, если, вслед за Паламой, мы будем настаивать на лексическом тождестве «действует» и «действие», однокоренных глагола и существительного...

Так-то выглядит «кухня», в которой приготавливаются неоплатоновские субстантивации глаголов и прилагательных. Еще раз: в отличие от Паламы, И. Экхарт скрыл от своих читателей и слушателей устройство этой кухни, но досыта, как Палама, накормил их блюдами с этой кухни. Субстантивации рейнского мистика имели, несомненно, реальный характер. Ведь «мудрость», «истина», «праведность», «благодетельность» — которые (если

⁶² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 28. [40: 116, 25—27).

следовать логике экхартовского alter ego Гр. Паламы) не отличаются от «мудрый», «истинный», «праведный» и «благой» — имеют свои предикаты. Они «взирают», «относятся», «порождают» (см. приведенный выше отрывок из «Книжицы» Экхарта).

5. Дейксис: от обратной перспективы к перспективе прямой

Как известно, существовали две визионерских традиции — пророческая и мистическая. (При желании их можно объединить в одну, состоящую из двух явно различающихся фаз. Весь вопрос — в выборе общего знаменателя.) Первая, преимущественно мужская, традиция представлена Альбериком Монтекассинским, Тнугдалом, Оуэном, Готтшальком, Эдмундом Эйншемским, Туркиллом, Хильдегардой Бингенской, Элизабет фон Шёнау. Вторая, главным образом женская, связана с именами Анджелы да Фолиньо, Бригитты Шведской, Юлианы Нориджской, Екатерины Сиенской, бегинок XIII в., южно-немецких доминиканок XIV в., окормляемых экхартовским учеником и апологетом Г. Сузо. На пересечении традиций находятся Руперт Дойцкий, Мехтхильда Магдебургская и Альпаида из Кюдо.

Когда и, главное, почему произошел этот «геологический» сдвиг, по обе стороны — до и после — которого существовали обе традиции? Сдвиг произошел во 2-й половине XII в. Он связан с открытием индивида в средневековой культуре и является непосредственным проявлением такого открытия. П. Динцельбахер: «Дистанция, страх как признаки старшей ментальности и близость, интимность, эмпатия как признаки младшей. Дистанцию демонстрируют обе пророчицы, Хильдегарда и Элизабет, в то время как Руперт (впрочем, только местами) и Эгберт уже определенно являются представителями нового, интимного отношения к Христу, которое аналогически соответствовало новому отношению между полами»⁶³. Именно тогда индивид был открыт и в куртуазной литературе: рыцарском романе и любовной лирике. Интерес к индивиду обнаружил себя также в поздних пластах эпоса о Нибелунгах, записанного ок. 1200 г. и получившего окончательную обработку в придворной среде⁶⁴.

Переход от визионерской к мистической традиции (Германия) Руперт Дойцкий: 1076—1129, Хильдегарда Бингенская: 1098—1179, Элизабет фон Шёнау: 1129—1164/1165, Эгберт фон Шёнау: 1132—1184, Мехтхильда Магдебургская: 1208-1210—1290-1295.	Куртуазный роман Кретьен де Труа: ок. 1130 — ок. 1191. Гартман фон Ауэ: ок. 1170 — ок. 1215, Вольфрам фон Эшенбах: ок. 1170—1220, Готфрид Страсбургский: 1165-1180 — ок. 1215. Куртуазная поэзия Бернарт де Вентадорн: 1125-1140—1190-1200. Конон де Бетюн: ок. 1150—1219/1220.
--	---

⁶³ [42: 68].

⁶⁴ См.: [43].

	Кюренберг: 1150—1170 (творч.), Дитмар фон Айст: ок. 1140—1171, Генрих фон Фельдеке: ок. 1140 — ок. 1200, Вальтер фон дер Фогельвайде: ок. 1170 — ок. 1230.
--	--

Здесь мы не станем входить в существо указанного культурного сдвига, как и углубляться в сравнение старой и новой, пророческой и визионерской традиций⁶⁵. Наш предмет — нововведения в языке и в организации текста, явившиеся следствием открытия индивида.

Итак, при всех прочих различиях, важнейшее, что отличает новую, мистическую, традицию от традиции старой, визионерской, — это отсутствие или наличие *индивидуального* отношения к Иисусу Христу. Качество обоих опытов и поэтика оформляющих их текстов разворачиваются, несомненно, отсюда. Чтобы не ограничиваться общими рассуждениями, сравним несколько отрывков из опусов, созданных по обе стороны культурного сдвига 2-й половины XII в., до и после него. Фрагменты подобраны так, что в них присутствуют общие темы: 1) младенчество и 2) распятие Иисуса, разработанные, однако, по-разному. Как кажется, индивидуальное отношение, коль скоро оно, конечно, имеется, не может не оставить в тексте многих и многих следов...

