

Шабанова Ю.А.



# Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта



В контексте развития  
европейской философии

Министерство образования и науки Украины  
Национальный горный университет

Шабанова Ю.А.

**ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА  
МАСТЕРА ЭКХАРТА**

*В контексте развития европейской философии*

Днепропетровск  
2005

УДК 141.33

ББК ЮЗ (0) 341; ЮЗ (4 Нім)

Ш 12

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради НГУ (протокол № 3 от 19.05.05)

*Рецензенти:*

І.В.Бичко, доктор філософських наук, професор, професор кафедри історії філософії Київського Національного університету ім. Т.Г. Шевченко;

В.В.Лях, доктор філософських наук, професор, завідувач відділом історії зарубіжної філософії Інституту філософії НАНУ ім.Г.С. Сковороди.

**Ш12 Шабанова Ю.О.** Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта. В контексті розвитку європейської філософії: Монографія. – Дніпропетровськ: Національний гірничий університет, 2005. – 238 с.

У книзі представлено дослідження трансперсональної метафізики (філософської містики) німецького богослова XIV століття Майстра Екхарта, засновника напрямку «німецька містика», що вплинув як на розвиток німецької класичної філософії, так і на ірраціоналістичні вчення європейського дискурсу XIX – XX століття. На основі німецьких і латинських текстів Екхарта розкривається онтогносеологічні й антропософські основи його вчення, що несе сучасній свідомості продуктивні ідеї духовного розвитку.

Робота призначена для фахівців в області історії філософії (середньовічний період), метафізики й антропології, а так само для всіх, хто шукає сенс існування в духовних джерелах світобудови.

В книге представлено исследование трансперсональной метафизики (философской мистики) немецкого богослова XIV столетия Мастера Экхарта, основоположника направления «немецкая мистика», которое оказало значительное влияние как на развитие немецкой классической философии, так и на иррационалистические направления европейского дискурса XIX – XX столетия. На основе немецких и латинских текстов Экхарта вскрываются онтогносеологические и антропософские основы учения, несущего современному сознанию продуктивные идеи духовного развития.

Работа предназначена для специалистов в области истории философии (средневековый период), метафизики и антропологии, а также для всех, кто ищет смысл существования в духовных истоках мироздания

ISBN 966-350-013-1

УДК 141.33

ББК ЮЗ (0) 341; ЮЗ (4 Нім)

© Ю.О.Шабанова, 2005

© Національний гірничий університет,  
2005

## ВВЕДЕНИЕ

*Чего не знает человек,  
в том он нуждается,  
а что знает, то ему не нужно  
Гёте «Фауст».*

Многовековой опыт философского осмыслиения фундаментальных основ мироздания и места человека в нём базируется на теоретических методах постижения сущности, на стремлении рациональными средствами создать предельно обобщённую картину мира. Метафизика в её традиционной, классической трактовке как учение о сверхчувственных основах и принципах бытия [95, 13] как онто-гносеологическое учение о сущности [26, 27], зачастую отождествляемая с онтологией, является логико-рациональным умозрительным конструированием картины мира. Так фундаментальным методом как в философии в целом, так и в метафизике в частности является логико-рациональное спекулятивно-рефлексивное умозрение сущностных оснований и закономерностей мира. Предмет метафизических учений, обусловленный самой методологией данного вида философствования, представлен в виде трансцендентной первосущности (Абсолют, Универсум, Бог) объективно альтернативной по своим презумпциям натурфилософии. В силу этого, осмыслиение трансцендентного как выходящего за границы всякого опыта (в том числе и умозрительного) не может быть ограничено рационально-логическими подходами, что препрезентует в философской методологии целостное единство и взаимодополняемость абстрактного теоретизирования и интуитивно-иррационального постижения истины. Вместе с тем, бытие философского мышления существует на условиях дискурсивного диалога и рационального обоснования фундаментальных категорий и теоретических систем. Так в философской методологии наблюдается абсолютизация рационального, ограничивающая универсально-целостное сознание философствующего субъекта.

История философии демонстрирует различные векторы преодоления этой ограниченности. Это провозглашение невозможности познания трансцендентного Кантом и переключение предмета философствования с

трансцендентного на трансцендентальное с фундаментальным поворотом от онтологической к гносеологической проблематике. И гипостазирование бессознательного в метафизике Шопенгауэра, провозгласившего иррациональный тип метафизики. И возникновение феноменологической парадигмы с презумпцией интенциональности сознания, наполнение его бытием исследуемого предмета, что формирует выходы на развитие психологического модуса философствования. И декларативный отказ от сверхэмпирического предмета исследования в позитивизме Канта, приведший к утрате аксеологических оснований формирования бытийственности, в силу чего возникает потребность в репродукции иррационально-чувственных, экзистенциально-ценностных оснований философии. Это и релятивистская поликонцептуальность постмодернистского философствования, которое через деструкцию метафизики продуцирует необходимость формирования нового типа универсальной онтологии и холономного мышления в виде голограммической методологии рационально-иррационального симбиоза. И современные поиски новой рациональности в реалиях коммуникативного действия.

Как видно попытка преодоления абсолютизации рационального в метафизической методологии продуцирует возникновение новых направлений и учений в философском массиве, способствуя качественному обновлению концептуального поиска через диалектическое единство рационально-логических и иррационально-интуитивных модусов сознания.

При этом неотъемлемой частью целостного мышления является мистический элемент, присутствующий как иррационально-интуитивный принцип постижения сущего, не только в религиозно-философских системах в виде имплицитного нерационального предчувствия трансцендентного объекта умозрительного теоретизирования. Мистическое, идентифицируемое, как правило, с религиозным миропониманием, мало исследовано в качестве самоценной составляющей метафизического метода. Так альтернативное противопоставление мистики и метафизики, в контексте холономной парадигмы философствования представляется устаревым, что провоцирует потребность философского исследования мистической методологии. Тем более что в иррационально-интуитивистском модусе философствования, представленного феноменологической, религиозно-мифологической, абстрактно-нетеистской трансцендентальной методологией мистический элемент является фундаментальным. При этом значение мистики именно в её философской трактовке недооценено и исследовано больше с акцентом на религиозный концепт.

В связи с необходимостью формирования холономной методологии современного философско-культурологического осмыслиения поликонцептуальной многомерности мировоззрения возникает потребность исследования мистики как философского направления западноевропейского контекста, а так же как самоценной составляющей рационально-иррационального философского симбиоза. Тем более что мистический аспект имплицитно присутствует и в философских системах, традиционно признанных

сугубо рациональными. Так, по мнению Бертрана Рассела, вся философская система Гегеля вырастает на основе мистического опыта немецкого мыслителя, пережитого им в молодости [143, 107]. То же самое можно предположить и о Спинозе, мистический опыт которого стал основой для рационалистического учения мыслителя. Трудно найти мистическое учение, отрицающее рациональное или существующее вне дискурсивного изложения. Не будь последнего, мистические учения как таковые не возникли, а мистический опыт остался бы на уровне ощущения трансперсональных переживаний индивида. Бертран Рассел, представляя лагерь логистов, считает философию сферой освоения мира в виде синтетического объединения рационально-логической и иррационально-мистической методологии, что поднимает её (философию) над крайне конкретизированными полюсами миропознания. «Величайшие люди, пишет мыслитель, - те, кого мы называем философами, ощущали нужду одновременно и в науке, и в мистицизме: в попытке гармонического соединения того и другого состояла цель их жизни. Именно преодоление изнуряющей неопределенности этой альтернативы превращает философию в более высокое занятие, чем наука или религия» [255, 787].

Всё это говорит об отсутствии резких разграничений между мистикой и метафизикой, предмет которых сверхэмпирический и указывает на необходимость исследования природы мистического в контексте традиционных представлений о метафизике, отказавшись от ограничений, связанных с сугубо рационалистическими подходами и установками.

Помимо органичного присутствия мистического элемента в метафизическом обращении к первосущностным основаниям мира и взаимодополняющего начала мистического и логического в философском методе, историко-философский массив прошлого указывает на самостоятельное существование мистико-иррациональных направлений. К такого рода учениям относятся, прежде всего, восточные философские школы как нетеистического, так и религиозного толка, ориентированные на растворение в Абсолюте посредством специальных медитативных техник. Это и учение Веданты, основанное на единении индивидуально познающей души (Атман) и безличного Абсолюта (Брахман), это и постижение Дао в Даосизме, шуньяты в буддизме. К мистическим учениям относится и учение суфииев. В философии Античности это древнегреческий пифагореизм, стоицизм, гностика и манихейство. Ярким выражением мистики нетеистического толка является античный неоплатонизм. Расцвет мистической традиции в Западной Европе связан с теоцентрической парадигмой в виде христианства в средневековом периоде. Практически не одно учение патристики и даже схоластики не лишено мистического элемента в виде единения души с Богом. В рамках оформленвшегося христианства мистика конституализируется как способ непосредственного сверхинтеллектуального богопознания, основанного на сверхразумном созерцании Божественного.

Мистическую линию в пантеистическом преломлении продолжает ренессансный неоплатонизм, а так же ряд неклассических направлений

философии XIX-XX столетия, развивающих иррационалистическую линию метафизики.

Говоря о современных философских поисках, трудно выделить единую мистическую линию в поликонцептуальной палитре постнеклассического периода. Скорее можно констатировать имплицитное её присутствие в радикальном изменении представления о человеке. Именно через антропологический поворот Шеллера философия XX столетия начинает тяготеть не только к экзистенциально-антропологическому, но и субстанционально-духовному в новом персоналистском его прочтении, трактуя антропос как самоценную компоненту целостного мирпорядка. Так современный поиск обновлений форм и содержания метафизики, органично приходит к необходимости мистической традиции и осмыслиения её природы как составляющей целостного опыта человека в мирпонимании. Если касаться современных мировоззренческих проблем, связанных с кризисом духовности, то и здесь мистическое как форма интровертного самопроникновения в сущностное человека может открыть современному сознанию продуктивные возможности эволюционного самосовершенствования. Так философское понимание мистики как основы духовной практики и составляющей философского метода позволит возродить духовный потенциал человечества для обретения спасительных возможностей экзистенциального сопереживания истинного бытия чистой трансценденции, детерминирующей развитие социума и человека по законам духа.

В виду вышесказанного, обращение к мистике как предмету философского исследования обусловлено следующим:

1. Современное мышление испытывает потребность в целостных формах мирпонимания, синтезирующего рационально-аналитическое рефлексирование и интуитивно-иррациональное содержание как взаимодополняющие формы постижения истины. Роль и место мистики в этом холономном принципе постижения мира на сегодняшний день недооценено.

2. Мистика приобрела не только в обывательских, но и в философских кругах негативное, предвзятое отношение, в связи с чем возникает потребность чёткой дифференциации философской мистики, производящей жизнеспособные идеи в философском дискурсе от новомодных духовных направлений и магических актов.

3. Для утверждения мистики как одного из самоценных модусов формирования современного сознания необходимо серьёзное философское исследование этого направления в контексте метафизического метода, выявление роли мистического в онтологических, гносеологических и антропологических модусах метафизики. Особенно актуальным исследование мистики представляется в связи с деструкцией онто-теологии и критики субстанционального понимания Божественности бытия старой метафизики в постмодернистском дискурсе.

4. Историко-философский подход к исследованию философской мистики представляется наиболее объективным. Континуальность историко-философского пространства как бесконечная история развития формирования и осуществления мировоззренческих идей, концепций, проблем представляется единой, бытийной тотальностью смыслотворческого становления. В связи с этим исследование мистики в едином историко-философском пространстве, в бесконечном диалоге философских школ и направлений способствует выявлению новых граней не только иррациональной линии западноевропейской философии, но и фундаментальных основ новой метафизики. Исходя из тотальности и универсальности историко-философского пространства, учения, направления и мировоззренческие парадигмы, содержащие мистический элемент, представляются как самоценные и значимые для современности. В связи с этим философское наследие западноевропейского средневековья, которое недостаточно исследовано в отечественной философии, представляется как продуктивный философский контекст, несущий в себе возможности создания духовных перспектив экзистенциального бытия, востребованных философскими поисками современности.

Так не антикварное любопытство к средневековью, не искусственное обращение к теоцентрическим догмам средневековой схоластики, а ренессанс жизненных концептов мистических учений, заключённых в непосредственной передаче личного опыта Богопознания, в глубинных чувствованиях сакральности трансцендентного наиболее ценен для современного реанимирования истинной духовности. Так богословское творчество Мастера Экхарта, основоположника «немецкой мистики» XIV столетия, объединившей в себе лучшие традиции классической метафизики и предвосхищения трансцендентально-мистической метафизики нового образца, является основным объектом анализа на предмет специфических и идеино-продуктивных черт трансперсональной метафизики в данном исследовании.

Личность и учение немецкого богослова и проповедника XIV столетия Иоганна Экхарта не нашли достаточного отображения в отечественном историко-философском пространстве. Биографические данные богослова дошли до нас благодаря работам немецких исследователей жизни и творчества Экхарта, который родился в 1260 году в Тюрингии и является потомком рыцарского рода Хоххаймов (настоящее имя Eckehart von Hochheim). Биографические сведения об Экхарте не достаточно точны, но в дошедших до нас данных прослеживается единая линия – последовательная богословская деятельность Иоганн Экхарт. Получив образование в Кёльнской высшей школе доминиканского ордена, он преподаёт богословие в Париже. С 1294 по 1298 годов является приором ордена в Эрфурте, а затем викарием Тюргенгенским. Иоганн Экхарт вошёл в историю философии под именем «Мастер» Экхарт, что является свидетельством титула «Magister sacrae theologiae», который он получил, занимая кафедру на богословском факультете Парижского университета (1302-1303, 1311 г. г.), а так же являлся профессором богословия

в Страсбурге, где до 1322 года занимает должность викария. В 1322 году Мастер Экхарт возвращается в Кёльн, где проходит его основная проповедническая деятельность. С 1322 года начинаются обвинения Экхарта в ереси. Причиной нападок церкви на Мастера могут быть признаны многие обстоятельства. Так, Гучинская считает, что «немалую роль здесь сыграли разногласия между белым духовенством и монашескими орденами (доминиканским и францисканскими), разногласия касающиеся статуса нищенствующих «вольнодумных» бегинок. В спор, по-видимому, была вовлечена королева Агнесса, поэтому Экхарт и послал ей «Книгу Божественного утешения», желая привлечь королеву на свою сторону» [70, 28]. Так или иначе, 28 тезисов Экхарта были осуждены папской буллой уже после смерти Мастера (1329 г.). Очевидно, концептуальным источником обвинений в ереси образованного богослова и последовательного доминиканца, является внедрение в схоластическую традицию мистических элементов, что и представляет непреходящую ценность для формирования эволюционного, по сравнению с догматическим мышлением, типа философствования синтезирующего умозрительную метафизику и интуитивно-экстатическую мистику. Именно поэтому уникальное творчество средневекового мыслителя богослова и проповедника представляет интерес для исследования в контексте философской проблемы соотношения мистики и метафизики.

## МИСТИКА И МЕТАФИЗИКА. ФИЛОСОФСКОЕ «ПОЛЕ НАПРЯЖЁННОСТИ»

В истории европейской философии от истоков её возникновения до современных форм существования наблюдается развитие двух взаимодополняющих принципов философствования в виде логико-абстрактного теоретизирования и интуитивно-иррационального созерцания, соответственно выражавшихся в метафизике и философской мистике. Категоричность в утверждении приоритетности одного из начал обедняет высокий уровень философского метода, совмещающего в себе созерцательное откровение и дискурсивно-аналитическое познание. Отсутствие одной из названных сфер делает философское учение или безжизненно-иллюзорным, недоступным разуму или формально структурированным, утратившим смысловые энергии рефлексирования. Так вечный процесс становления философии удерживается на мерцании метафизики и мистики как единого бытия философствующего сознания. В связи с этим, не дифференциация и противопоставление этих двух составляющих философии, а выявление взаимопроникающих модусов их существования представляется продуктивным для эвристических смыслов в современном философско-мировоззренческом массиве. Тем более, что деструкция метафизики в постнеклассический период спровоцировала поворот к традициям классической метафизики в её обновлённом ренессансе. Исключая повторение классики, современное мышление в поисках новых форм метафизики отдаёт предпочтение синтезу мистико-метафизического, формируя новый уровень трансцендирования к сущностно-первопричинному мировому универсуму. В связи с постнеклассическими поисками новой метафизики, а так же кризисом духовности, вызванным однобоким развитием рационально-прагматической мировоззренческой парадигмы, исследование мистики как разновидности метафизики, а также значения и роли мистического в метафизическом способе философствования представляется актуальным для развития современной философии.

В последнее десятилетие метафизическая проблематика всё больше становится предметом исследования философов постсоветского пространства. Свидетельством интереса к проблемам метафизики являются работы

П.Гайденко[55], Евлампиева И.И. [78], С.Жеребкина [79], Г.Заиченко [82], В.Кемерова [90], В.Красникова [96], В.Ляха [109], Мудрагей [118], В.Окорокова [128], В.Пронякина [141], О. Соболь [151], О.Явоненко [193], Ю. Владимирова [52], Прохорова М.М. [138]. Практически все исследователи методологически опираются на базисную трактовку метафизики как разумно-логическое абстрактно-умозрительное теоретизирование, определяя метафизику, и как метод, и как систему с позиции рационализма. Изучению же иррационально-мистической компоненты метафизики посвящены работы зарубежных авторов, таких как П.Менцер [240], Р. Кинст [233], С. Гессен [226], Г. Леманн [236], а также небольшое количество переводных работ зарубежных и российских дореволюционных авторов, таких как Э. Корет [95], Ж. Маритен [112], С. Гессен [59], А. Позов [136].

В представленных исследованиях мистика или противопоставляется метафизике, или исключается из философско-метафизической проблематики в связи с наделением её сугубо религиозным статусом.

Не отказываясь от классически традиционной трактовки метафизики, как учения о сверхэмпирических общих принципах бытия и последних его основаниях, некоторые зарубежные философы пытаются этот вид рефлексии связать с иррационально-интуитивным модусом философствования. Так П. Менцер отмечает отсутствие единства и целостности знаний в спекулятивной метафизике, понятийные конструкции которой формируют границы познания, где «каждый ответ вызывает новый вопрос и требование нового ответа» [240, 5]. Метафизическое понимание мира, по мнению П.Менцера, осуществимо «в целостном охватывании реальности в виде единства познания, чувств и воли, а фундаментальные принципы метафизики относятся к внеопытной сфере» [240, 3]. Р. Кинаст [233, 219], так же как и И.Гессен [226, 37-39] считают, высшей ценностью метафизики тотальность и целостность её положений и методов. В отличие от данного мнения немецкий философ Г. Леманн в монографии «Подготовка к метафизике», проводя различие между знанием и верой, определяет их взаимодополняющими конструктами метафизики, которая должна переводить содержание веры в логические понятия [235, 35-45]. Представленные мнения немецких философов явно или латентно выражают близость метафизики к религиозной методологии. В связи с тем, что в современной отечественной философской литературе практически не рассматривается иррационально-мистический модус метафизики, а также с необходимостью обогащения современного сознания религиозной компонентой и переосмысления её метафизических оснований в качестве прогрессивной оппозиции крайним формам прагматизма и сиентизма, анализ метафизики с позиции мистического модуса постижения истины представляется востребованным философской актуальностью.

Эта потребность обусловлена самой природой метафизического мышления, обращённого к глубинным истокам сущностной реальности, связанного с постижением первопричинного, абсолютного начала, с поиском которого связана вся история философии от классических учений Античности до современных форм неотомизма, персонализма и холономной концепции

энерго-информационной парадигмы современности. В своих фундаментальных и конечных формах, метафизика призванная воссоединить в сознании человека дезинтегративные, фрагментарные знания, целостность и тотальность адекватной истины, преодолеть противопоставление релятивного и абсолютного.

Предложив путь этого преодоления через знания, метафизика уже в Античности обращается к Божественному как Абсолютному, к созерцанию как восхождению Духа (Нуса) к своим истокам. Античная космологическая метафизика становится теологией в учениях Платона и Аристотеля. Как наука о принципах она обращается к Богу как высшему из принципов мироздания. В стоицизме и, особенно в неоплатонизме мистико-спиритуалистическое начало становится основополагающим, определяющим метафизическую систему. При этом иррациональное выражает высшее безосновно-абсолютное начало, эманирующую конструкцию всего мира.