Первый из отрывков позаимствован из «Путеведения» («Ведай пути» II, 1), составленного Хильдегардой Бингенской (при содействии ученого монаха Фольмара) в обители Дизибоденберг, в 1141—1151 гг.:

Непреложно воплотившись в сиянии неоскверненной девственности и родившись без боли, Слово Божие не было, однако, разделено со Отцем. Как это? Когда Сын Божий был рожден из Матери в мире, Он явился в небесах во Отце. Посему ангелы тотчас вострепетали и восторженно воспели сладостную похвалу. Оный Сын Божий жил не запятанный грехом на земле и распространял во тьме неверия пресветлое учение блаженства и спасения, но, будучи отвергнут неверным народом и отведен на страдание, пролил Свою алую кровь и телесно отведал тьму смерти. Одолев диавола посредством сего, Он освободил из преисподней Своих избранных, удерживаемых в ней и распростертых [44: 197, 446].

Как заметно уже при беглом просмотре отрывка, заданный в нем тип повествования является экзегетическим. Повествователь выведен за рамки текста, что позволяет выдерживать объективный тон и методично переходить от темы к теме: от рождества Иисуса к его жизни, проповеди, распятию, воскресению, лишь бегло затрагивая каждую из них, не столько раскрывая ее, сколько намечая ее место в контексте доктрины в целом. Сказанному, казалось бы, противоречит присутствие в отрывке целого ряда наречий (*inviolabiliter*), причастий (*exsultantes*, *intemeratae*), прилагательных (*mellifluas*, *incredulo*), в том

⁶⁵ Этот сдвиг будет тщательно описан в сопроводительной статье: «Немецкая мистика позднего Средневековья (Краткий очерк)» к собранию переводов: Штагель 2018.

числе в превосходной степени (*lucidissimam*)⁶⁶, выступающих в роли обстоятельств, определений и имеющих явно оценочный характер. Однако эти оценки, как и лексические средства их выражения, не индивидуальны, но в полной мере традиционны и этикетны.

Совершенно другого рода отрывок из «Жития сестер обители Тёсс» Элизабет Штагель (ок. 1350), посвященный младенчеству Христа и связанной с ним практике контемплиации, молитвенного размышления:

Она (Адельхайд из Фрауенберга. — *М.Р.*) во всякое время испытывала особо сильную любовь и благоговение к детству нашего Господа и зачастую благочестиво предлагала себя нашей Владычице в помощь по уходу за Ним, своим единственным Возлюбленным. Сердечным и исполненным любовью желанием она стремилась к тому, чтобы все ее тело было истерзано во имя служения сладкому Дитятке. Ей хотелось, чтобы с нее была содрана кожа — нашему Господу на пеленочки, и вытянуты жилы — в ниточку для Его распашоночки. Она желала, чтобы ее костный мозг был растолчен в порошок — ради кашки Ему, и мечтала, чтобы ее кровь была излита — Ему для купаньица, чтобы кости ее были бы сожжены — Ему для огня. Еще же ей страстно хотелось, чтобы вся ее плоть была изъедена за всех согрешивших. Она томилась сердечной тоской по тому, чтобы ей досталась хотя бы капелька молока, которая капнула, когда Владычица наша кормила нашего Господа [45: 52].

В приведенном отрывке разворачивается повествование того же экзегетического типа, хотя повествователь, выведенный, как и прежде, за пределы текста, обнаруживает себя более явно, чем в первом фрагменте. Он активно соотносит себя с объектом повествования: своими модальностями, косвенными либо прямыми оценками, интерпретациями и дейктическими средствами. Объектом, как и в случае Хильдегарды, является младенчество Христа, впрочем, не само по себе, но в его преломлении третьим лицом, Адельхайд из Фрауенберга. Голос этого персонажа проникает в речевую партию повествователя, слышится, в частности в уменьшительно-ласкательных формах: «*kindli*» (Дитятко), «*windlen*» (пеленочка) и «*go^ekli*» (распашоночка). Такие формы (и это тоже характеризует голос персонажа) попарно противопоставляются нейтральным формам: «мозг» (*marg*) / «кашка» (*mu^eslin*), «кровь» (*blût*) / «купаньица» (*ba^edli*), в чем ощутимо не только умиление по отношению к Младенцу, но и самоуничижение, пренебрежение собой. Находясь в общем смысловом пространстве, повествователь и персонаж полностью солидарны в оценках («сладкое Дитятко») как друг с другом, так и с читателем, что подчеркивается многократным использованием притяжательного местоимения «наш» (*unser*) применительно к Христу и Владычице. Их голоса созвучны (и оба, вероятно, созвучны с голосом читателя), различаясь лишь в самых интимных тональностях. Сослагательное наклонение косвенной речи, занимающей большую часть отрывка, оформлено посредством форм глагольного конъюнктива (претерит) «*wurd / wurdî*» (был бы, т.н. Konjunktiv II).

⁶⁶ Соответственно: непреложно, восторженно, неоскверненный, сладостный, неверный, пресветлый (переводы даны не в контекстуальных, но исходных формах).

Отмеченные во втором отрывке тенденции набирают обороты в «Книжице любви» (гл. 3) Псевдо-Сузо (до 1350), один из фрагментов которой посвящен крестной казни Христа:

Твоя голова, в своей равномерно простирающейся во все стороны благосклонности, подобна образу неба в высшей его красоте. Ей в самом деле пристало быть главой сего мира; а органы сей головы суть все избранные. Золотистые локоны Твоей головы волнисты и похожи на дивное поле с цветущими кустами и зелеными ветками. Но сейчас она жестоко иссечена острыми шипами и вся покрыта кровавой росой и каплями полуночной влаги. Ах, горе мне! Его очи, которые были столь ясными, что, подобно орлиным зеницам, не мигая, смотрели при солнечном блеске и сверкали, словно светлый карбункул, эй, вижу я, они нынче померкли и закатились, как у какого-нибудь обычного мертвеца. Его брови, парившие, как темные облачка, в свете солнца и красиво его оттенявшие, Его нос, словно башня прекрасной стены, Его алые щеки, горевшие, наподобие роз, обезображены из-за жестокого обращения, поблекли и сильно осунулись. О, Возлюбленный мой, как Ты стал не похож на Себя! <...> Ах как, увы мне, обезображен дивный Твой лик, прежде радостный и дружелюбный, словно рай всех наслаждений, на котором безмятежно покоился взгляд всякого ока! [46: 551—552] / [7: 402]

Это уже, несомненно, диегетический тип повествования. Субъект повествования включается в текст, становится действующим лицом, тем самым превращаясь из повествователя в рассказчика, и получает пространственно-временную позицию в тексте. Если в отрывке из Э. Штагель повествователь только формально включался в текст с помощью местоимения «наш», по существу оставаясь за его рамками, то теперь позиция рассказчика в тексте выражается средствами дейксиса: словами, имеющими указательную функцию и помещающих говорящего в центр высказывания. Местоимения — личное «я / мне» (ich / mir), притяжательное «мой» (min), указательное «сей» (der), — наречия времени: «сейчас» (ietzent), «прежде» (zemat), «нынче» (nu) и спрягаемая форма 1-го лица глагола «вижу» (sich ich) — употребление таких средств свидетельствует о включенности говорящего в изображаемую ситуацию на вербальном уровне. Позиция рассказчика в пределах текста не абстрактна, но заполнена индивидуальными модальностями. Рассказчик проявляет себя как активно действующий, воспринимающий и чувствующий субъект («Ах, горе мне», «Увы мне»), обращается к Распятому: «Ты» (dú), «Твой» (dín), указывая на него как участника речевого акта и состоя в диалогических отношениях с ним, чего, применительно к сочинениям Хильдегарды, невозможно даже представить. Все, что случается с Христом на кресте, происходит относительно наблюдающего за ним харизматика. Немыслимы у Хильдегарды и многие имеющиеся в «Книжице любви» лексические средства для выражения оценки, эмоций («дивный», «ясный», «прекрасный», «жестоко» и пр.), смена адресатов обращения от Христа к читателю и обратно, как и ритмизация прозы за счет многократного повторения одинаково построенных синтаксических конструкций, нацеленная на истерический резонанс.

Рассмотренный способ использования дейктических средств языка, делающих говорящего центром пространственно-временных координат вербального текста, вполне уместно сопоставить с прямой перспективой в живописи, являющейся проявлением субъективного авторского начала в тексте иной знаковой природы. Прямая перспектива — техника изображения пространственных объектов на плоскости в соответствии с теми изменениями их размеров, которые отсутствуют, но *наблюдаются* в действительности. Обратная перспектива — техника, при которой более далекие от зрителя объекты или части объектов изображаются более крупными. В сущности говоря, оба вида перспективы представляют собой различные способы искажения реальных пропорций и форм, призванных передать, в первом случае, их визуальное восприятие наблюдателем, во втором случае, их собственную, безотносительно наблюдателя, пространственную структуру и расположение в пространстве. П.А. Флоренский считал родоначальником прямой перспективы в Европе современника немецкой мистической традиции Джотто ди Бондоне (1266—1337). Имея в виду указанные нами параллели между литературой и живописью, поэтику пророчеств Хильдегарды Бингенской следует приравнять к обратной перспективе, поэтику же откровений доминиканок 1-й половины XIV в. — к перспективе прямой. Единственное различие состоит в том, что прямая перспектива строится на взаимодействии зрителя и живописного полотна, тогда как соотношение между рассказчиком и художественным персонажем, созданными автором, помещается внутрь самого литературного текста. Так в пределах текста, с помощью его языковых, дейктических средств получает отражение новая, позднесредневековая духовность, субъективный, индивидуальный подход харизматика ко Христу.

6. Метафора в мистике и ее разновидности

В рамках изучений немецкой мистики — как женской, так и трех рейнских мастеров — германистами особое внимание было уделено поэтическому строю ее сочинений: сестринских книг, благодатных житий, откровений, молитв; трактатов, проповедей, диалогов, паремий. Но наиболее пристальное внимание привлекла к себе метафора как основной элемент и самая суть этого строя. Мистической метафоре были посвящены *Standartwerke* таких выдающихся германистов, как Г. Люэрс, Й. Квинта, В. Хауга, А. Хааса, М. Эгердинга и С. Кёбеле⁶⁷. Ниже мы попытаемся дать свой, по необходимости краткий, очерк нескольких разновидностей метафоры в немецкой мистической литературе позднего Средневековья. Наш очерк учитывает построения перечисленных авторов, хотя и не сводится к ним.