Средневековая метафизика с её сакральными основаниями бытия опирается на христианскую мистику как определяющую методологию. Христианская мистика оформляется в метафизику, и становиться содержанием теологии. Средневековый период как наиболее мистичный в истории европейской философии требует отдельного исследования, о чём речь пойдёт ниже.

Дальнейшая судьба метафизики от Нового Времени до современности, исключая эмпирические и позитивистско-сциентистские направления философии, отличающиеся общим негативизмом к метафизике в целом, так или иначе обнаруживает проявления мистических оснований древней философии. Неверно было бы абсолютизировать мистический модус метафизики, ибо по определению умозрительного метода как характерного для метафизики, преобладающей методологией является рационально-дискурсивное мышление. И всё же истоки декартовой метафизики можно проследить в иллюминизме Августина. Учение Спинозы не лишено мистицизма Кабаллы, философия Канта - влияния Сведенборга, а диалектика Гегеля - Мастера Экхарта и Якоба Бёме.

Речь идёт о мистическом как о последней, трансцендентной реальности, формирующей онто-гносеологические представления всей рациональной метафизики. Так философ, претендующий на метафизику, в высших формах её абстракции не может обойтись без мистики. Если цель метафизики трансцендентное, то она однозначно мистична, в силу трансцендирования за грань рационального и трансперсонального слияния с абсолютным объектом метафизики. Попытка откrestиться от мистики приводит к утрате трансцендентного ориентира в онтологии, удерживающего целостность метафизической системы. Ибо цель всякой метафизики – стремление к тайне, не познанной глубине, к преодолению того, что уже осмысленно и уложено в логико-рациональную систему. Поэтому метафизика как активное интеллектуально-мыслительное постижение приходит к признанию предельной реальности, гипотетически мыслимой в виде сущностного первоначала, понимание которого выходит за пределы рационального, не охваченного

разумом, вследствие чего притягательно влекущего сокровенной тайной глубинных смыслов. По словам С.И. Гессена: «...метафизика хочет познать бытие в его целом, постигнуть сущность, первооснову бытия, так сказать, истинное бытие» [59, 39]. Так метафизика через логико-дискурсивное познание приходит к пределу, за которым обитает мудрость. В своём стремлении к абсолютному единству как эмпирических, так и теоретических знаний метафизика приходит к мистическому слиянию с единой реальностью. «Познание истинное, точное, абсолютное, - пишет французский католический философ томистской школы Жак Марите, - наиболее высокая услада разума, ради которой стоит быть человеком, но познание это всё же отстоит бесконечно далеко от видения и заставляет нас ещё более чувствовать всю безмерность тайны» [112, 93]. Именно ощущение и предчувствие этой тайны лежащее в основе метафизического метода позволяет С.И. Гессену заключить, что «все великие метафизические системы, даже самые рационалистические, полны мистических моментов в смысле утверждения интуитивного знания над дискурсивным» [59, 39]. Таким образом, трансцендирование в сферу иррационального и восполнение целостного единства с ним, утраченного аналитическим дискурсивным разложением, и есть определяющий фактор мистической или трансперсональной природы метафизики. Так метафизика лишённая переживания трансцендирования за границы рационального, связанного с предметом этого вида философствования, приобретает ограниченно-прикладной характер. Такая метафизическая система работает в узко заданном диапазоне отрывочных от целостности представлений. Мистическое влечение к трансцендентному, иррациональному, недоступному до конца рациональному объяснению и является притягательным для разума, метафизически конструируемого теоретические системы. Ибо у мистики и метафизики – общий источник – разум, обладающий двойственной функцией мышления-созерцания. Отсюда формируется не противопоставление, а взаимодополнение мистико-метафизического как рационально-иррациональной дуальности философского метода в целом.

Мистическая компонента присуща как индуктивной, так и дедуктивной метафизике. Так индуктивная метафизика посредством анализа и обобщения опыта приходит от низших принципов множественного существования к высшему духовному единству. Рационально-логические обобщения неизбежно переступают дискурс и обращаются к иррациональному. Это путь иррациональной метафизики А.Шопенгауэра, Эд. Гартманна, В. Вунда, которые, основываясь на «спекулятивных результатах индуктивно-естественно-научного метода» [136] через гипостазирование волевого начала приходят к бессознательному как фундаментальному мировому принципу. Мистический элемент данной метафизики проявляется в признании нерациональной природы первоначала и познавательной устремлённости к созерцанию его сущности сверхдискурсивным образом. Это путь предельного вопрошания и единения с трансцендентным через преодоления дискурсивности. В тоже время конструкции дедуктивной метафизики отталкиваются от высшего универсального принципа, обращаясь изначально в сферу априорных истин.

Интересно, что сугубо рационалистическая метафизика Декарта, Спинозы, Гегеля, Канта содержит мистический элемент в виде доопытного и дорационального созерцания исходного принципа в виде субстанции, абсолютного Духа или вещи-в-себе. Деятельность разума не имеет достаточных оснований для умозрительного утверждения априорной исходной первопричины. В дедуктивной метафизике разум ограничивается лишь допущением и интуитивным чувствованием априорного первоистока, чувствознанием [184, 137] всей последующей картины умозрительных конструкций. Это метафизический путь от трансцендентного к творчески активному рационализированию. Таким образом, мистическое объект-субъектное единство является изначальным фактором последующей рациональной дедукции в метафизике.

Так и в индуктивном, и в дедуктивном варианте метафизики разум обнаруживает свою недостаточность в достижении абсолютной целостности и необходимость интуитивно-созерцательного, мистического элемента, являющегося специфическим познавательным органом метафизики. По мнению А. Бергсона, основоположника западноевропейского интуитивизма: «Интуиция становится познавательным органом сущности вещей и ключом к метафизике» [Цит. по 213, 42]. А в своей последней работе «Два источника морали и религии» А.Бергсон прямо говорит «о высоком значении мистики и её первостепенной роли в истории человечества» [Цит. 213, 166]. При этом интуитивное «схватывание» объекта метафизического представления ещё не является условием характеристики метафизики как изначально мистической. Ибо интуиция даёт кратковременную вспышку, озарение трансцендентно-иррационального объекта созерцания, перенося вrationально-сознательную сферу лишь образ метафизического принципа, а не его целостность, возможную лишь в созерцательном акте. И в случае интуитивного прорыва к трансцендентному первоначалу (дедуктивная метафизика), и в случае логического движения от эмпирико-опытных знаний к умозрительным обобщениям как интуитивно ощущаемым в качестве конечного единства, мистическое является лишь составляющим элементом интуитивно-рационального акта познания, где присутствует как рационально-логический, так и иррационально-интуитивный модусы метафизики.

Метафизика, в которой субъект-объектное единство является одновременно и исходной точкой конструирования онтологической реальности, и основополагающим принципом гносеологического метода, может иметь статус мистической, в значении фундаментального учения о высших принципах бытия как сверхразумной, сверхэмпирической субъективной реальности, в виде трансцендентно-интровертного синтеза. Такой тип метафизики подразумевает не спекулятивно конструируемую трансцендентность, а адекватный опыт переживания трансцендентной реальности как сущностной глубины человека, что неизбежно связано с религиозным откровением. Поэтому мистическая метафизика – это всегда метафизика религиозного толка независимо от конфессиональной конкретизации. В этой связи возникает вопрос взаимодействия метафизики и

мистики как теории и практики, познания и созерцания, умозрительного конструирования теории и адекватного практического опыта непосредственного переживания.

Соотношение мистики и метафизики как теории и практики представляется необходимым условием для осуществления подлинной философии. Метафизика как умозрительная теория превращается в формализованную схему без опоры на вдохновенный опыт сопереживания непосредственного сближения философствующего субъекта (человек) и постигаемого метафизически объекта (Абсолют). Вместе с тем, мистические переживания как непосредственная практика трансперсонального единения с трансцендентной реальностью Абсолюта самодостаточно свершается без теоретических построений. При этом мистическое остаётся лишь индивидуальным опытом, лишённым смыслообразующего концепта выработки общечленностной систематизации, осуществимой через метафизическое осмысление и формирование теории, тогда как непосредственность, адекватных трансцендентному, мистических знаний является необходимой творческой информацией для продуктивного обновления метафизики. Так соединение мистической и метафизической теории и есть условие осуществления продуктивных концептов многих европейских философских школ и учений, среди которых ярким примером подобного взаимодополнения является неоплатонизм, в учении которого практический опыт экстатического откровения обрёл стройную системность метафизической конструкции. Так мистическая метафизика, по мнению С.И. Гессена, есть «попытка охватить понятием иррациональное, найти форму для абсолютно лишённого формы, абсолютно единого и неразложимого переживания» [59, 43]. В связи с использованием как одного из ключевых понятия «мистическая метафизика», что выходит за рамки классического определения метафизики, как учения об умозрительных основах бытия в переделах рациональной природы спекулятивной философии, возникает необходимость методологического определения понятия «мистика», которое, как сказано выше, не противопоставляется метафизике, а рассматривается в контексте дуальности практически-теоретических модусов философии.

Само понятие «мистика» имеет несколько толкований. Под мистическим часто понимают нечто отрицательное, тёмное, колдовское. Даже среди современных философских представлений существует предубеждение относительно мистического опыта. Так отстаивая приоритетность рационального модуса философствования Ирина Добронравова в статье «Философия – страж rationalности» считает, что «под горделивым именем мистицизма скрывается «море мошенничества и просто глупости» [76, 3]. Примером заангажированности идеологией, есть определение мистики как «оружия борьбы против науки, против прогресса, как свидетельство полного маразма современной буржуазной идеологии», представленное в философском словаре 1954 года издания [97, 352-353].

Не менее категоричен в своих высказываниях Трахтенберг, признающий только рационально-логический метод философствования. «Мистика, - пишет

философ, - отвергая опыт и разумное познание, реакционная по существу» [165, 119]. Столь негативное отношение к мистике отчасти объясняется отсутствием чётких определений мистики как типа философствования. Тем более, что негативизм советского периода по отношению не только к мистике, но и к большинству религиозно-идеалистических философских школ и направлений лишил их возможности, как объективного исследования, так и методологического концепта. Так в большинстве энциклопедических изданий [167, 271; 168, 386; 192, 90-94; 125, 579; 126, 630] толкование понятия мистика подразделяются на несколько групп:

- совокупность явлений или действий, которые оказывают содействие в связи человека с тайными существами или силами (египетские или элевсийские мистерии, другие эзотерические ритуалы, культовые обряды);
- разные формы оккультизма, такие как: магнетизм, магия, теургия, медиумистические или спиритические явления;
- учение о внутреннем единении человеческого духа с абсолютным Духом как адекватное познание онтологической первоосновы мира через индивидуальный опыт духовного самопознания.

Надо отметить, что первое определение мистики как совокупность ритуально-культовых действий связано с архаическими культурами (Египта, Греции, Месопотамии, и т.п.), которые характеризуются приоритетом мифосознания. Через архаические мистерии передавались эзотерические знания о духовном мире иерофантам. Оргиастичные культуры имели цель снятия в момент ритуального действия границы между профанным и сакральным миром. «Мистика - как указывает философский энциклопедический словарь – первоначально это название для тайных религий или тайных религиозных организаций, в которые принимались и посвящались только избранные» [167, 271]. Именно на этом этапе и возникает понятие «мистический», - тайный, то есть сакральный мир за пределами профанного. Учитывая то, что эзотерические знания (то есть доступные только посвящённым) до сих пор закрыты от широкого научного сообщества и воплощения их в социуме как феномен мистического пространства остаются за пределами данного исследования. Хотя, именно архаические эзотерические доктрины включают в себя глубинный пласт эвристических обновлений сознания человечества.

Философская мистика, понимание которой представлено в третьем варианте, есть единственным возможным определением для дальнейшего исследования. Что касается второго определения мистики, связанного со спиритическими и магическими явлениями, то оно требует четкой дифференциации так называемой магии, оккультных наук от самой мистики. Хотя разнообразные формы магии в основе своего метода имеют технику проникновения в тайный надприродный мир, по своим целям они кардинально отличаются от мистики или мистицизма как философского учения.

Магия и мистика представляют собой противоположные полюсы деятельности человека, ориентированной на проникновение в духовную реальность. Принципиальное различие между ними заключается в их конечной цели, а именно, магия стремиться получить знания о духовном мире с целью

pragmaticального их применения. Мистика же через апофатизм как обязательное условие мистической устремлённости отказывается от какого бы то ни было прагматизма, стремясь «бесцельно» преодолеть субъект-объектные различия «Мистика отрицает магию, прямо ей противоположна. Бог для мистиков – Великая тайна, в то время как оккультные науки тайну материализуют, «добывая» Бога алхимическим путём» – пишет российский философ Гучинская Н.О. [70, 29].

И магия и мистика используют механизмы как сознательной так и бессознательной деятельности в достижении своих целей. Но цель мистицизма – подняться над эмпирическим миром для единения в любви, в самоотдаче с вечным и конечным Объектом, используя волю и интуицию в единении с трансцендентным Абсолютом. Цель же магии – получить знания о трансцендентном для прагматического использования. При этом воля в магических актах всегда объединяется с интеллектом, рационально отбирающим прагматические знания. Если мистицизм через интровертную направленность и внутреннюю концентрацию стремится к преодолению индивидуального, согласно концепту единства мира, то все разновидности магии всегда индивидуалистичны, ибо результаты магических действий направлены на корысть индивида или группы таковых. Так магия как индивидуалистическая наука во всех своих формах представляет деятельность интеллекта, ищущего трансцендентную Реальность для удовлетворения собственных целей. Тогда как мистицизм, стремясь к трансцендентной Реальности, ко всей полноте целостных возможностей человека, не отбирает прагматично знания, а служит формированию парадигмы холономного миропонимания, неся первичную информацию об опыте метафизическому мышлению.

Возвращаясь к вопросу соотношения мистики и метафизики, нужно подчеркнуть, что отсутствие несогласованности мистического опыта с теорией, неподкреплённость этой практики логическими обоснованиями приводят к сугубо прикладным натурфилософским результатам, что и вызывает к жизни магию.

Мистицизм, желая любви как условие единения, развивает сердце, как духовный инструмент человека. Магия, желая знаний, – развивает интеллект, инструмент дробления единства, путём рационального приобретения фрагментарных знаний об идеалистическом мире на корысть человека. К тому же все магические, оккультные действия сопряжены с психизмом, деформирующим сознание и извращающим подлинную духовность. Если истинный мистик не прибегает ни к каким посредническим приёмам, а через образ жизни и путём расширения сознания до трансцендентной Реальности достигает слияния с Ней, то магия, используя средства самовнушения, экзальтации, воскурения или материальные объекты, фокусирующие восприятие (хрустальный шар, зеркало, развилка ветви вербы), демонстрирует несостоительность самостоятельных сил человека. Одной из форм магии является алхимия, извлекающая из информации о трансцендентной реальности научные знания и закономерности, применяя их для достижения эгоистично-

стяжательских целей человечества (продление жизни – «эликсир вечной молодости»; форма обогащения – превращение металла в золото и т.д.). В энциклопедическом словаре Брокгаузена-Эфрона утверждается, что относить к мистике алхимию нет достаточного основания, так как алхимики в своих операциях старались пользоваться естественными свойствами вещества и исходили из принципа единства материи [45].

Одним словом, потребительский трансцендентализм и привлечение посреднических предметов и актов исключает магию из сферы исследования мистики. Автор считает необходимым исключение из аналитического массива данной работы сугубо-обывательского представление о мистике как о чём-то необъяснимом, загадочном, странном, потустороннем.

Объектом же данного исследования является философская мистика, то есть учение органично взаимосвязанное с богатым опытом философской рефлексии мирового контекста, искривив изложенном в работах мыслителей данного направления, в основе которого положены метафизические онтогносеологические концепты трансперсонального опыта.

Методологической основой исследования является определение философской мистики в работах отечественных и зарубежных авторов, переведенных на русский язык, таких как Бердяев Н. [29], Бицилли П. [40], Булгаков С. [47], Вертеловский А. [50], Гайденко П. [53], Гессен С. [59], Гуревич П. [68], Джеймс У. [72], Жильсон Э. [80], Конзёлка В. [93], Лосев А. [102; 103], Лосский В. [105], Лосский Н. [108], Маритен Ж. [112], Майоров Г. [110], Минин П. [116], Неретина С. [122; 123], Оменн Дж. [129], Прель К. [137], Соколов В. [152], Соловьёв В. [153], Судзуки Д. [156], Суини М. [158], Флоренский П. [170], Фёдоров А. [166], Штайнер Р. [189] и других, а также зарубежных авторов, занимающихся проблемами средневековой мистики, таких как Бернхард Д. [202], Бергер К. [201], Хаас А. [220, 221], Хауг В. [222], Хайдеггер М., [224], Ру К. [254], Прегер В. [245], Риттер В. [250] и др. В работах названных авторов под мистикой понимается «стремление к познанию Божества» через «возможность сделать дух местом присутствия Божьего» [50, 4], «приобщение к абсолютной сверхмировой полноте жизни под влиянием любви» [112, 262]. Путь мистики понимается П. Бицилли «как непосредственное ощущение всеединства, полного слияния субъекта с конечным объектом познания, растворение познающего в познаваемом» [40, 28]. «Мистика – считает Соколов - через правила богопознания открывает индивидуальные, интимные пути постижения Бога». [152, 144].

Значительная часть философов акцентирует изучение мистики на эпистемологическом её аспекте, то есть анализе познавательных возможностей и самой структуры познания мистического опыта. В работах Джеймса У. [72], Грофа С. [66], Маслоу А. [114; 72] объектом исследования является психологический аспект мистических актов, утверждающих концепцию чистого универсального опыта. Другое поле исследования мистики связано с языковыми проблемами описания опыта мистических откровений. К этой проблеме в контексте ведических традиций обращаются Зильберман Д. [84], Касевич В. [89]. На фоне многообразия исследовательских подходов феномена

мистики в историко-философском контексте почти не представлены работы, обращённые к востребованной современностью, антропологической проблематике этого направления. В связи с этим в данной работе исследование мистико-религиозных философских учений будет представлено не с позиции традиционной конфессионально-религиозной установки, а с позиции метафизического анализа эвристических аспектов онто-гносеологических и антропологических концептов философской мистики, что отличает данную работу от исследований вышеизложенных авторов.

Опираясь на работы вышеизложенных мыслителей, основополагающей методологической основой трактовки мистики в данном исследовании предполагается понимание мистики как: *учения об универсальной сущности трансцендентной реальности и постижении её путём внутреннего расширения сознания и единения индивидуального Я с абсолютным Духом*.

В философской мистике обязательно должен присутствовать дискурс, совмещаемый с образно-символическим, метафорическим изложением. Многие исследователи мистики говорят о наличии логико-рациональных форм мышления, без которых мистический опыт не получил бы философской артикуляции. Так А. Вертеловский считает внутреннее непосредственное откровение действительным, если оно «не заключает в себе явных логических противоречий» [50, 9]. Н. Лосский, обладающий, по мнению П. Гайденко, «чувством меры и умением избегать крайности» [54, 350], считал, что мистическая интуиция вырастает из метафизических представлений о сверхчувственном бытии идей. Метафизичность допускается мыслителем не только как теоретизирование мистического опыта, но и как условие его возникновения. То есть, умозрение неизбежно приводит к металогическому Объекту, адекватное постижение которого открывается в мистическом опыте [106, 259]. Подобного мнения придерживается и русский религиозный философ С.Л. Франк в работе «Предмет знания» [174]. С другой стороны И. Гессен однозначно утверждает, что понятие «мистики» прочно ассоциируется с иррационализмом, что формирует предубеждение у современной философской аудитории [59, 43]. Между тем, мистические учения различных национально-религиозных культур не отвергают рациональное в пределах его компетенции, формируя вполне рационалистические философские системы на основе осмыслиения мистического опыта.

Таким образом, акт откровения, данный человеческому сознанию в виде мистической эмпирики, не может существовать вне метафизического метода. В силу чего данное исследование сфокусировано именно на философской мистике, то есть на метафизическем дискурсе мистического опыта, так как философская мистика является совмещением теологической и философской доктрин, основанных на «осмыслиении переживания экстатического непосредственного единения с Абсолютом» [214, 577].