⁶⁷ См.: [47]; [25]; [48]; [29]; [49]; [11].

Итак, метафора — это троп: слово или выражение, употребляемое в переносном значении, в основе которого лежит сравнение неназванного предмета с другим предметом, проводимое благодаря наличию у обоих какого-либо общего признака. Рассматривая элементы и функционирование метафоры, М. Эгердинг вычленяет в ней «образодателя»: объект, привлекаемый для сопоставления (Bildspender), и «образополучателя»: объект, обозначаваемый посредством этого сопоставления (Bildempfänger). Само сопоставление предполагает известный прирост смысла: подмена обозначаемого объекта объектом, обозначающим его, имеет своей целью новый взгляд на подменяемый и обозначаемый объект, его переосмысление, переопределение (Neubestimmung)⁶⁸: «пучина Божества», «канал истечения» — для божественной сущности и эманации.

Среди многочисленных метафор И. Экхарта самой известной, пожалуй, является метафора «искры» (vunke), «искорки» (vünkelîn):

Подобие, рожденное от Единого, ведет душу к Богу, ибо Он есть Единое в Своем сокровенном единстве с Единым, здесь изъясняемым. Для сказанного у нас есть зримый образ. Когда телесный огонь дерево возжигает, искра приемлет природу огня и отождествляется с чистым огнем, а тот тотчас возносится к небу. Тут же искра забывает и оставляет мать и отца, брата и сестру на земле и устремляется ввысь к отцу в небесах. Отец искре здесь на земле есть огонь, ее мать — кусок древесины, ее братья и сестры — искры другие. Их первая искорка не дожидается. Она летит стремглав ввысь к истинному отцу своему, им же является небо. Ведь знающий истину понимает, конечно, что не огонь для искры — истинный и правый отец, ибо он есть огонь. Истинным правым отцом для искры и всего огненного является небо [15: 31—32].

Образодателем в этом отрывке выступает искра; образополучателем, как и во всех немецкоязычных сочинениях Экхарта, сущность души. Переопределение заключается в том, что душевная сущность в данном случае «взята»⁶⁹ в плане ее становления, динамики. (Прочие фрагменты с искрой помогут уточнить и разнообразить взятый ракурс рассмотрения сущности, однако мы этим теперь заниматься не будем.) В немецких опусах Экхарта имеются и другие образодатели для сущности души, и, следовательно, другие способы ее рассмотрения: «ничто», «нечто», «сила», «свет», «убежище», «крепостца», «уста души», «вершина разума» и под. Что касается образополучателя, то он многократно задается — в основном дискурсивным способом — в латиноязычной части наследия Экхарта. Здесь присутствует позиция: «синтересис» (synderesis), «интеллект» (intellectus), «вершина разума» (apex mentis), «верховная область, сущность души» (supremum, essentia animae), которая описывается в экхартовском «Трехчастном руде» понятийными способами, но потом, после знакомства мастера с мифопоэтическим рядом доминиканок, станет обозначаться как «искорка». Напоминая собой схоластические трактаты И. Экхарта, «Книга бо-

⁶⁸ [49: 25—27].

⁶⁹ См. примеч. 41.

жественного утешения» (1308—1313/1314), откуда взят приведенный выше отрывок, представляет собой последовательное дискурсивное рассуждение, тезисы которого, в отличие от схоластических трактатов, иллюстрируются развернутыми метафорами. В «Книге», стало быть, присутствуют два плана: понятийный (образополучателя) и художественно-поэтический (образодателя). Не связанные друг с другом метафоры крепятся к повествованию через понятийный план.

Впрочем, метафора в немецкой мистике не так примитивна, как могло бы показаться на первый взгляд. Одна из ее разновидностей включает в себя, например, деконструкцию, как это видно из §§ 2 и 18 «Книги XXIV философов»:

Бог — это бесконечный шар, середина которого всюду, а поверхность нигде. Бог — это шар, у которого столько поверхностей, сколько [в нем] имеется точек [8: XXIV 186, 191].

Если метафора включается в тотальный символизм, то ее образодатель становится, повторяя за К. Ясперсом, «шифром трансцендентного». Становится образом, помещенным в самом конце разворачивания первообраза в область «ничто», сохранившим связь с первообразом, но, в то же время, от него отчужденным. Образодатель («шар») является «неподобным подобием» (*unähnliche Ähnlichkeit*)⁷⁰ своего образополучателя («Бога»). Образодатель подлежит деконструкции, иными словами, отмысливанию его конститутивных характеристик и свойств («середина всюду», «столько поверхностей»), что позволяет зафиксировать его противоречивый статус (связь/отчуждение), а ему самому стать маневением в область трансцендентного⁷¹.

Приведем несколько метафорических немецких и латинских имен Бога (теонимов) построенных И. Экхартом по тому же принципу:

[Бог есть] не становление, но лишь (*mer*) момент настоящего, становление кроме (*sunder*) становления, обновление помимо новизны (проп. 50)⁷²; способ без (*âne*) способа, бытие без бытия (проп. 71)⁷³. [Бог] мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти (проп. 9)⁷⁴; един без (*sine*) единства, тройствен без троичности (лат. проп. 11/2); велик без количества, благ без качества (лат. проп. 18)⁷⁵.