С целью дифференциации философской мистики от оккультных учений, обывательских представлений и алхимических актов необходимо определить крайние формы мистических явлений и их негативные черты, исказжающие

метафизическую методологию этого вида миропознания. К таким недостаткам или крайностям мистики относятся:

- отсутствие логико-дискурсивного осмысления мистического опыта, что порождает фантастические представления, заблуждения, опасные крайним психизмом иискажением сознания. Непосредственность мистической практики подтверждает адекватность истине только через логическое обоснование или сопоставление со Святыми Писаниями. Так ослабление авторитетности или полное отрицание Святого Писания приводит к субъективным искажениям в виде утраты сакральной притягательности трансцендентного Абсолюта;
- крайний субъективизм в виде самообожествления индивида приводит к примитивным формам пантеизма с утратой границ между конечным и бесконечным;
- другая крайность субъективизма приводит к полной утрате сознания о личной самостоятельности, порождая пассивное отречение от всех жизненных проявлений, с утратой твёрдых обоснований веры как продуктивного импульса метафизического устремления к Абсолюту;
- резкое разграничение активной деятельности и пассивной созерцательности жизни ведёт к крайнему аскетизму и квиетизму, что в исключительных случаях может приобретать варварские формы самоистязания плоти и пренебрежения всеми благами земной жизни.

Мистические учения, отличающиеся вышеназванными крайностями, исключаются из поля данного исследования ввиду отсутствия в их контексте продуктивных для философии метафизических оснований и жизнедействующих антропо-социальных смысловых ориентиров. Ключом к определению философской мистики представляется выявление причин возникновения мистического миропонимания. К таким причинам относятся: имманентное индивиду стремление к Абсолюту, возвращение к истинному Бытию-обители Духа, объективированного в материальных формах. Это вечно присущее человеку устремление к трансцендентному особенно ярко проявляется в критических фазах развития культурных эпох, как правило, сопровождающихся крайними формами рационализма или pragmatизма, в виде коньюктурно-прикладного упрощения мировоззренческих установок с одной стороны, и сознательного отказа от обоснований модальной логики в виде кризиса рационализма с другой стороны.

Так один из первых расцветов мистики наблюдается на основе развития древних цивилизаций отличающихся высокой философско-логической культурой мышления, таких как Индия, Китай, Греция. Подъём мистических учений происходит в период рационального, и как следствие, социального кризисов Римской империи (неоплатонизма), в позднем периоде эпохи средневековья в связи с крайней фазой рационализации теологии, в современное время - на фоне резкой дифференциации поисков трансцендентальной метафизики и позитивистского pragmatизма, обусловленного критической формой утраты духовно-ценностной компоненты сознания. На всех представленных фазах развития социума возникает потребность непосредственного обращения субъекта к духовному Абсолюту

как ориентиру, указывающему смысл и ценности земного существования в отличие от прагматичных тупиков рационализма и позитивистской ограниченности. Критические периоды в развитии цивилизации, как правило, способствуют формированию новых эвристических мировоззренческих парадигм именно через мистический прорыв к истине, что способствует эволюционному развитию социума. Это и утверждение христианства как мировоззренческого стержня тысячелетнего периода средневековья, и расцвет ренессанса, а на его основе всей философской концепции Нового Времени, и формирующаяся сегодня новая парадигма неклассической метафизики, которая, возможно, станет основой качественного скачка в научном мышлении и социо-культурном устройстве.

Во всех цивилизационных периодах развития мистики можно наблюдать несколько её разновидностей, осмысление особенностей которых позволит выявить продуктивные стороны этого направления. Наиболее распространенным является разделение мистики на теистическую и нетеистическую. По своей сути мистика не может быть, по большому счёту, нетеистической, ибо является формой устремления к первопричинному и самодостаточному Абсолюту, не поддающемуся рационально-логическому объяснению в силу своей трансцендентной природы, а, следовательно, являющемуся объектом веры и откровения. Другое дело насколько эти представления совпадают или согласуются с религиозными догматами. Так, Р. Энгельгардт, один из первых исследователей философской мистики на Западе, разделяет её на еретическую и церковную, определяя принципиальное различие между ними в виде наличия согласования веры с разумом [214, 333]. При этом еретические мистики выглядят как наиболее объективные и свободные исследователи Духа. Вместе с тем согласование церковными мистиками практики откровения с религиозными догматами оберегает мистическую методологию от крайних форм субъективизма, представленных выше, как негативные черты мистики. «У церковных мистиков, - пишет Р. Энгельгардт, - всё основывается на положительном источнике вероучения (то есть на Святом Писании) и все описываемые ими внутренние откровения абсолютно согласны с учением о Троице, о воплощении Иисуса Христа, о действии благодати Духа Святого и о таинствах Евхаристии, тогда как у еретических мистиков в принципе – одна только абстракция, имеющая основание в глубине их духа, которая побуждает их не признавать положительно ничего другого, кроме учения о Боге, приводит их к обоготворению человека, а также к тому, чтобы положительные догматы представлять символами тех внутренних состояний, которые они сами испытывают и которыми у них обуславливается достижение последней цели религиозно-нравственной жизни» [214, 332].

Не менее значительным принципом формирования разновидностей мистических учений является западная и восточная форма миропонимания. Так философско-мистические учения Индии и Китая скорее относятся к нетеистическим ввиду устремлённости к безличному Ничто, растворения в Нирване или слияния с Дао как пути исчезновения образа во всякой отдельности. Следует отметить, что мистика является не чертой или

особенностью отдельных философских учений Востока, а основополагающим концептом всего восточного миропонимания, отличающегося приоритетом созерцательности. Характерные черты восточного мистицизма (индуизма, буддизма, даосизма, суфизма) такие как пессимизм, квиетизм, интуитивизм, созерцательность как альтернатива западному панлогизму являются продуктивными концептами, как для западного мистицизма, так и философии в целом.

Проникновение идей восточной мистической философии в Западную Европу в начале 1-го тысячелетия нашей эры, благодаря походам Александра Македонского, в некоторой степени повлияло на обновление религиозной языческой системы миропонимания в период кризиса греко-римского общества, выразившегося в скептицизме. Восточный интуитивизм мистических учений во многом повлиял на адаптацию христианского миропонимания в языческой среде, чему во многом способствовал неоплатонизм.

Так христианский мистицизм как и мистицизм в целом отличает тяготение человеческого духа к непосредственному единению с Божеством - абсолютной основой всего сущего. Эта черта свойственна и нехристианскому мистицизму. Вместе с тем, следует отметить основные черты, отличающие христианский мистицизм от нехристианского, связанные с концептуализацией христианских догматов через акт Божественного откровения.

Достижение единения с Божеством в христианской мистике происходит при содействии высшей Благодати, через приготовление души для воплощения Божественной силы, в отличие от непосредственной односторонней устремлённости души к единению с Богом в языческих учениях. То есть одновекторности антропо-созерцательной устремлённости нехристианского мистицизма противопоставляется эволюционная форма взаимодейственного творческого процесса совершенствования души через мистику Христа, вочеловеченного Богом.

В отличие от нехристианского мистицизма, обнаруживающего пантеизм, идея сакрального, трансцендентного Бога теоцентрического христианского мистицизма наделяет его интенсивным стимулом личного духовного творчества. Пассивному квиетизму пантеизма языческих мироопределений в виде растворения в безкачественной полноте противопоставляется энергия духовного творчества как полного отождествления с совершенной Личностью, как таинственно-метафизическое преображение человеческой природы в мистике христианской.

Исходя из преодоления пантеизма в христианской мистике, формируется различие этической трактовки отношения к миру. Христианские мистики аскетизм и мироотречение понимают не через метафизическое понимание зла материального мира, своеобразное пантеизму, а через преодоление привязанности к материально-чувственному, исходя из догматического концепта сотворения мира Богом. Упадническому отрещению от мира в пантеизме нехристианской мистики противопоставляется христианская идея этического преодоления зависимости от него, что в целом представляет собой

жизнеутверждающий концепт духовного совершенствования мистического пути.

Говоря о церковной мистике, необходимо отметить две её методологические разновидности: абстрактно-спекулятивную и нравственно-практическую, о которых справедливо говорит Минин П.: «Оба направления преследуют один и тот же идеал обожения. Но этот идеал, равно как и средства осуществления его, понимаются неодинаково. Абстрактно-спекулятивное направление мистики совершенство человека полагает в достижении состояния экстаза, а само обожение понимает в смысле непосредственного единения с Божеством. Центр мистической жизни полагается в гнозисе, и процесс обожения совершается, главным образом, на путях абстрактно-спекулятивной деятельности мысли. Нравственно-практическое направление обожение понимает не столько в смысле наивысшего упрощения души, сколько в смысле известного метафизического преображения человеческой природы, как некоторого, как бы переправления её в горниле восторженной любви человека к Богу» [19, 344]. Эти две методологии являются определяющими не только для христианской, но и нехристианской мистики как взаимодополняющие конструкты мистического миропонимания в целом. Но в христианской мистике онто-гносеологическое начало через абстрактно-практическую линию мистики выразилось в виде философско-метафизической основы этих учений.

В лоне христианских учений западный мистицизм переживает определённую дифференциацию, связанную с конфессиональными различиями. Это, прежде всего, разделение на греко-византийскую и римско-католическую мистику. При этом строгой ортодоксии православной мистики противопоставляется свобода субъективной трактовки акта непосредственного единения с Богом. Речь идёт о католической мистике, придерживающейся церковных традиций и авторитета священного Писания, которая обнаруживает значительное преобладание субъективизма, дающего основания причислять это направление к еретическому движению. В связи с преобладанием субъективного начала в католической мистике, расцвет которой наблюдается в период позднеевропейского средневековья, наблюдается развитие внецерковного и индивидуалистического её характера. Это сыграло определяющую роль как в религиозной сфере (формирование идейного концепта протестантизма) и философии (формирование антропологической акцентуации философского контекста в виде развитие иррационально-интуитивистской линии западно-европейских учений), так и в социокультурных явлениях, связанных с эстетикой романтизма, питающегося чувственностью религиозно-мистических мироощущений. При этом именно немецкая богословская мистика, объединяющая дух северо-европейской культуры «сумрачных» стран, стала выразителем индивидуалистического характера теологической философии.

Примат индивидуалистического модуса богословской мистики определяет её реформаторский характер по отношению к закостенелой догматизму и рациональным схематизмом схоластике позднего средневековья. Так А.

Вертеловский, опираясь на субъективно-индивидуалистические приоритеты в средневековой западноевропейской мистике, утверждает её преобразовательный характер [50, 89]. Он различает разновидности мистического богословия в соответствии с этапами её развития в виде: церковно-ортодоксальной, спекулятивно-реформаторской, религиозно-практической и сектантской мистики [50, 90]. Если церковно-ортодоксальная мистика XII – XIV имеет значение для философского контекста как формирующая иррационально-интуитивную методологию метафизики, то религиозно-практическое её направление продуктивно повлияло на формирование этико-аксиологического аспекта философии нашедшего выражение в философской антропологии XIX-XX веков. Сектантские направления XIV- XV столетий скорее способствовали развитию популярной мистики, которая через искажение обывательским сознанием отдалилось от философского контекста. Среди всех предложенных А. Вертеловским периодов развития западно-европейской мистики позднего средневековья наиболее ценным для формирования метафизической методологии представляется спекулятивно-реформаторское мистическое направление, органично совмещающее в себе спекулятивно-рефлексивные основы схоластической метафизики, опирающейся на логику Аристотеля и иррационально-интуитивное начала мистической методологии, не искажённой прагматично-субъективными крайностями религиозного фанатизма или сектантской ограниченности.

Обращаясь к исследованию разновидностей и характерных черт мистики, нельзя обойти вниманием одну из фундаментальных работ по изучению специфики мистического опыта - «Многообразие религиозного опыта» У.Джеймса. В своей монографии У. Джеймс определяет мистицизм «как особый вид психологической действительности» [72, 35]. Опираясь на описание состояния сознания, обращённого к мистическому миропониманию, Джеймс как радикальный эмпирик, включающий в практику постижения все элементы непосредственного опыта, считает, что основу этого опыта составляют «интуитивизм, неизречённость, кратковременность и бездеятельность воли» [72, 296]. При этом отчасти справедливым представляется возражение Б.Рассела, вступающего в спор с У.Джеймсом [142, 98] о недостаточности адекватного, непосредственного опыта для философского мышления, в котором логика является основным инструментом. Любой трансперсональный опыт имеет ценность для философского мышления, только в случае возможной рационализации, то есть умозрительной теоретизации и совмещении с религиозными догматами.

В целом, анализируя мистические традиции в контексте европейской философской континуальности, формируется три основных линии развития мистицизма:

- эзотеризм, связанный с древними мистериальными учениями пантеистско-космологического толка;
- доктринальность, формирующаяся в лоне религиозного сознания и в большей степени связанная с церковным мистицизмом;

- спекулятивность как рационализация мистики и формирование метафизического концепта мистических учений.

Нужно отметить, что развитие этих линий в европейском континууме наблюдается не исторически-последовательно, а параллельно-взаимосвязано. Так в современных формах мистического мировосприятия можно наблюдать проявление признаков всех трёх форм мистицизма.

Точкой пресечения эзотеризма, доктринальности и спекулятивности в европейском контексте представляется немецкая мистика позднего средневековья, в которой синкетизм вышеназванных черт с одной стороны способствовал формированию высокого уровня абстрактно-метафизического мышления, с другой – сохранял сакральность и каноническую догматичность как эвристично-концептуальные границы антропогенеза.

Учитывая, указанную выше религиозную природу мистической метафизики, в основе которой лежит понятие Бога, контекст конфессионально-религиозной традиции или интуитивное обращение к трансцендентному Абсолюту как метафизическому предмету философствования, нельзя не затронуть понятие теософии, идеально выражющей содержательную компоненту трансперсональной метафизики.

Термин **теософия** (от греч. – teos – Бог, sophia – мудрость) – Божественная мудрость или Божественное знание, возникновение которого датируется III столетием нашей эры в учении Аммония Саккаса, с античных и до современных трактовок, прежде всего, обозначает формирование онтологических представлений через внутренний духовный опыт человека, посредством контемпляции. Не лишённая рационально-теоретического метода, теософия высшим и наиболее истинным знанием считает сверхэмпирическое и сверхинтеллигibleльное открывание глубины реальности. Таким образом, теософская метафизика является синтезом мистического озарения и рационального теоретизирования абстрагированной картины трансцендентного.

Определяющим в теософии является мистическая методология, проникновение к трансцендентному путём единения с ним. Общим в теософии и мистике является предмет познания – Бог, Абсолют, Трансцендентное, а также интуитивно-созерцательное постижение Еgo. Так же как и в мистике, в теософии основной целью является преодоление субъективности в формировании трансперсональной метафизической реальности. Теософия, будучи сверхиндивидуальной, стремится к преодолению субъект-объектного бинара, определяя и трансцендентное (Бог), и имманентное (человек) как единую и единственную реальность Трансцендентного Субъекта, в виде Божественной первопричины, проявленной в имманентном ей мире. Н.Бердяев и К. Ясперс представляют единое имманентно-трансцендентное пространство как «пограничное положение человека, упирающегося в трансцендентность», где «трансцендентное уловимо лишь через погружение в глубину имманентного» [30, 342-343].

Так история философии представляет теософскую линию метафизики с трансперсональным вектором мистической методологии. Первым теософом в европейском контексте традиционно считается Аммоний Саккас – учитель

Плотина, впервые употребивший понятие теософии. В виду отсутствия его работ лишь творчество Плотина и всей неоплатонической традиции является проявлением теософской концептуальности его учения.

К понятию «теософия» прибегают А.Вертеловский, В.Соколов, Н. Бердяев, А.Позов, П. Козловский, В. Асмус, Н. Лосский, В. Лосский, А.Чанышев, В. Конзёлка, А.Штекль, Р.Штайнер в связи с мистико-иррациональными направлениями европейской метафизики. При этом никто чётко не определяет специфику этого направления и специфичное отличие его от сугубо религиозных мистических учений. В связи с этим дальнейшей задачей данного раздела является выявление основных черт теософии, как своеобразной линии в развитии историко-философского контекста. Следует отметить, что понятие теософии рассматривается лишь в традиционном мистико-философском концепте. Учение, так называемых «новых теософов», к которым относиться Е.П. Блаватская и её последователи (Р.Штайнер, Ч.Ледбитер, А.Безант и др.), выпадающее из философско-метафизической традиции и представляющее качественную трансформацию теософии как концептуально, так и методологически не может однозначно причисляться к философскому учению.

Так в историко-философском контексте понятие теософии применялось относительно учения неоплатоников, гностиков, линии патристической метафизики (начиная от Филона Александрийского до Бернара Клервосского и немецких мистиков), неоплатонических учений эпохи Возрождения (Я. Бёме, Н. Кузанский, Парацельс), мистиков-философов Нового Времени (В. Вейгель, Э. Сведенборг, Ф. Баадер). При внешнем различии содержания этих учений именно теософский концепт выявляет их общность, в виде приоритета гностической компоненты.

Гnosis как основа религиозно-теологического миропонимания с приоритетом сверхчувственного созерцания Бога присутствует во всех учениях теософского направления. При этом теософия как система миропонимания в онтологическом оформлении представляет собой синкретизм философии и мистики, то есть гностической методологии. Крайний гностицизм, естественно, порождает свою противоположность, даёт жизнь антигностизму, ставшему источником позитивизма. Как считает Н.Бердяев: «Последствием церковного агностицизма в умственной истории человечества явилось развитие позитивной науки» [29, 279]. Христианский агностицизм как разновидность рациональной непознаваемости в виде созерцания рационального находит подтверждение именно в католическом рационализме. Н. Бердяев справедливо замечает: «Христианский агностицизм который целиком остаётся и закрепляется в католическом рационализме, имел свой смысл и своё оправдание» [29, 281]. Так теософию можно рассматривать как учение рационализирующее иррационально-гностические знания. К примеру, в какой-то мере учение античных рационалистов представляется как интеллектуальная реакция на иррационально-интуитивистский, мистико-гностический ориентир предмета метафизики.

Метафизическая плоскость указывает на предметную близость теософии и философии. Теософия представляется как специфическая линия в философском

контексте, в котором мистико-гностическая доминанта, концептуально противоречащая классическим формам философского осмысления мира, в виде логико-рационального его объяснения, и составляет суть специфичности.

Теософское учение – стоит особняком в духовной сфере человечества и однозначно не относиться ни к философии, ни к религии, ни к науке. Потенциально вмещающая в себя основные черты вышеназванных сфер человеческой деятельности, теософское учение скорее является не синтезом в виде снятия разнообразия определяющих качеств, а синкретизмом в виде единого целостного миропонимания. Теософия есть некая высшая объективная данность абсолютной области знаний и миропредставлений. Теософские представления были даны людям на начальном этапе их существования. Именно поэтому теософия существовала значительно раньше, чем философия, наука и религия, в виде эзотерических доктрин, культово-ритуальных действий, мистериальных представлений, отражая символическое миропонимание и целостное чувствование человеком сущности мира. То есть теософия существовала не в систематизированном виде, а в виде внепонятийного сверхэмпирического иррационально-интуитивного предчувствия в сознании человека.

С формированием в Европе философского мировоззрения теософия, с одной стороны, принимает всё более закрытые формы знаний, доступные избранным с целью сохранения чистоты сакральных истин, с другой – влияется в философскую традицию в виде иррационально-интуитивного модуса философствования. Определяющим специфику философского знания становится поиск сущностного, универсального, всеобщего посредством рационально-логического теоретизирования, умозрительного обоснования метафизических основ бытия, выраженных дискурсивно, то есть в понятиях, а не в мифологических образах. Метафизическая ориентация становится общим местом философии и теософии, при этом объект исследования, источник знаний, методология и принципы познания этих сфер постижения сущего формируют две линии развития рефлексирующего мышления. Это традиционно представленная со времён классической античности линия логико-абстрактного теоретизирования, образно говоря горизонтальное, линейное мышление и линия иррационально-интуитивного постижения сущего, посредством откровения – вертикальное, нелинейное мышление. В основе рационального подхода в философии лежит последовательно-процессуальное обоснование. В основе иррационального – акт контемпляции (единомоментного включения в сферу трансцендентного – озарение, обожение, инсайд). Не лишённая рационально-теоретического метода, теософия высшим и наиболее истинным знанием считает сверхэмпирическое и сверхинтеллигibleльное открывание глубины реальности. Таким образом, теософия – это синтез мистического озарения и рационального теоретизирования абстрагированной картины трансцендентного.