⁷⁰ [48: 501].

⁷¹ Ср. деконструкцию метафоры души у Экхарта: *Eckhart. Predigt 2*: «Я иногда говорил, что в духе есть некая сила, и она одна свободна. Иногда говорил, что есть прибежище духа, порой говорил, что в духе есть свет, иногда же я называл это искоркой. Но теперь я скажу, что это — ни то и ни это, и вообще не что-либо. Это дальше от этого и того, чем небо от земли. И посему я определяю *оное* еще более благородным образом, нежели раньше. И вот, оно уже смеется над благородством и образом и превзошло все это! Оно свободно от всех имен, обнажено от всех форм. Свободно и чисто, как свободен, чист Сам в Себе Бог. Оно совершенно едино и просто, как един и прост Бог, так что в него никак невозможно проникнуть». [30: 39, 1—40, 4]. [5: 92].

⁷² *Idem. Predigt 50*: «Da enist enkein <gewerden>, mer: es ist ein nv, ein geworden svnder geworden, ein nvwe svnder vernvwen». [30: 459, 7—8].

⁷³ *Idem. Predigt 71*: «wîse âne wîse», «wesen âne wesen». [30: 231, 1—2]. *Predigt 9*: «Sant Bernhart sprichet: got ze minnenne daz ist wîse âne wîse». [30: 144, 8—9].

⁷⁴ *Idem. Predigt 9*: «Sant Augustînus sprichet: got ist wîse âne wîsheit, guot âne gûete, gewaltic âne gewalt». [30: 147, 1—2].

⁷⁵ *Idem. Sermo 11 / 2. P. 133*: «unus sine unitate, trinus sine trinitate». [19: 112, 5—6]. *Sermo 18. P. 182*: «magnus sine quantitate, bonus sine qualitate». [19: 171, 7—8].

[Бог] гневается без смятения, страдает без страдания, ревнует без ярости, жалеет без скорби (лат. проп. 12/2)⁷⁶.

Суть таких «без» (*âne, sine*)-номинаций сводится к следующему. Подобно тому, как созерцаемый нами предмет парадоксальным и глубоко отличным от себя образом содержится в разуме Бога (ведь «Принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа»⁷⁷), его положительное определение *N*: «Бог есть движение», парадоксальным способом удерживается в его отрицательном определении *не N*: «Бог есть движение без движения». При этом, *N* относится к видимым формам сотворенных предметов (образодатель), а *не N* — к их умообразным идеям и первопричинам (образополучатель).

Как сказано выше, И. Экхарт позаимствовал метафору «искорки» из словесности курируемых им доминиканок. В каком виде она существовала в этой словесности, до Экхарта? Если в его «Книге... утешения» повествование имело дискурсивный характер и разворачивалось в понятийном плане, так что задействованным в нем понятиям подбирались образные обозначения, то в словесности бегинок и доминиканок повествование, напротив, разворачивается в художественно-поэтическом плане, и каждый из образов *post factum* получает отвлеченное, понятийное толкование. Другими словами, у Экхарта образополучателю подбирался образодатель (сущность души — искорка), у женщин образодателю подбирается образполучатель (искорка — сущность души).

Искорка представляет собой неотъемлемый элемент сюжета, без которого он не может разворачиваться:

В другой раз во время благоговейной молитвы она (Димут Эбнерин Нюрнбергская. — *М.Р.*) была вновь восхищена в небеса и узрела нашего Господа, осиянного светом: от Него без перерыва исторгались искры. Видом своим они были больше и краше естественных звезд, особенно три, сиявшее ярче других и бросавшие свет вспять в Божество.

И лишь позже Бог позволяет узнать монахине-харизматику,

что сии светлы суть души. Он посылал их из Своего Божества в тела человеков. Три же особые суть человеки, посредством которых Он восхотел совершить особые чудеса (GUCHE 34)

Точно также развивается повествование у Мехтхильды Магдебургской (кн. VI, гл. 29), где используемым в сюжете пластическим образам задним числом приписываются некоторые отвлеченные значения (огонь — Бог, искры — ангелы, блистания — святые, угли — блаженные, пеплы — тела блаженных), так что сами образы волевым способом превращаются в метафоры, совмещая в себе зрительную пластичность и абстрактность.

⁷⁶ *Idem*. Sermo 12 / 2. [19: 128, 4—6].

⁷⁷ *Idem*. Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 9: «Principium nunquam est principiatum». [19: 45, 6]. [50: 190].

А что если таким образом никакого другого значения ни в ближнем, ни в дальнем контексте не приписывается? Неужели в этом случае они исчерпываются лишь своей пластикой и своим непосредственным значением?

Бог позволил ей (Адельхайд из Фрайбурга. — *М.Р.*) узреть искорку (*füncklein*), которая истекла из того сокровенного, коим Бог является Сам в Себе (AF 556). Когда священник преломил гостию над чашей, то она (А. Бланнбекин. — *М.Р.*) узрела в телесном видении, что из части той гостии в уста читавшего обедню священника брызнули отдельные искры (*scintillae*) огня [51: 134].

Когнитивный диссонанс, создаваемый контекстом: искра, истекшая (*was geflossen*) из Бога, искры брызнувшие (*prosilierunt*) из гостии в уста священника, сигнализирует о том, что образ должен толковаться не линейно. При этом значение образа, к которому подталкивает диссонанс и в отношении которого он мог бы выступить образодателем, не обозначено. Ясно одно: перед нами некий, ближе не определяемый сгусток смысла, помеченный и зафиксированный образом искры.

Очень хотелось бы, но лучше О.М. Фрейденберг не скажешь:

... в Греции понятия рождались как форма образа, и их отвлеченность заключала в себе еще не снятую конкретность... Получая становление непосредственно из чувственного (даже больше того, из зрительного) образа, античное понятие представляло собой тот же конкретный образ, но в новой сущности — в отвлеченной. В этом моменте возникновения *νοήτὸν* из *ὁρατὸν*, в моменте их противоречивого симбиоза, то есть в познании отвлеченного через чувственное, объективно зарождался и художественный образ, верней было бы сказать, что античные понятия возникали в категориях художественных образов⁷⁸.

Таков основной и, надо полагать, исконный, наиболее архаический пласт мистической метафорики (пред-метафорики), неопишуемой с помощью обывательских терминов «образодатель» и «образополучатель», по отношению к которой все прочие, описанные нами выше виды метафор представляют собой ее поздние мутации и продукты распада.

Именно такая метафорика преобладает в «Откровениях» цюрихской доминиканки Элсбет фон Ойе (ок. 1290—1339/1340), уникальном памятнике средневековой письменности, дошедшем до нас в автографе:

Ты выдавила из Меня сочный Мой мозг подобием Моему Сыну (Aut. 12, 5—7). Моя кровь цветет в тебе, а твоя кровь цветет во Мне (Aut. 21, 2—3). Я богат мозгом, Я в полной мере насыщу сухость твоего мозга. Твой крест сосет не твой мозг, он сосет Мой мозг (Aut. 72, 2—6). Как Я от века сосал из сердца Отца Моего Мою божественную сущность и Мое естество, так и твой крест вытягивает из Меня сладостный мозг моего естества (Aut. 88, 8—12). Кровеносные вены креста твоего Я вскрою покрытыми кровью гвоздями креста Моего распятого Сына (Aut. 98, 4—10). С игривой радостью сердца жажду Я во всякое время истечения крови твоей в глубочайшее основание Моего божественного естества (Aut. 111, 13—15). Твой кровотокающий крест сделал Меня источающим мозг (Aut. 124, 8—9). Я изливаю в тебя мозг, а ты изливаешь в Меня кровь (Aut. 131, 2—4).

Мистическое единение души с Богом (напоминающее собой будни городской скотобойни) изображено как обмен «мозгом» (*marg*) и «кровью» (*blu^et*). Диссонанс, возникающий между обоими словами и контекстом («подобие Моему Сыну», «моя божественная сущность»

⁷⁸ [52: 234].

и пр.), указывает на то, что эти слова должны браться не в прямом, а метафорическом значении. Однако значение это (образополучатель) не указано, и не может быть указано, ведь оно не сформировано, его еще нет. То, что для восточных и западных неоплатоников было «ἀναλογία», «ἐνέργεια», «forma», то для Элсбет фон Ойе есть не что иное, как «мозг» и «кровь» с несколько сдвинутой семантикой, интуитивно угадываемой из контекста и традиции.

Попытаемся проникнуть в недра протометафоры и посмотреть, какие процессы имеют в ней место. Для этого мы воспользуемся лингвистическими понятиями «лексемы» (совокупность форм и значений одного слова), «семемы» (собственно значение слова) и «семы» (элемент, или компонент этого значения). Имея в виду, что не существует методики выделения сем и что они угадываются интуитивно⁷⁹, а также памятуя о том, что наша интуиция не совпадает с интуицией харизматиков XIV в., мы, однако, укажем семы для слов «костный мозг» (marg) и «кровь» (blu^et): вещество, жидкость, житнетворное, лакомство, ценное питание и под. Возможно, «мозг» и «кровь» противопоставляются как сокровенное и жизненная сила — принципиальной важности конкретное содержательное наполнение сейчас не имеет. Так вот, протометафора — это предметное либо конкретно-вещественное существительное с одной семой, выделенной и гипертрофированной посредством контекста за счет создаваемого этим контекстом когнитивного диссонанса. Ибо то, что «костный мозг» и «кровь» берутся не в смысле жидкости и вещества, но в смысле сокровенного и жизненной силы, заказано несоответствующим «мозгу» и «крови» богословским контекстом. Мы убеждены, что содержательное переопределение слова и его гиперсемантизация, требует в качестве необходимого условия эстетического отстранения от него и «игры»⁸⁰ с ним.