Философия представляется изменчивой, зависимой от социальных изменений и мировоззренческих приоритетов сферой человеческой рефлексии. Достаточно вспомнить образное определение Г.Гегелем философии как «эпохи

свхваченной мыслью». Тогда как теософия в своей концептуальной целостности представляется единой и неизменной во временном континууме. Если философия стремиться выяснить, что есть конечное, и рационально объяснить мироустройство, то теософия, как учение о конечном и трансцендентном, не пытается умозрительно доказать его сущность в виде мистико-гностического ощущения истинной реальности.

Если философия - это стремление антропоса к софийной целостности, то есть мудрости как всеохватывающего знания, то теософия – сама мудрость, «мудрость Бога (теоса), то есть сама софийность. Философия – есть знания, устремлённые к истине, теософия – знания истины. Так как эти знания выходят за пределы логико-рациональной рефлексии, теософия пытается объединить в себе философскую и мистико-гностическую методологии. Теософию с философией роднит применение дискурса, системность, метафизичность. При этом названные принципы осмыслиения мира представляются вторичными по отношению к источнику знания, в котором первичными являются личный опыт и откровение в виде трансперсонального единения субъект-объекта, что является уже признаком мистического акта. Так соединение, а не противопоставление философского и мистического метода в теософии поднимает её над названными типами или подходами к осмыслиению сущности мира.

Обращаясь к трансперсональным состояниям, теософия не ищет оккультных знаний. Проникая в трансцендентное в виде эмпирического присутствия в нём, теософия естественным образом становится эзотерической, то есть закрытой от рациональных знаний в силу их фрагментарности.

В этой связи возникает принципиальная необходимость чёткой дифференциации теософии и философии по принципу определения источника знаний. Что есть источником знаний – Божественное или человеческое? Если мы говорим о философии – то человеческое. Рефлексивное сознание человека формирует из своих глубин умозрительные представления об истине. Теософия же исходит из знания абсолютного, трансцендентного, Божественного. Отсюда и целостность мудрого всеединства теософии в отличие от фрагментарно-отрывочного знания человека и его мудрости, в виду ограниченности рациональной несостоятельности объяснить трансцендентное.

Источником знаний в первом случае является человеческое начало, познающее всеобщие закономерности мира, источником второго – Божественная трансцендентность, открывающаяся целостно-абсолютному сознанию антропоса. Если рационально-логическая методология зачастую выглядит поверхностно в силу ограниченности и фрагментарности аналитико-дробного подхода, то недостатком иррационально-интуитивного акта является туманность и размытость образов, данных в индивидуально-субъективном акте, адекватно не зафиксированном в понятиях. Объединение и взаимодополнение этих двух подходов и предлагает теософская методология.

Теософия, мистико-гностически постигая трансцендентное, метафизически систематизирует его обращение к Божественному мироустройству и человеку как самоценнейшей его компоненте. Божественная первопричинность теософской

онто-гносеологии во многом роднит её с теологией. Их сближает и единый генезис - жажда Абсолюта, стремление к нему. И в теософии, и в теологии местом свершения, достижения его - есть Дух. При этом теософия и теология не идентичны, а напротив, по принципиальным положениям антиподичны.

Теософии в отличие от теологии свойственен внецерковный и надиндивидуальный характер. И хотя большинство теософских систем внешне придерживаются конфессиональных рамок, сущность их концепций выходит за узко-религиозные, персоналистско-индивидуалистические догматы. В связи с этим в теологии Бог всегда выступает объектом познания. В теософии же Бог – это трансцендентный субъект, единственный творческий импульс, исток, первопричина воздействующая на свой же, имманентный себе мир. Теология в контексте субъект-объектных отношений есть знание о Боге. Теософия, исходя из целостности трансцендентного субъекта есть сверханалитическое восстановление, «собирание» его (субъекта) трансцендентности в виде единой мудрости. Теология, как метафизико-схоластические знания об Объекте (Боге) выхватывает лишь некоторые аспекты о Нём, в силу аналитической природы познания. Теософия как восстановление мудрости трансцендентного Субъекта стремиться охватить всю картину мира единовременно. Как теософия, так и теология принимают за основу непосредственное прозрение Бога. Но при этом схоластическая теология принимает откровение опосредованно, через Святое Писание, через духовный опыт авторитетов. Теософия же со своейственной ей мистической традиций сопереживания единства внутреннего Я и Божественной первопричины опирается на непосредственный индивидуальный опыт постоянного проникновения в живое откровение. Схоластические теологи *мыслят* Бога, строя рационально-логические системы. Теософ-мистик *знает* Бога и на основе этого сверхрационального знания рационализирует свои представления.

Следовательно, теософская методология ведёт к качественному изменению сознания. В виде формирования не бинарного, а голограммического мышления. Следствием такого сознания есть изменённый образ жизни не по законам разума, а по законам Божественной мудрости. Так теософия - это образ жизни, тогда как теология - это система знаний о правильном образе жизни.

Если в теологии Бог – имя, понятие, то в теософии – истинная реальность, единственно сущая как мудрость и благость Бога, зафиксированное в творениях абсолютное совершенство, присущее Творцу. В теологии мало творческого начала, ибо результат известен, конечный пункт и путь к нему преднашертан. «В богословии – пишет Н. Бердяев, - результаты познания заранее известны, они добыты не из самого процесса познания, и богословие призвано защищать и обосновывать эти заранее известные результаты»[29, 276]. Если теология даёт умозрительные обоснования о необходимости стремления к святости и, как следствие, ведёт к трансформации сознания, то теософия исходит из уже трансформированной, а вернее первичной додифференцировано-аналитической формы сознания. Отказавшись от дискретно-бинарных разграничений, теософия обращается к трансцендентному пребыванию субъекта как единственно возможного его бытия в сотворенных формах с преобладанием не

материальной, а духовной компоненты святой жизни. В связи с этим в теологии следующим принципом есть агностицизм, в теософии – гноэзис как возможность целостного постижения, растворения имманентного в трансцендентном Субъекте.

В связи с вышеизложенным теософию можно определить как трансперсональную метафизику в виде синкетизма философского дискурса, религиозного откровения и мистической устремлённости к трансцендентному Субъекту в виде эмпирического пребывания в Нём. Мистическое влечение к целостности трансцендентного Субъекта определяет предмет теософии через метафизическую предельность умозрительного. Так устремлённость к трансцендентному, обладание которым достигается не аналитическим расчленением субъекта и объекта, а обретением созерцательности целостного единства в виде преодоления субъект-объектной бинарности, и определяет специфику теософии. При этом следует отделять мистико-гностический аспект теософии от прикладных форм оккультизма и магии. Два вектора устремлённости к Абсолюту в виде потребляющего (желания знать Бога) в теологии и отдающего (отречение себя в слиянии или обладании Богом) в мистике, в теософии приобретают третью позицию по отношению к сверхчувственному миру. Это позиция бытийственного проживания истинной реальности, то есть мудрости Бога. Не с целью знать Его и не с целью любить и обладать Им, а с целью быть Им без всякой цели. Это уровень сознания поднимает теософию как учение о первичной целостности сознания трансцендентного единства тео-антропоса в истинной реальности высшей мудрости над теологией и даже мистикой. Так теософия является не противопоставлением иррационального рациональному, научного мистическому, а состоянием трансцендентной целостности реальности в виде мудрости Бога во всех бытийственных континуумах, фиксирующих в творениях божественную природу в голограмическом трансперсональном антропосознании. Так синкетично-голограммический модус теософии как трансперсональной метафизики проявляется:

- в онтологии как трансцендентно-имманентное единство;
- в гносеологии как симбиоз взаимодополняющих мистико-гностических и спекулятивно-метафизических векторов постижения;
- в антропологии как единство Божественной мудрости трансцендентного Субъекта (Теос) и нравственно-практической жизни имманентного субъекта (Антрапос) в виде теософской этики единства трансцендентной сущности и экзистенциального существования.

Из широкого спектра историко-философского контекста, выступающего в исследовании массивом формирования и воплощения мировоззренческих идей, концепций, проблем и тотальностью смыслотворимого становления, временной акцентуацией данной работы избрано западно-европейское средневековье.

Обращение к средневековому периоду развития философии вызвано несколькими причинами.

Прежде всего, это расцвет теоцентрических учений христианства, в которых особенно ярко выражен мистический аспект, или мистика существует в наиболее чистом, нерационализированном виде.

Средневековая философия представляет интерес для философского исследования в виде своей концептуальной устремлённости к трансцендентному как первопричине человеческого существования, что является востребованной современностью альтернативой крайнему антропоцентризму, «глобальному эгоцентризму современной человеческой цивилизации» [94, 18].

В условиях морально-нравственного кризиса, процветания коньюктурно прагматических ценностей наблюдается «пристальный интерес к средневековой мистике, философии, теологии, в которых эксплицируется тенденция обращения гуманитарного знания к своему истоку» [146, 105].

Специфика средневековой мысли привлекательна для современности в виде своего превосходства духовного над светским, сакрального над профанным, сверхчувственного над эмпирическим. Именно поэтому в контексте современной потребности метафизичности тысячелетний пласт средневековой философии, по словам Жильсона, «лучший учитель метафизики» [81, 137].

Одним из высших достижений метафизического мышления с позиции приоритета духовного над светским является христианская теология. Именно в христианской теологии эпохи средневековья присутствует синтетическое объединение умозрительного теоретизирования, абстрактных обобщений античности и интуитивно-иррациональных прозрений Божественной сути мира. Представленный в тысячелетнем опыте средневекового философствования, синтез рационального и иррационального, веры и разума, познания и созерцания, интуиции и интеллекта востребован методологическими поисками современного самосознания человечества.

Великие достижения средневековой философии повлияли не только на развитие классической метафизики, но и являются теоретическим источником герменевтики, феноменологии, экзистенциализма, современных антропологических направлений

Фундаментальное изучение средневекового философского контекста представляет интерес для современности как глубинный пласт переосмыслиния и разработки основных базовых концептов Античности в виде методологической основы западно-европейской философии в целом.

Изучение средневековой философии требует современного анализа как методологической и концептуальной арки в историко-философской континуальности, органично связующей философию Античности и Нового времени, как философский массив прошлого, не достаточно изученный и продуктивно важный для целостного осмыслиения континуальности и взаимосвязи всех философских школ и учений.

В связи с этим, философское наследие западноевропейского средневековья, которое недостаточно было исследовано в отечественной философии советского периода, представляется сегодня как продуктивный

философский контекст, который несет в себе возможности воспроизведения смыслотворимых концептов духовных перспектив экзистенциального бытия, постребованных философскими поисками современности.

Обновленный ренессанс средневекового сознания представляется возможным через осмысленное принятие Божественной первопричины человеческого бытия, которое определяет качество, ценности и идеалы индивида и социума, в виде методологии обоснования трансцендентной мотивации. Указывая на необходимость «Нового средневековья», Н.А. Бердяев определяет высочайшую значимость осознания Божественной сути человека. «Если нет Бога, то нет и человека - вот что опытно доказывает наше время» - пишет мыслитель [30, 349].

В связи с этим ренессанс средневекового мировоззрения, с характерной для него Божественной первопричинностью мира и приоритетным значением духовной компоненты человеческого бытия может открыть современному рационально-прагматическому сознанию жизнеутверждающие смыслы цивилизационного развития.

Основные идеи средневековой философии несут в себе утраченные позитивизмом и прагматизмом смыслотворимые концепты духовных перспектив экзистенциально-антропологической проблематики в виде сущностного единства человека и Бога.

В этой связи, не искусственное обращение к теоцентрическим доктрам средневековой христианской схоластики, а ренессанс живого ощущения Божественной сути мира и человека, присущий мистико-теософским учениям позднего средневековья представляется наиболее востребованным для формирования методологических обновлений метафизики.

Исследования средневековья, необоснованно признанного «тёмной порой» в силу идеологической заангажированности философии в советское время, представлены явно недостаточно для отображения всего спектра проблем тысячелетнего периода развития мыслительного массива медиевистики. И всё же в научных кругах советского периода были изданы базовые работы, посвящённые развитию европейской средневековой рефлексии, отличающиеся допустимым объективизмом и фундаментальностью источниковедческой базы. Это монография Соколова В.В. «Средневековая философия» [152], переработанная автором и переизданная в 2001 году, «Лекции по древней и средневековой философии» Чанышева А.Н. [180], «Категории средневековой культуры» Гуревича А.Я. [67], «Формирование средневековой философии. Латинская патристика» Майорова Г.Г. [110], «Культура западноевропейского средневековья» Добиаш-Рождественской О.А. [75], «У истоков христианского иррационализма» Бычко А.К. [49], «Понимание бытия в античной и средневековой философии» Гайденко П.П. [53] и др. Названные работы отличает объективный анализ развития философской мысли средневековья с акцентированным вниманием на схоластической проблематике или вопросах становления медиевистской рефлексии на ранних этапах её формирования.

Некоторые работы зарубежных авторов этого периода известны русскоязычным философам советского периода в переводах. Введение в

философский контекст советского периода переводных работ, посвящённых средневековой философии, объясняется сугубо материалистической ориентацией этих авторов, что не способствовало формированию полноты проблемного поля и объективности анализа философии периода теоцентризма. К таким работам относятся монография Германа Лея «Очерки истории западноевропейского материализма» [101], а также русских философов «Очерки по истории западноевропейской философии» Трахтенберга О.В. [165] «Эрозия «вековечной» философии» Быховского Б.Э. [48] и др.

И в первой и во второй группе изданий предметом исследования в большей степени становиться рационалистические направления медиевистской философии. Мистические учения, как и мистическая методология, пронизывающие не только всю философию, но и мировоззрение и ментальность средневековья, или не востребованы вовсе или представлены в виде констатации его основных ответвлений. Если же интерес к мистической проблематике и наблюдается, то весь спектр интерпретаций сводиться к противопоставлению идеологии народно-еретического движения, которыми признаны ереси мистиков как «буржуазно-идеалистическим трактовкам средневековья» [191, 151]. Ярким примером такой идеологической односторонности является и монография немецкого марксиста Германа Лея.

Особый интерес вызывает группа философских изданий дореволюционного периода, в которых медиевистское рефлексивное поле представлено широко и разнопланово. Это работы религиозных философов Бицилли П. [40], Булгакова С.Н. [47], Вертеловского А. [50], Гарнака А. [56], Позова А.С. [136], Штекля А. [190], Эйкена [191]. Наряду с глубиной анализа и многообразия медиевистских штудий, сконцентрированных именно на мистическом аспекте средневековых учений, что расширяет поликонцептуальность подходов в исследовании философии этого периода, названные работы носят скорее культурологический, а не философский характер, в виде фокусации исследований на специфике христианского мировоззрения. К подобного рода работам можно отнести и монографию И.Хайзенга «Осень средневековья» [179].

В контексте фундаментальных историко-философских трудов разработка проблем средневековой философии представлена в работах по истории философии Г.Гегеля [58], Б. Рассела [142], Реала Дж. и Антисери Д. [145], Бычко А.К., Бычко И.В., Табачковского В.Г. [41], Татаркевича В. [161], Конзёлки В. [93], Хамитова Н., Гармаш Л., Крыловой С. [178] и др. Мистические направления приводятся данными авторами как взаимодополняющие схоластику. Учитывая то, что в целом разделы, посвящённые средневековой философии менее объёмны по сравнению с другими философскими периодами (к примеру, у Гегеля античной философии посвящено исследование значительно подробнее и превышающее в 3 раза анализ средневекового периода), соответственно анализ мистических учений не адекватен его месту и значению в мировом контексте.

Значительный вклад в развитие средневековой философии внесли виднейшие историки неотомистской философии, такие как Этьен Жильсон [81]

и Жак Маритен [112]. Труды этих мыслителей отличаются тщательной проработкой первоисточников, академической фундаментальностью, являются базовыми для формирования общих концептов средневековой метафизики, что связано с томистско-схоластической направленностью творчества мыслителей. Вместе с тем, некая абсолютизация неотомизмом философской доктрины Аквината, объявленной вековой философией (*philosophia perennis*), оставила за границей их исследований другие направления философской мысли этого периода и, в частности, мистических учений средневековья.

Идеологический плюрализм постсоветского пространства позволил расширить исследовательскую палитру современных историков философии, включая в неё незаслуженно обделённую вниманием медиевистскую философскую мысль. Сегодня активно исследуются различные аспекты христианской философии. К значимым работам следует отнести монографии Неретиной С. «Верующий разум. К истории средневековой философии» [122], Сырцовой Е. «Апокрифическая апокалиптика. Философская экзегеза и текстология» [149], Александровой А. «Философия средних веков и эпохи Возрождения» [21], «Генезис антропологических концепций католической философии» Б. Бычко [42]. Появляется ряд публикаций, посвящённых как сугубо философским проблемам средневековья, так и социально-культурологическим его аспектам. Анализу учений отдельных представителей мистических направлений посвящено несколько статей и монографий российских мыслителей, таких как Минин П. [116], Реутин М. [146], Гучинская Н. [70], Торчинов Е. [164], Фёдоров А [166].

К сожалению, в Украине эта проблематика ещё не нашла должного отображения и требует тщательного исследования, учитывая глубинные связи мистических (и особенно немецких) учений с иррациональной линией украинской философии.

Анализ исследовательского поля мистических учений средневековья очевидно доказывает недостаток фундаментальных работ в данном направлении. Практически отсутствуют сегодня в украинском историко-философском диалоге аналитические работы, посвящённые немецкой мистике, которая с одной стороны является кульминацией вершиной в развитии мистических учений средневековой эпохи, с другой – направлением философии, органично синтезирующем достижения как античных, так и средневековых рационалистических направлений.

В контексте выявления метафизической специфики философской мистики позднего средневековья объектом данного исследования является спекулятивно-реформаторская мистика, наиболее ярко представленная в богословских работах немецкого доминиканца XIV столетия Иоганна Экхарта, учение которого содержит наиболее продуктивные идеи для развития философской мысли Западной Европы. Понятие «немецкая мистика»,

\* Немецких богословов принято ещё называть «Рейнские мистики». Название «рейнские мистики» закрепилось за ними согласно местности «Верхнего Рейна» (Оберланд), где в начале XIV столетия окончательно сформировалось мистико-теософское учение.

введенное в научный оборот учеником Гегеля Карлом Розенкранцем, который считал Мастера Экхарта «родоначальником специфически немецкой философии» и «герольдом философии будущего». Именно К.Розенкранц определяет учение Иоганна Экхарта и его последователей Иоганна Таулера. Генриха Сузо (Зойде), Яна Рюйсброка как «немецкую мистику», усматривая в ней начало развития «немецкого духа» [251, 37-57]. Этот подход к идентификации творчества рейнских богословов с немецкой спецификой философии особо подчёркивает немецкий философ Курт Ру в своей монографии, посвящённой Мастеру Экхарту [253, 14].

Закрепившееся в научной литературе, понятие «немецкая мистика», со временем получило уточнение в виде «средневековой немецкой мистики», чем подчёркивалась скорее не национальная специфика, а концептуальная основа учения, связанная со сколастической традицией, на которую опирались немецкие богословы. Несмотря на существование термина «немецкая мистика», это направление европейского философского контекста не получило в историко-философской литературе заключенного определения характерных черт учения.

В Европе творчество рейнских мистиков, и в особенности Иоганна Экхарта, учение которого возникло как закономерная реакция на рационализацию теологии томизмом, было востребовано в конце XVIII – начале XIX века. В контексте развития немецкого идеализма, а также расцвета романтической идеи работы Мастера Экхарта начинают вызывать все большую заинтересованность среди европейских мыслителей. Так немецкий мистик, философ и теолог, представитель философии романтизма Франц Ксавер фон Баадер открывает Европе Мастера Экхарта. Именно Баадер знакомит Гегеля со средневековой немецкой мистикой. По словам Баадера, Гегель, после чтения работ Мастера Экхарта «был настолько воодушевлён, что на следующий день потребовал от меня прочесть ему целую лекцию об Экхарте, после которой произнёс: “Наконец-то у нас есть то, что мы так долго хотели”» [197, 159].