Примечательно, что в первом посмертном житии цюрихской харизматички, составленном неизвестным доминиканцем ок. 1342 г. [53: 405—448], ее образам повсеместно усваиваются отвлеченные значения, как то было с Димут Эбнер Нюрнбергской и Мехтхильдой Магдебургской (см. выше); «мозг» становится, например, указанием на благодать. Протометафоры Элсбет попадают в новую и поэтически чуждую им ситуацию, где им навязывается оппозиция образодателя и образополучателя, которая в них лишь намечалась и создавала внутреннее (внутри самого образа) напряжение между прямой и сдвинутой семантикой. В немецкой мистике таких протометафор немало: отрешенности, глу-

⁷⁹ [54: 76].

⁸⁰ Термином «игра» (spil) харизматиками называлась как их собственная мистическая и аскетическая практика, так и ответные действия горних персонажей: Христа и Богородицы; см.: [49: 538—544].

бины, молчания, нищеты, тиши, радости, света, любви, гнева, страдания, пучины, пути, вечного рождения и под. Используясь «в простоте», как в случае Элсбет фон Ойе, они были синкретическими. Используясь «в опрощении», как в случае И. Экхарта, проповедовавшего своим подопечным на их языке, они становились стилизованными, синтетическими... своего рода образными концепциями (или концептуальными образами), вплотную примыкавшими к зрелой метафоре.

Заключение

В данной работе автор показывает, что формирование языка немецкой мистики происходит, прежде всего, в ходе его сложного и противоречивого позиционирования по отношению к языку схоластики и официальному языку западной Церкви — латыни. Признавая незрелость «варварского языка», харизматики сумели разглядеть именно в ней готовность к выражению новых и непосильных для институциональной латыни смыслов (§ 1). Новизна таких, связанных с неоплатонизмом второй волны, смыслов обнаруживала себя повсеместно, но наиболее явно при переводе кёльнскими инквизиторами отрывков из трактатов и проповедей Экхарта. Несмотря на свою грамматическую правильность, их перевод привел к грубейшим искажениям авторских концепций (§ 2). Противопоставляя себя латыни, немецкий язык, однако, активно использовал его словообразовательные и синтаксические модели. Диалектика, развернутая Экхартом в латинском «Трехчастном труде», обнаружила себя в свернутом виде в его парадоксах, которыми изобилуют его немецкоязычные сочинения (§ 3). Некоторые процессы в становлении языка немецкой мистики протекали также помимо его позиционирования относительно латыни и его взаимодействия с ней. Так расщепление сказуемого (двигаться — осуществлять движение), субстантивация прилагательных и глаголов стали внешним (риторическим) проявлением глобальных сдвигов в области онтологии при переходе от библейской, креационной, к неоплатоновской, эманационной, модели ее построения (§ 4). В немецкой мистике возникли и начали развиваться лексические средства дейксиса: слова, выполняющие указательную функцию и размещающие говорящего в центре высказывания, что неразрывно связано с открытием индивида во 2-й половине XII в. и имеет аналогом прямую перспективу в живописи (§ 5). Тексты немецкой мистики отразили историю становления метафоры и, по крайней мере, три ее разновидности: протометафору, классическую метафору и метафору, включающую в себя деконструкцию (§ 6).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- 1 LDMM — *Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae*. Accedit sororis Mechthildis ejusdem ordinis Lux divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis: Apud Henricum Oudin, 1877.
- 2 FLGMM — *Mechthild von Magdeburg*. Das fließende Licht der Gottheit. Fr. (am M.): Deutscher Klassiker Verl., 2003.
- 3 ССБММ — *Мехтильда Магдебургская*. Струющийся свет Божества / Изд. подг. Н.А. Ганина. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2014.
- 4 GUCHE — *Ebner Chr.* Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden ubelast. Tübingen: H. Laupp, 1871.
- 5 МЭ 2010 — *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М.: Наука, 2010.
- 6 BEWHS — *Seuse H.* Büchlein der ewigen Weisheit // *Idem*. Deutsche Schriften. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1907. S. 196—325.
- 7 ГС — *Сузо Г.* Exemplar / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М.: Ладомир, 2014.
- 8 Lb. XXIV — *Liber viginti quattuor philosophorum*. Turnholti: Brepols, 1997.
- 9 MSAMP, SSAMP — *Marguerite Porete*. Le Mirouer des simples ames. *Margaretæ Porete Speculum simplicium animarum*. Turnholti: Brepols, 1986.
- 10 Реутин 2014 – *Реутин М.Ю.* «Вот я обретаюсь во тьме». «Книга двадцати четырех философов»: возникновение, строение, содержание, поэтика // Вопросы философии. М.: Наука, 2016. Вып. 10. С. 175—185.
- 11 Köbele 1993 – *Köbele S.* Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen; Basel: Francke Verl., 1993.
- 12 AE — *Acta Echardiana // Meister Eckhart*. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Bd. 5. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988—2000. S. 197—353.
- 13 МЭ 2001 — *Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М.; СПб: Университетская книга, 2001.
- 14 PME / 1 — *Meister Eckhart*. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Bd. 1. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1958.
- 15 BGTME — *Meister Eckhart*. Daz buoch der götlichen tröstunge // *Idem*. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Bd. 5. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963. S. 8—105.

- 16 Flasch 2007 – *Flasch K.* Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Fr. (am M.): V. Klostermann, 2007.
- 17 Ivanka 1964 – *Ivanka E. von.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes Verl., 1964.
- 18 Sturlese 2007 – *Sturlese L.* Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007
- 19 LW — *Meister Eckhart.* Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936—2007.
- 20 Реутин 2011^a – *Реутин М.Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: Изд-во РГГУ, 2011.
- 21 Реутин 2017 – *Реутин М.Ю.* Хильдегарда Бингенская. Краткий очерк жизни и творчества // Одиссей. Человек в истории. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017. С. 232—241.
- 22 Топоров 2007 – *Топоров В.Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство / Изд. подг. М.Ю. Реутин // Символ. М.; П.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. № 51. С. 132—133. (Первое изд.: *Топоров В.Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность. М.: Наука, 1989. С. 219—252.)
- 23 Schmidt 1839 – *Schmidt C.W.* Meister Eckhart // Theologische Studien und Kritiken. Bd. 12. Hamburg: Fr. Perthes. 1839. S. 663—744.
- 24 Weisgerber 1957– *Weisgerber L.* Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur. Düsseldorf: Schwann, 1957.
- 25 Quint 1964 – *Quint J.* Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts // Altdeutsche und Altniederländische Mystik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. S. 113—151.
- 26 Dempf 1960 – *Dempf A.* Meister Eckhart. Freiburg: Herder, 1960.
- 27 Kunisch 1960 – *Kunisch H.* Offenbarung und Gehorsam. Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit // Meister Eckhart der Prediger (Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr). Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1960. S. 104—148.
- 28 Nix 1963 – *Nix U.* Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf: Schwann, 1963.
- 29 Haas 1979 – *Haas A.M.* Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg (Schweiz): Universitätsverl., 1979.

- 30 DW — *Meister Eckhart*. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936—2003.
- 31 Lossky 1931 – *Lossky V.* La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // *Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Vol. 5. P.: J. Vrin, 1931. P. 279—309.
- 32 Лосский 2009 – *Лосский В.Н.* Понятие «аналогий» у псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с фр. яз. М.Ю. Реутина // *Богословские труды*. М.: Издательский Совет РПЦ, 2009. Вып. 42. С. 110—136.
- 33 Schützeichel 1995 – *Schützeichel R.* Althochdeutsches Wörterbuch. Tübingen: Niemeyer, 1995.
- 34 Булгаков 1999 – *Булгаков С.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.; СПб.: Искусство, 1999.
- 35 Siegroth-Nellessen 1979 – *Siegroth-Nellessen G. von.* Versuch einer Exakten Stiluntersuchung für Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. München: W. Fink, 1979.
- 36 Аристотель 1978/2 – *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1975—1984.
- 37 Реутин 2016 – *Реутин М.Ю.* «Вот я обретаюсь во тьме». «Книга двадцати четырех философов»: возникновение, строение, содержание, поэтика // *Вопросы философии*. М.: Наука, 2016. Вып. 10. С. 175—185.
- 38 Maimonides — *Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum: Ad dubia & obscuriora Scripturae loca rectius intelligenda*. Basileae: J.J. Genath, 1629.
- 39 Ruh 1995 – *Ruh K.* Neuplatonische Quellen Meister Eckharts // *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*. Bern; Berlin: P. Lang, 1995. S. 317—352.
- 40 Palamas 1994/2 – *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: Τόμοι I—V*. Φεσσαλονίκη: Οἶκος Κυρόμανος, 1994.
- 41 Palamas 1970/3 – *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: Τόμοι I—V*. Φεσσαλονίκη: Οἶκος Κυρόμανος, 1970.
- 42 Dinzelsbacher 2012 – *Dinzelsbacher P.* Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Brl.; Boston: W. de Gruyter, 2012.
- 43 Göhler 1989 – *Göhler P.* Das Nibelungenlied. Erzählweise, Figuren, Weltanschauung, literaturgeschichtliches Umfeld. Brl.: Akademie-Verl., 1989.
- 44 PL 197 — *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. P., 1844—1864. Vol. 1—221.

- 45 Тß. — *Stagel E.* Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von J. Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn. Brl.: Weidmannsche Buchhandl., 1906.
- 46 PsHS — *Pseudo-Seuse H.* Das Minnebüchlein // *Seuse H.* Deutsche Schriften. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1907. S. 537—554.
- 47 Lüers 1966 – *Lüers Gr.* Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- 48 Haug 1984 – *Haug W.* Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandl., 1986. S. 494—508.
- 49 Egerding 1997 – *Egerding M.* Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik: In 2 Bd. Paderborn; München; Wien; Zürich: F. Schöningh, 1997.
- 50 Реутин 2011^b – *Реутин М.Ю.* «Христианский неоплатонизм» XIV века. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М.: Изд-во РГГУ, 2011.
- 51 АВ — *Agnetis Blannbekin* Vita et revelationes. Vienne: Apud Petrum Monachum, 1731.
- 52 Фрейденберг 1998 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Изд-во «Восточной литературы» РАН, 1998.
- 53 ЕО — *Leben und Offenbarungen der Elsbeth von Oye* // *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens*. Brl.; N. Y: De Gruyter, 2000. S. 395—467.
- 54 Верецагин 1971 – *Верецагин Е.М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М.: Изд-во Московского университета, 1971.