Важным событием в изучении творчества Экхарта стало издание немецких проповедей и трактатов доминиканского богослова XIV столетия швейцарским германистом Францем Пфайфером во втором томе своего сборника «Немецкая мистика XIV», что делает Экхарта одной из популярных фигур европейского философского контекста. При этом Ф. Пфайфер, равно как и И. Бах [199], считает Экхарта ортодоксальным теологом. И хотя в Европе, в особенности в Германии, ряд ученых, такие как А.Лассон [234], В. Прегер [245; 246], К. Ру [252; 253; 254], Дж. Запф [269], Эбелинг Х. [212], Ольтманс К. [243], Леманн В. [235], Кейлли С. [230], Демпф А. [207], Денифле А. [209], Фишер Г. [215], Манштеттен Р. [236], Квинт Ф. [248], Сайдек Е. [258], Шпан О. [259], Штраух П. [262], Альберт К. [195; 196], Вер Г. [268], Нигг В. [242], обращались к осмыслинию основных идей экхартовой философии с позиции философской мистики, этот феномен историко-философского контекста, не нашел достаточного осмыслиения в украинской философии. Изучение наследия Экхарта осложняет и весьма малочисленное количество переводов его работ на русский язык, и абсолютно недостаточное число работ на украинском языке [3].

Так в Украине известный лишь перевод на русском языке немецких проповедей Иоганна Экхарта 1912 года, выполненный М.В.Сабашниковой и несколько современных переизданий этого перевода [2; 5; 6]. В 2001 году в России выходят в переводе М.Ю. Реутина избранные немецкие проповеди и латинские трактаты Экхарта [1; 7].

В современном русскоязычном философском пространстве известны фрагментарные обращения к учению Мастера Экхарта как родоначальника философии «немецкой мистики». В этой связи следует назвать издания советского и постсоветского периода, а именно П.П. Гайденко «Прорыл к трансцендентному» [55], Гусейнова А.А. «Краткая история этики» [69], А.Ф.Лосевая «Общая характеристика эстетики Возрождение»[104], переводное издание И. Хейзенга «Осень средневековья» [179], Э.Фромма «Иметь или быть» [175], Р.Штайнера «Очерк тайнозведения. Мистика на зреции духовной жизни Нового времени» [189], в которых отдельные статьи посвящены Мастеру Экхарту, а также переведенная на украинский язык статья немецкого исследователя средневековой философии Р. Пичча «Метафизическое познание в философии Томы Аквинского и Мастера Экхарта» [131]. В отличие от учения родоначальника немецкой мистики Мастера Экхарта, творчество Генриха Сузо стало известно отечественному читателю благодаря впервые опубликованной в «Вопросах философии» его работы «Книжица истин» [157]. Что же касается Иоганна Таулера, то творчество одного из учеников и последователей Мастера Экхарта не заслуженно обойдено вниманием современных исследователей медиевистской философии и ограничено единственным переводом его работ на украинский язык, опубликованным в «Философской мысли» [162].

Попытка придать учение мыслителей этого направления забвению после обвинения главной фигуры немецкой мистики доминиканского проповедника Иоганна Экхарта в «ереси» и догматической неточности [1; 150; 241], что, по мнению инквизиции, было следствием близких связей Мастера Экхарта с движением бегинок и бегардов, осталась неудачной.

Последователи учения Экхарта сохранили и развили идеи учителя. И хотя к XIX столетию Европа не проявляла преобладающей заинтересованности мистическими учениями, значительные направления классической и неклассической философии берут своё начало именно с трансперсональной (мистической) метафизики немецкого богослова. Объединяя в своих проповедях и трактатах достижения схоластических традиций и методов доказательства бытия Бога с сакральностью и непосредственностью верознаний мистико-иррационального созерцания, Мастер Экхарт создаёт философско-теологическую систему, которая отличается новым уровнем развития метафизики.

Исходя из необходимости осмыслиения учения Мастера Экхарта как основоположника самоценного направления в историко-философском западноевропейском контексте, играющего, в определённом смысле, решающую роль в развитии европейской философской мысли, в рационально-идеалистических (немецкая идеалистическая философия), иррационалистических направлениях, в учениях философской антропологии и

украинской философии (украинский кардиоцентризм), а также, учитывая недостаток философских работ в украинском историко-философском пространстве, посвящённых творчеству немецкого богослова, объектом данного исследования является философское учение Мастера Экхарта на предмет специфических черт его трансперсональной метафизики, в контексте развития европейской философской мысли.

## **ИДЕЙНО-КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ УЧЕНИЯ МАСТЕРА ЭКХАРТА**

### **Философский массив античности как онтологическая основа метафизики Мастера Экхарта.**

Концептуальный массив учений немецких мистиков XIV столетия, ярким выражением которого является творчество немецкого богослова и доминиканца Мастера Экхарта, во многом выходит из традиции спекулятивного рефлексирования и логики аргументации средневековой схоластики. При этом однозначно назвать Мастера Экхарта схоластом нельзя, хотя опыт обучения Иоганна Экхарта у Аквината, а также почитание Альберта Великого и Дитриха Фрайбургского не остались бесследными для предвестника живой религии, применившего схоластическую методологию для дискурсивного выражения мистических созерцаний. Будучи высокообразованным человеком своего времени, Иоганн Экхарт не замыкается рамками схоластических взглядов. Ощущая кризис рационализации христианства, он синтезируют в своих учениях достижения античных мыслителей, средневековых схоластов и христианских мистиков.

Наиболее близким по идейному содержанию из концептуального массива античности к учению Мастера, как отмечают большинство историков философии [108; 50; 47; 179], является неоплатонизм. Следует отметить, что не только неоплатонизм, но и целый ряд философских школ и учений повлияли на формирование метафизических концептов учения немецкого мыслителя.

В связи с этим задачей данного раздела является экспликация глубинных связей и влияний этого направления на учение немецкого богослова.

Так в учении Гераклита, основоположника учения о развитии, вечное движение и обновление происходит соответственно с Логосом. Гераклит распознал скрытое за борьбой единство, которое предстоит возникновению противоположностей и частично предвосхищает неоплатоническое Единое. “Если прислушаться не ко мне, но к Логосу, то разумно будет признать, что все

вещи суть единое” [Цит. по 5, 152], - говорит Гераклит, идея Единого которого концептуально близкая Мастеру Экхарту, утверждающему через вечно-обновляющийся тринитарий процесс становления единую сущность, боготворимого мира. При этом основой его онтологии есть всеобщий закон, который философ определяет единым божественным законом. «Ибо все человеческие законы пытаются единым божественным законом. Ибо последний господствует насколько ему угодно, довлеет над всем и всё побеждает» [Цит по 111, 165]. Вечный Логос Гераклита скорее отождествляется с Чистым Бытием, а Огонь, который вводит все в движение, есть символом свободного, живого духа Становления, которое в мистическом богословии нашло выражение в понимании сущности внутренней творческой силы имманентной реальности. «Реальность есть отсутствие покоя» – говорит Гераклит (Цит. по 111, 150). К подобному понятию истинной реальности прибегает и Мастер Экхарт не только как к абстрактной причинности вечного становления, но и как к чистому бытию трансцендентной вечности Божественности. взаимодополняющей имманентность творения сутью трансцендентной праосновы в виде диалектики трансцендентного и имманентного.

При этом Логос, «постижимый лишь для немногих» [Цит. по 111, 154]. очевидно, доступен познанию через Огонь у Гераклита подобно Божественной искре у Экхарта. Так, уже у древнегреческого философа, предложившего миру за пять веков до нашей эры первые формы вечной диалектики в виде примата одного над многим эксплицируется основная идея метафизики немецкого богослова в виде непознаваемости Божественного (у Гераклита – Логос). взаимодействия Чистого Бытия и Становления, возможности интуитивного созерцания Божественного через огненную стихию первоначала. Безусловно, гераклитово учение лишь отдалённо напоминает учение немецких богословов XIV столетия, которые разовьют эти идеи в контексте зрелой схоластики и христианской символики, но представленные параллели столь отдалённых во времени концепций свидетельствуют об истоках теологической диалектики Мастера Экхарта в представлениях «тёмного» Гераклита.

Символ огненного начала как активно творящего принципа находит ещё большее выражение в теории вечного возвращения стоиков, идею которого они почерпнули от Гераклита, в виде «мысли о происхождении мира из огня, о воспламенении, а также учение о мироправящем Логосе или законе» [25, 453]. Не смотря на то, что А. Чанышев [108, 133], Вл. Татаркевич [161, 152] усматривают в учении стоиков ярко выраженный материализм, можно утверждать что, именно детерминизм духовного формирует в их онтологии дуализм активного и пассивного. При этом пассивным, то есть не способным к творению, а, следовательно, вторичным, считалась материя. Активным же началом как творящим из себя мир пассивных форм в продолжении гераклитовой традиции признан огонь. Бог-огонь духовен и непосредственно связан с физическим миром. Его творящий принцип заключён в имманентном присутствии «осеменённых логосов», определяющих божественную природу всех единичных тел. Так мир у стоиков представлен как единое целое, где к единству ведёт целесообразность всех частей, вышедших из огня-логоса и

стремящихся к возврату в него. Огненные части являются и основополагающими в пневме-душе, состоящей из огня и воздуха. Семя огня определяет разумность пневмы, то есть степень одухотворённости. Вот именно огненная частица души у стоиков перекликается с «искоркой души» Мастера Экхарта. Огненная составляющая в понятии пневмы как субстрат всего сущего созидает человеческую душу, а с ней и тело, устремляясь к первичной субстанции. Как искра огня у стоиков, созидая всеобщую целостность, является ведущим принципом космического креационизма, так и «искорка души» немецкого богослова является огненно-субстанциональной основой человеческой души, через зажжение которой и возможно слияние с Богом или Богоявление в душе у немецких мистиков аналогично возврату к огненной первопричине у стоиков. Плотин критикует стоиков за материалистическую трактовку Божественного. «Они отваживаются считать материей даже богов и, в конце концов, говорят, что сам бог не что иное, как материя в известном смысле», - указывает Плотин в Эннеадах [134, 47]. И всё же, стоические представления об огненной субстанции как пневме (душевном огне), ведущей к первоначалу, указывают на идеалистический аспект их онтологии и определяют прямое влияние на формирования ключевого понятия в метафизике Экхарта – «искорки души», как связующего звена трансцендентного с имманентным, перебрасывающего метафизическую арку от онтологии к антропологии средневекового мистического учения. И хотя А.Чанышев характеризует мировоззрение стоиков как «теологический материализм» или «материалистическая теология» [180, 133] глубинные истоки трактовки Бога у римских философов этой школы сугубо идеалистичны, несмотря на кажущуюся внешне приверженность материализму, ибо детерминантойteleologическойупорядоченности является огненное духовное начало, что и позволяет допустить концептуальную близость учений стоицизма и Иоганна Экхарта.

Так не только понятие огненного субстрата - пневмы находит развитие в антропологии немецких мистиков, особенно у Мастера Экхарта, но и целостное понимание мира, творимого «косеменённым Логосом», роднит онтологию стоической школы с метафизическими картиной Боготворимого мира, представленной немецким богословом. В гносеологии стоической школы огненная субстанция не трактуется как глубинный исток познания первозданного Логоса, опосредованный концепт которого можно наблюдать в учении немецких богословов XIV столетия. Дополнением стоических идей об огненной субстанции является учение Платона, которое во многих аспектах идеально близко мировоззрению Экхарта.

Следует отметить, что платоновско-августиновская традиция не свойственна томистской школе доминиканцев, а скорее присуща францисканским философам. И хотя немецкие мистики являются выходцами из артодоксально-католического лагеря доминиканцев, платоновский идеализм нашёл продолжение в их синтетической онто-гносеологической концепции.

Иоганн Экхарт был хорошо знаком с трудами античных философов, учения которых переживают свой ренессанс в европейской культуре, начиная с XII века. Немецкий богослов часто обращается к философским идеям

Платона в контексте их переосмыслиения в патристике. Близость с философией античного мыслителя особенно ощущается у Мастера Экхарта, который знал многие тексты философа, и особенно, как утверждает немецкий историк философии Вильгельм Бах, его диалоги «Федр», «Тимей», «Софист», переведенные на латинь Бозилем, были известны на Западе ещё в раннем средневековье [199, 79].

Прежде всего, близость учения Платона к философской системе Мастера Экхарта выразилась в фундаментальном понятии онтологии античного мыслителя – подлинного или истинного бытия, не подверженного никакому изменению, бытия тождественного и равного всегда себе, под которым Платон понимает мир эйдосов, несущих сущностное родовое начало. «Первым, коим обладает бытие преимущественно, из коего все вещи получают своего бытия, есть сущность – говорит Экхарт в своей 9-той проповеди» [12, 47]. Этому бытию противопоставляется мир бывания, становления, мир изменчивых явлений. Идеализм Платона, отграничивающий идеальный мир от мира проявленного, явился основой не только онтологии христианской мистики, но и большинства учений средневековой патристики, основанной на разделении мира на сакральный и профанный. Выстраивая свою метафизику в соответствие с ортодоксальным понятием тринитарности в виде единства Отца как начала рождающего, Сына как момента самопознания и Святого Духа, озаряющего Божественной природой, вторая ипостась – трактуется как акт божественного самопознания – это образ Божественного Разума, самопознания Отца. В связи с таким понимание Сын и трактуется как «Слово», «Логос», то есть, то что было «в начале», ибо стремление к самопознанию есть действенный импульс проявления, разворачивания тринитарного процесса из непроявленного Божества. «Наисущнейшее, что можно сказать о Боге, есть то, что Он есть «Слово» и «Истина». Бог сам себя назвал «Словом» – говорит Экхарт» [12, 53]. В самом слове выражен не только Отец, но и все вещи, которые будут проявлены в мире множественности, то есть в пространстве и времени. Так в рождённом «в начале» Логосе-Сыне присутствует сущность всего мира. Именно это родовое понятие истинного бытия в метафизике Экхарта близко платоновским идеям, содержащим сущность мира.

Наиболее значимым для развития учения немецких мистиков явилось платоновская трактовка идеи Блага как высшего в иерархии идей. В работе Платона «Государство» понятие Блага выводится Платоном за границы умопостигаемых идей. Благо – надсущностное понятие. «Благо – не есть сущность – пишет Платон, но по достоинству и по силе стоит выше пределов сущности» [132, 291]. Именно это надсущностное понимание Блага во многом перекликается с образом Божественности у Экхарта как неопределяемой нераздельной основы, как состояние чистого дотринитарного бытия. «Благость – есть облачение, под коим сокрыт Бог» [12, 51]. «Его бытие есть его Благо» [12, 67] – говорит Экхарт. Отличие заключается лишь в том, что у Платона сверхсущностная первооснова определена атрибутами позитивного, ценностно-ориентированного толкования в виде Блага как Добра, а у Экхарта Божественность – есть абсолютное Ничто, некий безкачественный универсум.

трудно выражаемый не только в дискурсивной форме, но и в образно-метафорическом изложении. Невыразимость и транснителлигильность Божественности в традициях средневекового символического реализма выражена Мастером Экхартом в образах «Мрака», «Пустыни», в виде «Бездонного колодца Божественного Ничто» [2, 37].

В трактовке Царствия Божьего как исхождения Божественности в «Троичности Лиц» у Мастера Экхарта прослеживаются рассуждения Платона о бытии в диалоге «Софист». Экхарт первое выхождение из Сущего Божества называет сущностью. Этой «Сущностью в Божестве» есть Отец, как «начало рождающее». Исхождение сущности Отца из сущего Божественного определяется как «Иное», выделяющее Отца как Божественное Лицо. Другая Ипостась Божественности – Сын, является самопознанием Отца и появляется когда «Отец смотрит внутрь Себя, постигая свою Божественность» [2, 162]. Так как Божественность «в основе своей есть разум», то самопознание Отца рождает Сына – свою мудрость, передавая Сыну полную Божественность. Союз рождающего и рожденного, Отца и Сына, соединенных любовью. «Когда Отец, любя, изливается в Сына, то тут также возгорается любовь и Сын изливается в Отца» [2, 163]. Так происходит установление третьей ипостаси - Духа Святого, выявление единой Божественной природы как излияние Себя в Обоих.

Сравнивая трактовку Царствия Божьего у Иоганна Экхарта с описанием бытия в платоновском «Софисте» можно очертить явные параллели этих учений. Бытие так же как у Платона, у Экхарта представлено «как основа для дальнейшего Божественного самосовершенствования» [2, 161]. Так переосмысление основных понятий платоновской онтологии в контексте средневекового реализма у Экхарта выглядит следующим образом: Жизнь – у Экхарта представлена как «Родник» (Отец рождающий); Ум – «Мудрость» (Сын как самознание Божественного Разума Отцом); Душа – «Дух» – (как излияние себя обоих в любви).

Несмотря на то, что Экхарт переосмысливает трактовку платоновского бытия опосредованно через неоплатоновские тетрады, метафизически представленное немецкими мистиками единство Божественности уходит своими глубинными концептуальными корнями в онтологию античного классика.

Телеологическое устройство мира, согласно Платону, обусловленное всеподчиненности идеи Блага и стремлению к нему, имплицитно содержит основную онтологическую формулу мистики в виде возращения Духа в свою Божественную обитель, в откровенном порыве души к дотринитарному становлению. Но не только телеологическая онтология Платона, но и связанный с ней агностицизм нашёл широкое развитие в учении об откровении немецкого богослова. В заявлении Платона о том, что идея Блага выше умопостижаемого, таятся иррационалистические тенденции гносеологии. В.Асмус абсолютно точно подметил, что «иногда там, где Платон говорит о «благе», он приближается к грани агностицизма и даже мистицизма» [25, 91]. Вернее было бы отметить, что непознаваемость сверхсущностного Бога в виде идеи Блага приводит Платона к возможности интуитивного постижения

абсолютного и единого первоначала. Именно этот аспект онтологизированной гносеологии, то есть обусловленность познания онтологическим статусом надсущностного и находит продолжение в учении Иоганна Экхарта, в котором непознаваемость Божественности и обуславливает акт мистического откровения.

Стремление постичь Благо по Платону обусловлено онтологической триадностью, в основе которой, лежит действенный принцип становления, что идейно сближает платоновскую концепцию Бога с мистическим актом постижения тринитарности. Бог, по Платону, как истинное бытие полагает себя в «инобытие», то есть мир бывания, проявления, становления. Человек же включённый в телеологическую закономерность, детерминированную высшей идеей Блага, стремиться постичь Бога, то есть высший принцип Блага. В «Законах» Платон пишет: «Бог есть и начало, и середина, и конец. Он начало, так как от него всё происходит, он середина, так как он сущность всего, что имеет генезис; он конец, так как всё к нему стремится» [133, 130]. В этой цитате уже присутствует тринитарность становящегося монизма немецких мистиков, которую М.Экхарт представил в синтезе теологической доктрины и образно-символической форме вечного становления Божественного. Придав метафизическую глубину и дискурсивное изложение сакральным образам христианской тринитарности, немецкие мистики развили эту идею в контексте христианского теоцентризма, эксплицируя из вечного принципа триединства закономерность диалектического взаимодействия трансцендентного и имманентного. Так платоновская онтология, синтезировав неизменное бытие Парменида иечно движущейся текучести становления Гераклита, стала метафизической основой мистической онтологии Мастера Экхарта.

Несмотря на значительную близость учения Платона и приоритетности платоно-августиновской линии в средневековой патристике, а через неё и в учении немецких мистиков в формировании методологии их онтологической системы и антропологии во многом наблюдается и влияние Аристотеля. Наибольшее преломление в учении Мастера Экхарта получила аристотелевская трактовка души.

Нужно отметить, что в схоластике позднего средневековья вопрос о душе был постоянным предметом спора. Этую проблему М.А.Гарнцев определяет как дискуссию между «платоновской трактовкой души как самодостаточной духовной субстанции и аристотелевской трактовкой души как энтелекии или формы тела» [57, 46].

Особое развитие аристотелизм получает в Парижском университете, в котором обучался и некоторое время преподавал Мастер Экхарт, не оставшийся в стороне от влияний учения античного мыслителя. Хотя ссылки на Аристотеля у немецких мистиков встречаются не часто, ряд заимствований касательно учения о душе Аристотеля, переосмыслиенные в контексте христианской традиции, присутствуют.

Так же как и Аристотель в вопросе о соотношении души и тела Экхарт утверждает, что душа – это «элементарная форма тела» [12, 198]. Но если у Аристотеля душой обладают все существа: растения, животные, люди и их

души отличаются в соответствии со своим иерархическим положением способностями роста, ощущения и размышления, то у Экхарта душой обладает только человек, при этом душа Божественна.

Разумная часть души более всего интересует как Аристотеля, так и Экхарта. У Аристотеля Ум трактуется как форма форм. «Познание души способствует познанию всякой истины» – пишет Аристотель [23, 371]. У Экхарта – высшая часть души – Разум – Единосущный Бог. «Храм Божий есть Разум. Нигде Бог не живёт действительнее, нежели в Своём Храме, в Разуме» – говорит Экхарт, - Бог есть Разум, живущий едино своим познанием» [12, 49]. И эта обитель Разума самопознающего Бога переносится в метафизике Экхарта в высшую силу души. «Возьмём познание в душе, - говорит Мастер, - имеющей капельку разума, искорку, росток» [12, 52]. Также и у Аристотеля: «Ум – неуничтожимая сила внутри души» [23, 443]. Через познание Бога, через высшую силу души немецкие мистики приходят к очень близким понятиям аристотелевской трактовки души, через дифференциацию её сил.

И.Экхарт, и особенно, И. Таулер разделяют силы души на внешние и внутренние, на основе чего базируются онтологические основания учения немецких мистиков о внутреннем и внешнем человеке. Внешние силы человека представлены Экхартом в соответствии с аристотелевскими представлениями. Это пять сил, направленных на восприятия окружающего мира, на внешние предметы конечных форм существования.

Внутренние же силы у Экхарта и его последователей делятся на низшие – различие или рассудок, гнев и желание и высшие - память, разум и воля. При этом Мастер Экхарт утверждает, что «Разум благороднее воли» [12, 277]. Именно в этом концепте прослеживается опора Экхарта на рассуждения Аристотеля, пересказывающего в своём трактате «О душе» мнение Анаксагора [23, 433] в своей высшей цели – познание Бога подобно его же самопознанию. «Бог – это разум, и познание его - основа самого бытия» – пишет Экхарт в своих латинских трактатах [16, 67]. Разумная часть души, по Экхарту, отказывается от всех временных атрибутов внешнего мира, приемля вещи «каковыми они есть в себе суть» и даже Бога разум познаёт «сняв облачение благости», «приемля Его нагим, без одежды благости, бытия и всякого имени» [12, 51], тогда как воля приемлет Бога в облачении благости. Здесь Экхарт развивает идею Аристотеля, о том, что воля относится к разумной части души, конструктивно определяя её подчинённое Уму положение, а также идею античного мыслителя о различении души и разума, исходя из того, что «ум, будучи некоторой субстанцией, появляется, по-видимому, внутри (души – Ю.Ш.) и не разрушается» [23, 386].

Но если Аристотель понимает под Умом абстрагирование идей от внешних вещей, то Экхарт предметом разума определяет сущность. Разум стремится к ней и ищет сущность во всех предметах. У Аристотеля первая сущность – то, что нельзя отнести к какому-то виду и разряду, то есть, то, что не имеет предикатов. По Экхарту сущность имеет тройную природу, но душа движением своей внешней познавательной силы преодолевает эту троичность, растворяясь в безосновной, беспричинной Божественности.

Эти параллели во многом указывают на близость учения Аристотеля и Экхарта касательно познавательной силы души. Даже сам механизм познания у Экхарта достаточно близок к Аристотелю. Добываемые рассудком образы становятся содержанием разума, так как только внутренними силами разум связан с внешними силами, и все силы должны следовать разуму.

Но у Экхарта деятельность разума – это «промысел Божий внутри нас» [12, 178]. Душа, располагаясь между чистым бытием Бога и сотворенным миром, стремиться отказаться от преходящих вещей, разделемых рассудком, и в познании Бога вернуться к Нему. Тогда как у Аристотеля душа, неотъемлемая от тела «в большинстве случаев ничего не испытывает вне тела» [23, 396], так как бытие её обусловлено «причиной и началом живых существ» [23, 395].

Экхарт, отталкиваясь от концепции души Аристотеля, переосмысливает и развивает её в сугубо мистическом духе. Для достижения божественной сущности одного разума недостаточно. Душа должна забыть себя и все свои высшие силы. Душа должна «выйти из себя», и для этого высшая сила души «божественная искорка» превосходит активное действенное познание, растворяясь в Божественной вечности, где разум бессилен различить множественность. И только едина природа Божественного, тождественная Божественной природе «искорки души», позволяет завершить познание растворением в вечном и едином «Храме Божьем». Согласно Аристотелю, ум, хоть и стремится к достижению подобности познающего и познаваемого, всё же в силу неразрывности души и тела не может достигнуть чистого сущностного бытия. «Действие ощущающего и ощущаемого одно, хотя бытие нет» – пишет античный мыслитель [16, 440]. Это затруднение Экхарт разрешает, опираясь на аристотелевское понятие «естественного места», описываемого античным мыслителем в IV части «Физики». «Всякая вещь охотно пребывает на своём собственном, определённом месте» – утверждает античный классик в своей натурфилософской концепции [24, 124], подразумевая пространственное положение вещей, отличающихся тяжестью. Так для грубых и тяжёлых вещей «естественное место» – это низ. Для лёгких и тонких – вверх, эфирное состояние мира. Мастер Экхарт подразумевает под «естественному местом» крайнее состояние души, максимальное преодоление её тварно-телесной формы, достижение чистого Божественного бытия. Представленная как истончение до абсолютного Ничто Божества, отрешённость от всего тварного выражается Экхартом как «естественное место». «Отрешенность же настолько близка к «Ничто», – утверждает богослов, – настолько тонка, что не найти в нем места для себя — только для Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце» [2, 68]. «А то, что отрешённость приводит ко мне Бога, – утверждает Мастер, – доказываю я так: каждое существо пребывает охотнее всего на своём естественном месте. Естественнейшее и собственнейшее место Бога – это цельность и чистота. Они же основываются на отрешённости». Отрешённая душа «встречается с Богом именно в Божьей отрешённости» [2, 67]. Так, оттолкнувшись от натурфилософского понятия аристотелевской физики, Экхарт приходит к одному из определяющих понятий

своей мистической метафизики - отрешённости как высшего и простейшее в своей цельности полное уподобление Богу.

Опосредованно через Экхарта трактовку души Аристотеля и разумной её силы развивает в своём учении последователь Мастера - Генрих Сузо. От образа «бездны», непроявленной «Тьмы» и отображения дотринитарной Божественности в высшей силе души в учении Мастера Экхарта Генрих Сузо приходит к основному понятию своего мистического богословия – Вечной Премудрости, близкому к неоплатоническому Единому как безосновному универсуму в виде надрациональной способности души к мистическому единению с Божественной реальностью. Лирико-интимное мировосприятие Сузо всё больше отказывается от спекулятивных конструирований структуры души, а стремиться к созданию целостного воплощения её высших сил, изливающихся из вечной Премудрости в виде добра и света. Сузо допускает деятельность разума, но не как высшую силу познания Бога, а как предикат, условие растворения в Премудрости. Разум играет в трактовке души Сузо вторичную роль, а воля как сила любви направляет разум только помыслить, вернее, дотронуться мыслью до этого образа, который предстаёт в виде сверхразумного сияния Вечности. «При мысли о ней (Ю.Ш. – Вечной Премудрости) – пишет о представлениях Сузо Н.Лосский, – в душу проникало как бы первичное истечение добра, в котором он духовно находил всё прекрасное и достойное любви и желания» [108, 274]. И так как по меткому выражению Й. Хейзенга «душа у Сузо отыскивает путь от снежных вершин умозрений к цветистым образам бернардовской мистики» [179, 248], влияние учения Аристотеля на формирование символического реализма Г. Сузо обнаруживается лишь опосредованно через спекулятивно-мистический синтез метафизики Иоганна Экхарта.

Синтезировав основные идеи учения Платона и Аристотеля, не противоречащие Платону, последнее из великих философских направлений греко-римского мира – неоплатонизм стал идейно-концептуальной основой как средневековой патристики, так метафизики немецкой мистики позднего средневековья.

Нужно отметить, что многие теолого-философские концепты христианского теоцентризма сформировались ещё в поздних языческих учениях ещё до оформления законодательных аспектов христианского вероучения. С. Неретина справедливо указывает на тот факт, что средневековая философия началась раньше, чем сама история средневековья. В этой связи она пишет: «В отличие от истории средних веков, отсчёт которой ведётся, как правило, с IV столетия, истоки средневековой философии усматриваются в раннехристианском периоде» [124, 54].

Таким предвосхищением христианской философии становиться неоплатонизм. Философия Плотина, одного из самых ярких представителей этого направления, справедливо названа Берtrandом Расселом «завершением Античности и началом Средневековья» [143, 269]. В этой связи уместно будет меткое высказывание Н. Хамитова о том, что в неоплатонизме античность встречается с христианством [178, 50].

Неоплатонизм, возникший в III веке, пройдя сквозной линией через всю средневековую философию, наиболее ярко выразился в мистическом богословии Германии XIV века. Так мистико-теософские учения, формируя арку от поздней античности к позднему средневековью, концентрируют в себе квинтэссенцию духовных наработок предыдущих эпох, являясь связующим звеном между переживающей кризис, отмирающей эпохой и вступающей в новые права эволюционно-прогрессивной парадигмой наступающего обновления в миропонимании. Немецкие мистики, в переработанном виде донесли культуре Ренессанса и Нового Времени философские идеи античности и средневековья.

Многие работы неоплатоников становятся широко популярными в Европе в период позднего средневековья, благодаря переводам на латынь основных работ античных мыслителей. Если работы основных греческих мыслителей периода классики были переведены на латынь ещё Эригеной, Аврелием. Бозием и другими философами переходного периода от Античности к зрелому христианству, то работы неоплатоников, и в частности Плотина, стали известны христианскому миру значительно позже.

Впервые работы Плотина были переведены на латынь Марсилио Фицина из Флоренции в 1492 году. В связи с этим, можно предположить, что Мастер Экхарт и его последователи не могли быть знакомы с учением одного из самых ярких представителей поздней античности. Более вероятно, что работа афинской школы неоплатонизма – «Первоначало теологии» Прокла в переводе Вильяма из Мербека, а также некоторые работы Ямвлиха известны были в Европе ещё в X веке.

Несмотря на то, что прямых цитата и обращений к учению Плотина в трактатах Иоганна Экхарта не наблюдается, в их работах присутствует целый ряд мест, которые вызывают уверенность в наличие идейных влияний Плотина на мистическое учение Экхарта и его последователей.

Традиции неоплатонизма уходят своими корнями к учению Аммония Саккоса (жил 175-242), который не оставил письменных изложений своих взглядов и, по свидетельству его последователей, впервые ввёл в философский обиход понятие «теософия». Дух его учения воплотил в своей философской системе Плотин, который, по свидетельству Порфирия, начал письменно фиксировать её лишь к пятидесяти годам. Как отмечает Д.В. Бугай: «Так он выполнял завет платоновского «Федра» и «Седьмого письма»: писание – лишь памятка тому, кто уже знает, а не учебник и не энциклопедия» [46, 64]. Так Экхарт и его последователи, испытывая влияние неоплатоников, впитывали в себя идейные концепты теософской метафизики в виде мистико-рефлексивного синтеза.

Теософский подход наблюдается в трактовке неоплатониками центральной проблемы античности, связанной с понятием бытия. Преодолевая затруднение Парменида по поводу двойственности использования понятий бытие и единое, Платон, синтезируя покой Парменида и движение Гераклита, в «Софисте» определяет бытие тем, что не покоятся и не движется. Через родовые понятия тождества и различия античный классик в «Ином» как «сущем небытии»,

которое существует и вместе с тем не поддаётся определению, предвосхитил неоплатоническое Единое-Благо. При этом, если для Платона изначальное есть наиболее общее и целое, то для Аристотеля - это то, что выводится из отдельного множества. Бытие у неоплатоников - это своеобразное объединение платоново-аристотелевской концепции бытия, которое как сущее является мыслимым, в смысле чистого додискурсивного мышления, которое есть мыслимым и мыслящим в виде синтеза покоя и движения. Имплицитно присутствующая дуальность в бытии неплатоников в виде тождества бытия и мышления получает в метафизике Экхарта онтологическое оправдание диалектики трансцендентного и имманентного как предикат мистического единения. Так в VI Еннеаде Плотина представлен образ Единого, «которое есть **всё** и ничто, ибо начало всего не есть всё, но всё –его» [134, 227], «оно существует и везде, и нигде» [139, 115], лежащее «вне разума и над бытием» [134, 210]. Единое вне иерархии идеального мира является бытием и сущностью всего развёрнутого и свёрнутого мира. Единое вне определений и дефиниций, вне каких-либо противоположностей есть целостная плерома – Божественная полнота – невыразимая в дискурсе. При попытке дискурсивно обозначить черты Единого сам образ целостного, простого, первого – ускользает, растворяясь в различении, что ведёт к утрате совершенной полноты. Таким образом, Единое неоплатоников трансцендентно всему. Непознаваемая, но допускаемая в мышлении иррациональная сущность неоплатоновского Единого является основанием для метафизического разделения Божественности и Бога у немецкого богослова, в учении которого Божественность есть дотринитарная пракоснова, существующая вне времени и пространства, вне различий и противоположностей, как «нераздельная основа», «тихая пустыня, куда не заглядывало никакое различие, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой» [12, 77].

В абсолютной трансцендентности Единого таится условие имманентности совершенной полноты всему миру. Опираясь на понятие «Иного» Платона в виде исхождения из себя, неоплатоники трактуют Единое как исходящее из своей полноты. Единое самопознаёт себя в «сущем небытии», в осуществлении «мыслимого» через возможность помышления себя. Так «сущее небытие» Платона в неоплатонизме становится условием ипостасного разворачивания. Трансцендентно-имманентная дуальность Единого является метафизическими основанием мистического акта как адекватной Божественному совершенству формы постижения сущего.

Традиционная неоплатоническая триада «Единое-Ум-Душа» является лишь отчасти теоретическим источником тринитарного единства у Экхарта. Единое - трансцендентно-имманентная пракоснова – скорее ближе к пониманию Божественности, а не Бога-Отца –первой ипостаси христианской Троицы, как это принято толковать в соответствие с рефлексивной метафизикой схоластики. Дискурсивно неопределенное Единое как источник эманаций может быть истолковано как совершенство, полнота которого есть основание для «выхождения Бога-Отца». Разделение же Божества и Бога формируется в метафизике Мастера Экхарта скорее под влиянием мистических учений

средневековья. Единое же неоплатоников – это полнота и совершенство Абсолюта, и вместе с тем, ипостасное проявление Бога-Отца, содержательно приближенного к понятию Ум - второй ипостаси неоплатонической триады. Следует отметить, что под Умом (*Nus*) неоплатоники понимают не *ratio* новоевропейской философии, а скорее аристотелевский Дух или Разум как духовно-идеальное начало, превосходящее чувственный мир. В частности Н.Бердяев приходит к тому, что Плотин словом *Nus* обозначает то, что мы называем словом «Дух». Близка к этой трактовке у Экхарта первая тринитарная ипостась Бог-Отец в виде выхождения из себя в «своё иное» трансцендентной Божественности.

Прокл, увеличивая иерархическую структуру бытия Плотина в виде трёх стадий процесса эманации, очерчивает грань между Единой прайсновой и тремя ипостасями. Три стадии процесса эманации в виде пребывания причины в самой себе как выявление противоположности внутри целого, выхождения причины из себя; слияния с преворичиной как возвращение множественности в единстве нашли концептуальную реализацию в идеином содержании тринитарного процесса в метафизике немецких мистиков. Так Бог-Отец, который есть потенциальность, но ещё не личность, в теософской онтологии Экхарта трактуется как выход из безосновной потенциальности Божественности в самопознании. Бог-Сын в триадичности Экхартовой метафизики близок к акту выхождения причины за свои пределы в триаде Прокла. Это акт установления субъект-объектных противоположностей в единой Божественности, установления разделения на два мира. Обоснование существенного единства Отца и Сына в тождественном самопознании порождает Дух-Святой, что в триаде Прокла соответствует процессу эманационального сворачивания в потенциальное единство. «Всё эманирующее из определённого множества причин возвращается к Единому. При этом всякое возвращение совершается через те причины, через которые происходит эманация» – пишет Прокл [139, 46]

Определяющим принципом единения как источника мистического откровения является переосмысленный Проклом платоновский Эрос, у Прокла представленный как «циклическая энергия» [139, 44], что получит развитие в виде энергийно-динамической природы Святого Духа у немецких мистиков, как совершенной и взаимной любви Отца и Сына.

Возможность ипостасного проявления является источником апофатизма, переосмысленного Экхартом через идеиный концепт световой символики. Истоки этой концепции таятся в неоплатонической трактовке платоновского Блага, понятия идентичного Единому, «которое не ведает ни в чём недостатка, давлет самому себе, ни в чём не нуждается» [180, 40]. Мир представлен как свидетельство совершенного, безосновного Блага-Единого, словно лучи света распространяющиеся повсюду, сохраняя полноту неизменного источника. Этой мифологеме Платона обязаны своей метафизикой света все её представители средневекового периода, от неё же отталкиваются и неоплатоники, определяя совершенство системы трансцендентной детерминантой. Вклад неоплатонизма, и особенно Ямвлиха в развитие этой

идей, заключается во введении теургического аспекта в постижении Абсолюта. Так достижением истинного бытия у неоплатоников является последовательное отрицание того, что не есть Благо, того, что не является источником света, а есть лишь его истечением. Апофатизм, столь развитый в мистико-теологических учениях средневековья, концептуально обязан неоплатонической экзегезе платоновской мифологемы света, ставшей в метафизике немецких мистиков ключевым моментом гносео-иллюминистического концепта, где Мировая Душа неоплатоников переосмысливается как «место» – обитель всему рождающемуся. Понятие «места» или Мировой Души неоплатоников имеет определяющее значение для формирования онто-духовного концепта Иоганна Экхарта. В соединении с Аристотелевским «естественным местом» это понятие явилось предтечей «искорки души» как субстанционально-духовной определяющей компоненты мистико-гносеологического акта. Немецкие мистики заимствуют у Прокла не только идею мистического экстаза через субстанциональное единение с Божественным, но и имплицитно присутствующий в его учении концепт молчания как полного растворения в непознаваемом совершенном Бытии. Античный тезис «подобное познаётся подобным», реализованный неоплатониками, инициирует взаимопроникновение антропологических и гносеологических модусов метафизики, выразившихся в учении Мастера Экхарта в антропософской концепции самопознания как нравственного очищения.

В целом, неоплатоническая философия, утверждающая, что «Бог в истоке Своём не отличается от твари, поскольку он есть бытие во всём, в то время как тварь от своего истока отличается» или «Всё вечное есть сущее, но не всё сущее есть вечное» [139, 66] - стала идейной основой теософской метафизики немецкого богослова. Мастер Экхарт говорит: «Бог есть нечто, творящее в вечности нераздельно в Себе Самом, не нуждающийся ни в чьей помощи и ни в чьем пособничестве и Сам в себе пребывающий, Кто сам не имеет нужды ни в чём, но в Кем имеют нужду и в кого устремляют все вещи, как в свою последнюю цель» [12, 45]. Так развивая слова Прокла «всё множество причастно Единому» [139, 55], Экхарт трактует Единое как полноту бытия, обуславливающего единство в эсхатологическом смысле. Это неоплатоническое понимание Божественности как «моря бесконечной субстанции», пребывающего в мире множественности, позволило Экхарту развить традиционную для ортодоксального христианства идею духовного рождества Бога в каждой чистой душе, соединив с идеей рождения самой души Бога в себе, и сформулировать мистическую антиномию «рождённого как рождающего».

И всё же, несмотря на идейную близость многих онто-духовных концептов античного неоплатонизма и немецкого мистицизма, Иоганна Экхарта однозначно нельзя причислить к продолжателям этой линии, учитывая концептуальную связь его учения с линией рефлексивной метафизики античной классики. Справедливо высказывание А.Ф. Лосева: «Плох будет тот историк

философии, который назовёт М.Экхарта неоплатоником и этим ограничиться в его характеристике» [104, 207].

К этому можно добавить, что Плотин, как утверждает В.В.Соколов, «отрицательно относился к набиравшему силу христианству» [152, 30], что говорит об отсутствии прямой преемственности метафизики Иоганна Экхарта как яркого выразителя, прежде всего, религиозно-христианского концепта философии.

Так сравнительный анализ мистических учений поздней античности и позднего средневековья выявляет не только наличие влияний и заимствований основ неоплатонической философии в творчестве Иоганна Экхарта, но и существование ряда принципиальных отличий. Одно из них справедливо отмечает А.Ф.Лосев как отсутствие личностного аспекта Божества, которое компенсируется «напряжённым чувством неповторимости интимно-личного отношения человека к Божеству» у немецкого богослова [104, 107]. Так позиция объективного идеализма античных неоплатоников представляет Бога как безличностный Абсолют. Тогда как у Мастера Экхарта - это высшая творящая личность.

С космологической парадигмой связана и теория эманации неоплатоников, в которой три начала мирообразования являются тремя космическими силами, изливающимися в соответствии целесообразной необходимости Единого, тогда как три Лика Божества в метафизике немецкой мистики, свободно изливают свою творческую силу, формируя принцип Божественного миротворчества как естественного и свободного волеизъявления.

Согласно объективистско-космологическому подходу к мироустройству в неоплатонической системе нравственного совершенствования человека ограничено возвращением духовного элемента, эманируемой души в виде одностороннего стремления к Единому. В дополнение к одностороннему стремлению к Единому неоплатоников Экхарт вводит понятие рождения Бога в чистой душе человека, допуская отказ от крайнего аскетизма и провозглашая практическую теософию как антропософию в виде концептуальной основы земного мироустройства. Соответственно, мистический экстаз неоплатоников представлен лишь актом внутреннего созерцания, тогда как Экхарт дополняет его напряжённо-динамическим откровением в виде рождения Бога в душе.

Таким образом, наряду с выявленными влияниями неоплатонизма, стоицизма, учений Платона и Аристотеля на формирование трансперсональной метафизики немецкого богослова Иоганна Экхарта возникает необходимость экспликации концептуального подтекста в средневековом философском пространстве. Так без ортодоксально-теоцентрических учений мистико-иррационального характера в виде христианского неоплатонизма теоретические источники учения Мастера выглядели бы не полно.

Безусловно, неоплатонизм не может быть признан единственной, непосредственной основой или источником мистической метафизики Экхарта. Даже исходя из конфессиональных несогласий христиан, придавших анафеме на поместных соборах в Византии это учение (1076, 1351 г.г.), можно констатировать отсутствие непосредственной и однозначной их близости.

Что же касается философского контекста этого учения, то формирование теоцентрической методологии явилось наиболее значимым для всей средневековой философии в целом и ортодоксально-догматической основы метафизики Иоганна Экхарта в частности.

Что же касается вышеупомянутого высказывания А.Лосева, то учение Экхарта наряду с некоторой идеейной близость несёт в себе и кардинальные расхождения с неоплатонизмом, именно на почве антагонистических противоречий античного космологизма и христианского теоцентризма. Это противоречие эксплицируется в концепте онто-метафизических конструкций, а именно целесообразная соподчинённость космологического порядка неоплатоников, где замкнутость системы формируется естественным эманированием Абсолюта и соответственно отрицанием эманационной неполноты, в которой трансцендентное является взаимозависящим элементом гармоничной системы и упорядоченная подчинённость христианско-догматической онтологии, в которой трансцендентная детерминанта является фундаментально-управляющим принципом метафизической системы. Из этих противоположностей неоплатонической и христианской онтологии вытекает и антропо-гносеологическое противостояние этих философских концепций в виде – оправдания экстатического постижения Единого целесообразностью замкнутой на себе системы и личностно-деятельной мистической устремлённость к Божественному единению с определяющим значением самоценности антропоса. Неоплатонизм, в целостном фундировании теоцентрической парадигмы через когнитивное выражение метафизики, представляет собой одну из первых попыток в европейской философии формирования синтеза рефлексивно-экстатической метафизики, основанной на дискурсивном оформлении интровертно-иррационального опыта.

В целом античная метафизика подготовила онто-категориальный фундамент не только для традиционной рефлексивно-логической её разновидности в европейской философии, но и для мистико-теософской инвариантны осмысления онто-гносеологической проблематики. С одной стороны рационалистическая линия метафизики, представленная классической античной философией, формирует категориальный аппарат, когнитивный принцип и умозрительно-абстрактный метод философствования в виде вещной онтологии, с другой – подготавливает синтез дискурсивно-интуитивного, онто-духовного интровертно-экстравертного философствования.

Эта мистическая линия миропонимания присутствует в античном социогенезе ещё в дорефлексиной форме миропонимания и через учения пифагореизма, стоицизма и гностицизма находит выражения в теософском синтезе неоплатонизма.

Анализ философского контекста концептуальных влияний античного наследия на формирование основных идей учения немецкого мистика Мастера Экхарта позволяет заключить, что метафизика богослова во многом опиралась на рефлексивную методологию философии античного периода, развивая онто-духовный контекст осмысления сакральной сущности бытия.

Учение Гераклита об огненном Логосе явилось отдалённой предтечей проблемного поля Бытия и Становления в контексте диалектических форм онто-креативных концептов, выразившихся в трансцендентно-имманентном диалектическом взаимодействии в метафизической онтологии Экхарта.

Истоки метафизики света Иоганна Экхарта в её субстанционально-огненной символике эксплицируются в активно-творческом начале огненного Логоса Гераклита и высшей одухотворенности огненной пневмы у стойков. Прямая параллель этих понятий с «искоркой души» Мастера Экхарта формирует связующий конструкт метафизических оснований онто-гносео-антропологической целостной системности в учении богослова.

Обогащённый родовым понятием истинного бытия Платона и бинарностью Бытия-Бывания тринитарный монизм Экхарта через аксеологический детерминизм агностического понятия Блага приобретает рефлексивное обоснование мистической гносеологии. Основание этого подхода эксплицируется через телеологическую всеподчиненность сверхкогнитивной идеи Блага в иррациональном аспекте идеализма Платона.

Обусловленность познания онтологическим статусом надсущностного в учении Платона о Благе находит метафизическое преломление в сверхрациональном определении пракосновы творения, что обуславливает акт мистического откровения.

Антрапософский аспект немецкого мистического богословия XIV столетия формируется под влиянием психологии Аристотеля, и, в частности, учения о душе. Рационально-рефлексивная акцентуация высших антропогносеологических потенций в психологии Аристотеля, в мистическом преломлении немецкого богослова найдут выражение в онто-духовных основаниях абсолютного «Ничто», благодаря предикату «отрешённости», в качестве достижения чистой Божественности через мистическое преодоление множественной различимости.

В целом рефлексивные категории метафизического конструирования онто-духовных модусов мистико-иррациональных оснований явились в большей степени востребованными в мистическом богословии Мастера Экхарта, тогда как домinantой в экспликации теоретических источников учения Генриха Сузо и Яна Рюйсброка в силу иррационально-интуитивистской акцентуации является неоплатоническая традиция поздней античности.

Неоплатонизм, исходя из иррациональной сущности трансцендентного, онтологически формирует вопрос отношения конечного к бесконечному, совершенного к несовершенному как движения от общего к частному. Определение основными предикатами трансцендентного бытия и Блага в неоплатонической метафизике подготавливает нравственно-этический концепт теоцентризма.

Так фундаментальным понятием в учении Иоганна Экхарта явилось, сформированное неоплатониками на основе платоновско-аристотелевского симбиоза, понятие бытия как абсолютно апофатического образа пракосновы, что позволило немецкому богослову сформировать фундаментальные основы

мистико-метафизической диалектики трансцендентно-имманентного единства. Онтологическое обоснование иррациональной реальности формирует метод апофатического обоснования сверхинтеллигильной сущности мира, которое в переосмыслении с христианской доктриной становится обоснованием мистического отрицания несовершенства тварного как путь личного нравственного очищения. Таким образом, неоплатонизм категориально готовит почву не только для мистической метафизики как системы с сверхкогнитивной внедискурсивной детерминантой, но и теософской метафизики как онто-гносеологического метода мистико-контемплятивного откровения. Традиционная неоплатоническая триада, логико-дискурсивно обоснованная Проклом, формирует в причинно-следственной онтологии принцип продуцирования мира, в которой космологическая триадичность в виде причинного действия является основой для метафизического обоснования мистико-теософского метода онто-гносеологического концепта философии Мастера Экхарта.

В метафизических категориях неоплатонизма (особенно его теургические школы) формирует космологическое обоснование тринитарно-ипостасной соподчинённости, реализованной Экхартом в виде тождества бытия и становления. При этом переосмысленный неоплатонический образ света явился основанием развития метафизики света у немецких богословов XIV столетия как ключевого концепта антропософского субстанционально-трансцендентного понятия «искорки души».

Через неоплатонизм в европейской метафизике впервые в истории философии реализуется теософская методология в виде рефлексивной систематизации экстатично-контемплятивного постижения истины через акт самопознания. При этом онтологическим основанием этого акта является тождество бытия и мышления как возможность реализации Абсолюта. Неоплатонический принцип совмещения замыкающейся на себе системы и вневременного принципа становления Абсолюта является предтечей совмещения мистического откровения и метафизического онтологического конструкта в учении Экхарта.

Так неоплатонизм с одной стороны готовит философскую основу катофатического теоцентризма, с другой – провозглашает иррациональную, трансфинитивную, надкогнитивную, сверхдискурсивную природу Абсолюта, создавая почву для выхода за рамки рационально-рефлексивной метафизики через обращение к мистико-теософским формам метафизики апофатического толка.

Развитие двух линий метафизического опыта постижения истины и представление о дуальности (макро-микро) закономерностей систем в виде ортодоксально-схоластической рефлексии и мистико-экстатического опыта подготавливает двувекторность развития европейской философии средневекового периода. Синтез метафизического платонизма, аристотелевской логики и стоического монизма подготовил через учение неоплатоников философскую почву для развития мистико-теософской

метафизики Мастера Экхарта, сформировавшейся опосредованно через апофатизм христианского неоплатонизма.

### **Апофатизм христианского неоплатонизма в формировании диалектического концепта метафизики Мастера Экхарта**

Осуществлённый неоплатонизмом переход от античной космологии к христианской теологии способствовал дополнению и расширению неоплатонической картины мира сакрально-одухотворёнными образами христианства. В этой связи Э.Коррет пишет, что «наследие неоплатонизма ещё более, чем в схоластике, продолжает жить в мистической теологии средневековья, которая наряду с понятийно-рациональной школьной теологией, отчасти противостоя ей, а отчасти с ней взаимодействуя, проходит через всё средневековье. Здесь, немного больше чем в схоластике, продолжает жить теология отцов церкви, прежде всего Псевдо-Дионисия и вместе с ним неоплатоническая мистика в её христианском облике» [95, 7].

Нужно отметить, что западноевропейская философия средневековья, базировавшаяся на римско-католической теологии, во многом перекликается с греко-византийской христианской традицией. Особенно это касается христианской мистики, которая существовала и как самостоятельное направление средневековой философии, и как составляющая часть как патристики, так и схоластики. Христианская мистика непосредственно отображала глубины религиозного сознания средневековья, ибо по утверждению Н.Бердяева «мистика есть питательная почва религии, и религия истощается, когда свершается отрыв от этой почвы» [29, 24].

Посленикейская патристика, представленная греко-византийской и латинской философией, включала в себя мистический модус богопознания. При этом, для греко-византийской традиции решающее значение имело непосредственное созерцание Божественного в интуитивном акте, то есть мистика превалировала в восточно-христианском Богопознании. Тогда как для латинской патристики характерно совмещение мистицизма и рационализма с постепенным преобладанием последнего вплоть до абсолютизации рационального метода в схоластике. Что же касается богословской мистики, то она подразделялась на восточную и западную, о чём подробно пишет В.Н. Лосский в «Очерке мистического богословия» [105]. Богословская мистика, в отличие от мистики психологической является «попыткой обоснования мистерии» [70, 32] боготворимого мира. Коренное различие западной и восточной христианской мистики справедливо отмечает Н.Бердяев [29, 247-252]. Так отличительная черта православной мистики заключается в её церковной, конфессиональной направленности, в неразрывности мистики и

богословия. Для православной традиции в целом вообще не типично выделение мистики в отдельное направление, ибо для восточной церкви, существовавшей длительное время вне расколов, мистика составляла суть её соборности.

Что же касается римско-католической линии развития средневекового богословия, то здесь можно наблюдать чёткую дифференциацию рационализированной теологии и мистико-интуитивных направлений католического богословия. Возникающая как реакция на крайнюю рационализацию богословских учений западная мистика средневековья, составляющая оппозицию сколастике, приобретает внецерковный, индивидуалистический характер.

Враждебная сколастике западная мистика ищёт опоры в восточных православных учениях. А. Вертеловский в работе «Средневековая мистика и отношение её к католичеству» утверждает, что «лучшим доказательством взаимодействия между восточной и западной мистикой служит тот факт, что представители западного мистического богословия для оправдания своих теософических взглядов ссылаются на авторитетных богословов греко-восточной церкви» [50, 21]. Так практически все представители западной христианской мистики обращаются к учению восточных Отцов Церкви.

В учении Мастера Экхарта находит продолжение неоплатоническая линия эманационного устройства боготворимого мира, истоком созерцательно-мистического апофатизма которого являются концепты православной христианской традиции. Немецкий исследователь богословского творчества Мастера Экхарта Курт Ру, считая, что истоки учения немецкого проповедника лежат в православных учениях, утверждает, что «именно этот путь ведёт к мистике немецкого проповедника» [253, 128]. Близость немецкой мистики к православной мистической традиции отмечает и Н.Бердяев. «Православная мистика более родственна мистике германской, чем латинской католической мистике, хотя и менее гностична, чем последняя» [29, 250]. Гучинская указывает на то, что «духовное родство с Отцами Восточной церкви, которое можно увидеть у Экхарта, свидетельствует о том, что истоки богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал он сам» [70, 28].

В связи с вышеизложенным, целью данного раздела является выявление концептуальных и методологических источников учения Иоганна Экхарта в восточных мистико-христианских учениях.

Мистические учения Восточных Отцов Церкви стали известны в Западной Европе, прежде всего, благодаря переводам Скота Эриугены богословских работ Дионисия Ареопагита. Нужно отметить, что так называемый Псевдо-Дионисий (неизвестный автор V века, взявший себе имя афинянина, упомянутого в «Деяниях апостолов», обращенного в христианство проповедью апостола Павла и являвшегося первым епископом Афинянским) был одним из самых сильных и уважаемых авторитетов большинства теологических школ в Средние Века. «Творения великого Дионисия пользовались бесспорным авторитетом и оказывали сильное влияние на развитие богословской мысли и в

позднюю отеческую эпоху, и в эпоху византийскую, и на Западе во всём протяжение Средних веков» - пишет Флоровский Г.В. [172, IX].

Corpus Aereopagiticum – куда вошли 4 работы «О церковной иерархии», «О небесной иерархии», «О Божественных именах», «О мистическом богословии» уже в начале VI века является предметом ссылок и толкований византийских богословов. На христианском Востоке они признаются образцовыми текстами, чему способствует толкование учения Дионисия Ареопагита Максимом Исповедником, а также систематизация христианского неоплатонизма Иоанном Дамаскиным. Новую волну толкования Ареопагитики составляют трактовка Михаила Псела и Георгия Пахимера, учения которых составляют единую линию мистико-православной традиции, заложенную Дионисием. В XIV веке параллельно с развитием немецкой мистики наблюдается мистическое возрождение в Византии, связанное с деятельностью Григория Паламы. В это время появляется болгарский перевод Ареопагитики, «сделанный афинским иноком Исаией в 1371 г. по поручению Феодосия, митрополита Серрского» [172, XII], что способствовало распространению учения Дионисия на Руси.

В отличие от Руси и восточной Европы в целом на Запад Ареопагитики проникают значительно раньше. Фроловский Г. В. указывает на обращение к Ареопагитикам и папы Григория Великого, и папы Мартина на Лютеранском соборе 649 года, и папы Агафона на VI Вселенском соборе [172, XII]. Наиболее широкую популярность и значительность работы христианских неоплатоников Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина приобрели в Западной Европе благодаря переводам Скота Эригены.

Переводами, комментариями и толкованиями Ареопагитиков занимаются Ансельм Кентерберийский, Роберт Гроссетест, Альберт Великий, Фома Аквинский. Особое влияние Ареопагитик испытывают представители мистических направлений средневекового Запада, такие как Бонавентура Бернар Клервосский, Хуго Сен-Викторский. Учение Псевдо-Дионисия является, согласно Хейзенга, «источником всей христианской мистики» [179, 243] особенно проявляется в учении Мастера Экхарта и его последователей. Н.О Лосский абсолютно справедливо утверждает, что Дионисий «сформировал основные стадии развития мистической интуиции» [108, 243]. Но для М Экхарта и его школы не только метод мистико-интуитивного акта и Богопознания, но и апофатический принцип постижения трансцендентной Божественности становится источником как онтологии, так и гносеологии. Несмотря на приверженность сколастической традиции и частое обращение к учениям западной теологии, Экхарт развивает в своём учении ряд положений христианского неоплатонизма. По поводу учения И. Экхарта А.Штекль пишет «...в основном его характер учения отступает от них (Ю.Ш. – от «учителей школы»). Он идёт по следам Ареопагита в толковании Скота Эригены» [190 292].

Говоря о сочинениях Псевдо-Дионисия, испытывающего большое влияние Прокла и Ямвлиха, нужно отметить, что несмотря на явное продолжение эманационной теории античных неоплатоников, учение Дионисия содержит

кардинальные отличия от их концепции, что способствует привнесению в неоплатоническую онтологию идей христианского теоцентризма.

Именно эти отличия, представленные ниже, и будут востребованы и развиты в учении Мастера Экхарта. Прежде всего, учение Псевдо-Дионисия – это продвижение от спекулятивных форм философии к непосредственным откровениям христианской мистики. Умозрение становится вторичным, выступая лишь в качестве предварительной основы для мистико-интуитивного акта.

В теории эманаций Дионисия «прообразы», через которые Сверхсущий всё предопределяет и производит, не отдельны умозрительно как у Платона и не являются сутью самих вещей. Они есть «парадигмы» вещей. В этой причастности вещей прообразам как некой высшей цели и заключается отличие от неоплатоновской теории эманаций.

Апофатизм Дионисия значительно радикальней апофатизма Плотина, который понятие Единого использует как абсолютное. У Дионисия апофатизм приходит к крайним формам, не допускающим абсолютизации ни Единого, ни Единства, доходя до полного и окончательного «НЕ».

Теофания Дионисия, пронизанная вечным пребыванием трансцендентно-сверхсущего, не нарушает единства как всеохваченной соборности в отличие от эманационной поступательной иерархии у неоплатоников.

Следуя православной традиции Догмата Веры, Дионисий отождествляет объект познания с Личностью, тогда как у античных неоплатоников – Единое абсолютно от всех личностных форм.

Из личностного аспекта Богоопознания у Дионисия вытекает и индивидуальное сопереживания мистического акта в отличие от космологических форм озарения у неоплатоников.

Осуществляя связь между неоплатонизмом и христианством, учение Дионисия становится источником многих аспектов богословия Иоганна Экхарта, который многоократно, прямо или косвенно, цитирует его учения, подвергая толкованию в контексте своего времени.

Порядок мира в учении Дионисия вслед за неоплатониками носит «уманический» характер опосредованно через христианскую модификацию, что способствует её отображению в метафизике Экхарта в виде иерархии творения мира непроявленного Божества.

Эманационная система миропорядка у Дионисия исходит из выраженного символически понятия абсолютной трансцендентности и непознаваемости Божественного. Абсолютная трансценденция определяется некой гранью между Богом и миром. За умозрительной гранью пребывает не сущее, а сверхсущее, простая и неделимая Причина, которая в силу своей конечной простоты и трансцендентности не может иметь имени. Божество как бы отделено, «изъято» из мира. «Выше сущностей находится сверхсущностная неопределенность, и превышающее ум, единство выше умов», – образно пытаются выразить высшую неопределенность запредельности Божественного Дионисий [74, 107]. «Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, – она есть по Дионисию, – сверхначальное, сверхсущностное начало всякого начала» [74, 107].

Ещё Плотин иносказательно определяет сверхсущностное или Божественное принципом бесцельного творчества, что является высшей детерминантой блага как такового, то есть без конкретно-обратимой зависимости в чём-либо. Абсолютность трансцендентного, неизъяснимого и непознаваемого, выраженная Дионисием как «Мрак – сокровеннейшая сущность Бога», находит полное отображение в тео-онтологии Мастера Экхарта. Вечное пребывание вне мира отделяет Божество от нисходящей природы по иерархии проведения. Для максимального отказа от именных определений запредельное Божество выражается наиболее неопределыми образами «Тьмы», «Бездны», «Пустыни» у Экхарта. То есть неизъяснимой скрытностью потенции, из которой рождается Боготворимый Свет, подобно «досветовому состоянию» у Дионисия. «Бог превышает всякую сущность и жизнь, - пишет Дионисий, - так что никакой свет выразить его не может»[73,19].

После внеименного сверхсущего Дионисий переходит к именам Божиим, как «благодетельным выступлениям Богоначалия» [74, 111], на первом месте среди которых называется Благость. Благость есть причина, по которой Бог «совершает всяческое». Благость трактуется Дионисием как источник света, повсюду простирающий свои лучи. Первоверховное Благо источает всюду «лучи всецелой Благости». Говоря символическим языком, Дионисий всепроникающий Свет представляется как образ Блага. Выхождение из неопределенности сверхсущностного проявляется началом единства, так как «духовный свет рассеивает тьму неразумия» [74, 112]. В этой трактовке Света как первого проявления непроявленного присутствует основа метафизики света Экхарта, у которого световое начало, наряду с огненной концепцией стоиков, есть сакральный символ чистого бытия, прайновы мира, имплицитная потенция Божественности. Свет скрыт во «мраке» непроявленного Абсолюта и только с его выхождением, истечением происходит теофания. То есть Экхарт развивает дионисийскую концепцию сакрально-трансцендентной сущности световой эманации.

Все общие имена Божие в учении Дионисия целостно характеризуют всю Пресвятую Троицу без разделений на ипостаси. Что же касается последних, то имена ипостасные приобретают отдельное толкование в онтологической картине мирового порядка.

Наряду с высшим именем Блага, выразившимся у Дионисия в образе света и получившего развитие именно как световая символика трансцендентной Божественности у Иоганна Экхарта, в учении Ареопагита сущность Божественного промышления определяется как «Премудрость» или «Прекрасное», «как сохраняющее всё сущее, не нарушая её собственной природы» [74, 113]. Имя премудрого как всеобъемлющего единства, как «превзошедшего всякий порядок пребывания сверхсущностного внутри нас» нашло наибольшее воплощение в концепции ученика и последователя Мастера Экхарта, Генриха Сузо, мистическое учение которого основывается на образе «Премудрости, как софийного всевидающего в себя первоисточника, источающего Божественную любовь» [210, 45]. Развивая понятие Премудрости

как общего целостного качества Бога и Пресвятой Троицы, Сузо углубляется в личностно-индивидуальный аспект этого образа, что больше свойственно именно католической мистике. Так Премудрость как абстрактный образ Божества представлена в его автобиографическом труде «Жизнь» в виде «Недосыгаемой возлюбленной, неуловимой, но притягательной мечты», уносящей трепетного лирика в запредельные дали «троичной природы Абсолюта» [263, 14].

Аспект абстрактно-обобщённых качеств Бога, вытекающий из ареопагитической традиции, получил в учении Экхарта развитие в виде любовной мистики. Имя Бога «Прекрасное как исполнение всякой Божественной гармонии и священной красотой» [74, 3] в учении Дионисия непосредственно связан с импульсом влечения, когда Бог открывается как влекомый к себе предмет всеобщей любви, ибо Прекрасное символизирует его совершенство, обладающее притягательной силой всеединства. «Бог как Благо есть Любовь и потому он есть Красота, ибо во всеединой причине всякого существования Благо и Красота совпадают [74, 76]. Дионисий говорит о любовном и эротическом влечении к Богу и Красоте, используя античную трактовку космического Эроса. «Божественный Эрос» влечёт к красоте, к прекрасному проявлению высшего совершенства, при этом «любящие не принадлежат сами себе, но любимым» [74, 77]. Эта высшая любовь через принцип самозабвения представленная как общее имя Бога, в онтологической картине Экхарта приобретает действительное воплощение как основной принцип миротворчества в виде единосущной любви Отца к Сыну и Сына к Отцу в виде святого Духа. Дух Святой в тринитарном единстве есть взаимное истечение любви Отца и Сына. «Это излияние себя обоих в любви есть установление общего Духа, Духа Отца и Сына» - говорит Экхарт [11, 47]. Так же как и Дионисий в имени Бога через прекрасное и Красоту раскрывает сущность Бога Экхарт объясняет сущность «Царствия Божиего», показывая, что речь идёт не об обособленном понятии Троицы, а о сущности непроявленной Божественности. Так немецкий богослов развивает понятие эротической любви как космической силы в личностно-индивидуальном преломлении в целом свойственном католической мистике.

В теологической онтологии Дионисия весь миропорядок обусловлен происхождением Бога из себя, характеризуемый Причиной мира или Благостным переполнением и совершенной любовью к своим творениям в качестве потенциала Прекрасного и Премудрого как высшей гармонии мира. При этом Бог, исходя из Себя, в этом вечном процессе, неизменном в совершённом тождестве собственного Бытия является - «тот же Иной». Так в Божественном промысле единосущно совпадают пребывание и подвижность. Эта идея нашла яркое воплощение и развитие в учении немецкого мистика, выразившись в основном концептуальном модусе бытия и становления. «Тот же Иной» - Дионисия находит выражение в понятии «Иное» у Экхарта, как исходжение из Божественности её Божественной сущности. Сохраняя при этом единство сущности, Экхарт трактует «Иное» как включающее в себя всё и как «не иное», ибо это обособление есть чистое понятие, а не нечто вещественное.

Принцип тождества и различия, бытия и становления в метафизике Экхарта получает развитие из философемы Ареопагитика о вечном исходе, пребывании и возвращении Бога, которые по объяснению Дионисия есть не «изменение», или «пременение», или «превращение», а есть «выражение всеохватываемого бытия разновидными промышлениями Божими» [74, 237]. В этой трактовке бытия Бога как вечного становления, воплотившегося в Образе Пресвятой Троицы, истоки имманентной теории о мироустройстве, которая в совмещении с неоплатоническим концептом эманаций, получила яркое воплощение в метафизике Иоганна Экхарта.

Так концепция Троицы, представленная Дионисием как начало эманической иерархии в виде источника жизни и единства и выражающая высшую близость к Богу у Ареопагита, представлена в виде различий ипостасей.

Сам процесс теофании в учении Дионисия приобретает выраженный иерархический характер, проявившийся уже в различии Отца и Сына, на высшей степени разворачивания Сверхсущностного. «Сын же ни есть Отец, и Отец ни есть Сын – пишет Дионисий, - и гимны свято сохраниют особые хвалы для каждой из богоначальной ипостаси» [74, 7]. Такое начальное разделение ипостасей близко трактовке Экхарта триединого проявления Божественности в виде Отца-Сына-Святого Духа, что подчёркивает вневременной характер трансцендентной праосновы. «Бог родил Сына, - согласно трактовке Экхарта, опирающегося на католический догмат, - прежде всех век в тринитарном процессе. Это действие совершается не во времени, а происходит вечно» [11, 278]. Сын есть самопознание Отца, и в этой философеме Мастера ощущается зависимость от Псевдо-Дионисийской трактовки начала теофании. В своём промышлении, согласно Дионисию, «Бог исходит из Себя», неизменно и непрестанно «исходит в мир». Так же и самопознание Отца в Сыне, согласно Экхарту, родственно непрестанному рождению «Бога из Себя» у Дионисия. Продолжая неплатоническую традицию и Дионисий, и Экхарт развивают идею «рождения» или «исхождения» в виде беспрестанного импульса полноты Единого, как сказал бы Гипатий, иносказательно определяя сверхсущностное или Божественное принципом бесцельного творчества, что является высшей детерминантой Блага как такового, то есть без Блага без конкретно-обратимой зависимости в чём-либо.

Заимствованная от Дионисия идея первой стадии иерархического проявления Бога в виде триединой Троицы в учении Экхарта получила развитие в диалектике трансцендентного и имманентного в виде триединой полноты мирового принципа как концепта взаимодействия бытия и становления в существенно-онтологической основе миропорядка.

Концепт творения мира из имманентной потенции Абсолюта у Дионисия содержит в себе принцип иерархического разлития. Согласно Дионисию «Бог есть во всём, но не во всём равно» [73, 18]. Начало этого неравенства, то есть различия есть «прообразы» или «парадигмы» Боготворимого мира. При этом имеются в виду не умозрительные идеи Платона, а «живые, вседержительные силы», «энергии мира» [73, 17], то есть действительные импульсы проявления

Божественного. Близко к Дионисию трактует прообразы и Экхарт, который мир «сверхчувственной и сверхумозрительной нетварности» представляет как некие «прообразы всех тварей» [11, 63]. Но у немецкого богослова и это понятие прообраза, определяемое как эманационное проявление замысла Божьего в виде «искры» Божьей, есть всеобъемлющая проекция непроявленного Божественного в идеальном мире всеединства. «Искра это есть единое единство, - говорит Экхарт, - в неразделённости своей, столь сроднилась она с Богом, и несёт в себе образ всех тварей, образ без образа и преображение всех образов» [11, 63]. Так в идеальном «прообразе» – «искры» – есть высшая сила человеческой души, выраженная в виде модуса всеединства в учении Мастера Экхарта, в качестве личностно-индивидуального понимания мира Божественных замыслов.

Особое влияние на развитие мистического учения немецкого богослова XIV Иоганна Экхарта оказал апофатизм Дионисия-Ареопагита, который уходит глубже в абсолютизацию отрицания, чем апофатизм античных неоплатоников. Нужно отметить, что основы апофатической теологии были заложены ещё Климентом Александрийским, каппадакийцами и Григорием Нисским, который утверждал непознаваемость и непостижимость Бога «по собственному своему началу и свойству» [63, 19]. Но лишь богословие Ареопагитика доводит апофатизм до полного абсолютизма в виде трансцендентности как недосягаемости и непознаваемости сверхсущностного Божественного. Справедливо отмечает В.В.Соколов: «Последовательное отрижение всех атрибутов Бога превращает его из всеименного Бога в безыменного, теологию катофатическую в апофатическую, утверждающую тождественность «недосягаемого света» с «божественным мраком. Непознаваемость Бога в результате, казалось бы, всесторонних попыток его осмыслиения оборачивается вершиной его постижения» [152, 52]. Эта вершина, по словам Дионисия, оборачивается «сверхименностью» или внеименностью Бога. Так Дионисий закладывает традицию определять сверхсущностный Абсолют как «Мрак», выражая его полную темноту, то есть непроявленность, непознаваемость, недосягаемость. Именно эта абсолютная невозможность и порождает апофатизм, проявившийся у Дионисия в виде «леденящей тьмы» вечных отрицаний, не совместимых с положительным истолкованием «НЕ» в виде ограничения. «НЕ» понимается как «сверх», «над», «вне» в виде абсолютной несоизмеримости с какими-либо допустимыми представлениями сознания. С.Н.Булгаков, отмечает: «Единое, вселенское, безусловное НЕ, — абсолютное НЕ, — таково содержание отрицательного (апофатического) богословия Дионисия Ареопагита. И несмотря на явную близость с неоплатонизмом, он идет дальше и судит радикальней Плотина. Ибо, как мы уже знаем, Плотин, идя апофатическим путем, все еще оставляет понятие единого как определение абсолютного, между тем у Дионисия в апофатическом аспекте оно не есть ни единое, ни единство, но есть полное и окончательное НЕ-кто и НЕ-что. В заключительных главах «Мистического богословия» Дионисий подытоживает суть отрицательного познания Бога: «Итак мы говорим, что причина всего, будучи выше всего, не являющаяся

сущности, ни жизни, ни слова, ни разума. ... С другой стороны, она не имеет ни тела, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имеет места, не видится, не доступна чувственному восприятию; не чувствуется и не ощущима, не имеет нестройности и смятения вследствие материальных влечений, не немощна вследствие чувственных порывов, не нуждается в свете. не знает перемен, разрушения, разделения, лишения, растяжения, ничего другого из области чувственных вещей» [47,177].

При этом, двигаясь от низших форм Божественного проявления до высших, Дионисий отрицает даже формы высших иерархических Божественных проявлений вплоть до различений ипостасей Троицы. «Рассуждая же в восходящем направлении, - пишет Дионисий, - скажем, что она не есть душа, или ум, не имеет ни фантазии, ни представления, ни слова, ни разумения; не высказывается и не мыслится; не есть число, или строй, или величина, или малость, или равенство, или неравенство, или сходство, или несходство; она не стоит и не движется, не покоится и не имеет силы, не есть сила или свет; не живет и не есть жизнь; не сущность, не вечность и не время; не может быть доступна мышлению; не ведение, не истина; не царство и не мудрость; не единое, не единство, не божество, не благость, не дух, как мы понимаем; не отцовство, не сыновство, вообще ничто из ведомого нам или другим сущего, не есть что-либо из не-сущего или сущего, и сущее не знает ее как такового» [74, 277]. Как верно отмечает А.Александрова: «НЕ в его апофатизме является уже не отрицанием, а выражением сверх каких-либо чувственных образов и дискурсивных понятий» [20, 68]. Согласно Экхарту. никакое имя не в силах раскрыть недоступную уму, сущность.

Таким образом «Мрак» трансцендентного сверхсущностного Абсолюта не определяется иерархической системой имён Бога, что является неизбежным признанием апофатизма как единственного возможного пути к постижению Божественного через резкое противопоставление миру «ИНОГО». Так апофатизм Дионисия, отрицая все атрибуты Бога, всю умозрительность его имён выше какого-бы ни было познания, приводит к понятию НИЧТО – абсолютной и целостной нероявленной потенциальности, от сакральных вершин которых начинается и заканчивается этот принцип. Происходит замыкание принципа апофатического богословия на трансцендентной сущности сверхсущностного, приводя всю иерархическую систему мирового порядка к абстрактности деперсонализации, допуская лишь абсолютное НЕ. Такая абсолютизация «Не», провозглашённая Псевдо-Дионисием и усиленная Максимом Исповедником, комментатором и систематизатором работ Ареопагита, вызвана ограниченностью положительного утверждения каких-либо предикатов и атрибутов Божественного, определяющих предел, исключающий НЕЧТО. Апофатизм Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника не только выше всякого утверждения, но и выше всякого отрицания. Максим Исповедник, считая невозможным найти какие-либо понятия, выражающие абсолютно совершенную сущность Бога, утверждает единственно допустимы путь в его постижении – абсолютное отрицание.

Мастер Экхарт, перенимая принцип апофатического богословия у Ареопагита трактует Божественность как «вечную тайну». Практически весь мистический принцип постижения этой тайны сопряжён с отрицанием всего того, что тайне не принадлежит, что существует явно, открываясь в чувственном или умозрительном опыте. Поэтому для Экхарта апофатизм мистического акта неизбежен. Подобно «Сущностному Мраку» Дионисия он отталкивается от «Тишины», «Тьмы», «Бездны неведения» как высшей неопределенности и невыразимости Абсолютной праосновы. Так же как у христианских неоплатоников Божественность у немецкого богослова есть «ни мысль, ни слово, ни порядок, ни величина, ни время, ни век, ни знание, ни премудрость» [11, 89]. Согласно Экхарту, «в ней нет никаких различий», а следовательно, и возможности утвердительно определить что-либо. Поэтому путь мистического познания, согласно Экхарту и его последователям, есть «путь изъятия из всего сущего», то есть полное «отрешение». Отталкиваясь от концепции абсолютного апофатизма, немецкий мистик приходит к антропологическому повороту в своей метафизике через теорию отрицания, чем разрешают замкнутость апофатизма Дионисия, развивая его в трансперсоналистско-трансцендентном аспекте. Апофатизм приводит Экхарта к той же трансцендентности Бога, но с максимальной его имманентностью. Отрицая всё в проявленном, всё допускается в непроявленном бытии Божественности и через имманентное присутствие в становлении приводит к антропософскому мирознанию.

Истоки такого разрешения апофатизма нужно искать в фундаментальном различии православного и католического христианства. В православии нет чётко выраженного понятия Божественной Праосновы. Начало Единства – Отец, олицетворяющий и единство, и различие ипостасей. Тогда как католическая традиция утверждает дотринитарную природу единства.

Дионисий-Ареопагит в своей работе «О Божественных именах» многократно подчёркивает сверхсущностное пребывание истинного бытия во «вневременной природе Бога». Но православие не развивает этой идеи, отдавая первоначалие Отцу. «Один Бог, потому, что Один-Отец» – гласят греческие Отцы Церкви. Так Отец полагается источником всякого Божества в Троице, порождающий Сына и Святого Духа и безраздельно наделяющий их своей природой. Попытка Псевдо-Дионисия определить сверхначальное существо Бога скорее ближе античному неоплатонизму, чем православному догмату. Мастер Экхарт, опираясь на идею Дионисия о сверхсущем, формирует понятие Божественной праосновы дотринитарного процесса; учитывая концепт католического догмата *Filioque*, идейно основанный на теософеме из Священного писания «Я и Отец-одно» (Ин. 10:30), наделяет свободной волей творческого начала не только Отца – абсолютное единопочатие, но и Сына, уравнивая вторую ипостась в Божественной потенциальности.

Опираясь на католический догмат Символа Веры, официально утверждённого в 809 г. со словами «... и от Сына» (то есть Святой Дух исходит и от Отца, и от Сына), а так же на провозглашённую Дионисием идею о сверхсущности, то есть до ипостасной основе Бога, Экхарт строит свой

апофатизм путём отрицания даже самого тринитарного процесса, устремляясь к безопределённой Божественности (Cotthei). В связи с этим, Б. Лосский видит в утверждениях Экхарта «безличностный апофатизм» божественной внебытийственности, которая предшествует Святой Троице. Противопоставляя эту концепцию православию, В. Лосский пишет: «В предании Восточной Церкви нет места для богословия Божественной сущности, а тем более для ее мистики. Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царстве Небесном — не созерцание Сущности, но прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обоженное состояние «сонаследников божественного естества» как богов, созданных после несозданного Бога и обладающих по благодати всем, чем Пресвятая Троица обладает по природе [107, 177]. Так апофатизм приводит Экхарта к абсолютному Ничто, к той же онтологической замкнутости, которая присутствует и у Дионисия. При этом разрешение, выход из круговой замкнутости трансцендентной праосновы указывает именно католический доктринальный догмат о святом Духе, исходящем «и от Сына», что наделяет человека творческой способностью Божественного Точкой пересечения в замкнутом круге предельной, апофатической недосыгаемости трансцендентной Божественности становится представленная в учении рейнских мистиков, воплащённая в человеке «потаённая глубина» (Рюйсбрук), «искра» (Экхарт), «глубина души» (Таулер), трактуемая как скрытая и неразделённая природа Божественности. «Искра», содержащаяся в глубинах человеческого духа, досягается путём абсолютного апофатизма, отрицая, в конечном итоге, троичную ипостасность Бога, оправдывая высшее отрицание духовным самопознанием. «Эта искра — говорит Экхарт, — не довольствуется ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни Троицей, пока из всех трёх лиц каждое заключено в своей свойственности. Воистину говорю, свет этот не удовольствуется плодоносной врождённостью божественного естества. Скажу я и более, что звучать будет ещё диковиннее: клянусь я благою истиной, что свету этому не довольно простой недвижности божественной сущности, ничего не отдающей и ничего в себя не вбирающей; и ещё более свет жаждет знать, откуда сущность эта происходит, он жаждет простого основания, безмолвной пустыни, где никогда не усмотришь никакого различия, где нет ни Отца, ни Сына, ни Святого Духа; во внутренних недрах, в ничьей обители, там свет сей находит удовлетворение, и там он более един, чем в себе самом; ибо основание здесь — просто покой, в самом себе неподвижный. Душа обретает полное блаженство лишь тем, что бросается она в пустынное божество, где нет ни творения, ни образа, дабы себя там утратить и затеряться в пустыне» [2, 78].

Так апофатическое понятие Экхарта «Ничто», трактуемое им как «Все вещи созданы из Ничто», приобретает самоценный характер с абсолютным онто-антропологическим статусом, ибо «Я» как праосновное «Ничто» обитает в глубинах человеческого духа. Так немецкий мистик от онтологического апофатизма приходит к антропологическому самоотрицанию и апофатическому Ничто есть Ничто — Иное — как высшая отрешённость, одно из ключевых

концептов мистического богословия XIV столетия, о котором речь пойдёт ниже.

Отметим лишь, что апофатизм Мастера Экхарта, отталкиваясь от абсолютной доктрины отрицания Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, найдёт выражение в концепции апофатического постижения сущности себя как отказа от собственного Я, то есть растворения в абсолютном Ничто, в неведении Божественности в «искре души» (Экхарт), в «непостижимой бездне Премудрости» (Сузо), представленной в богословском учении «О нищете духом».

Влияние Ареопагита на рейнских мистиков не ограничивается апофатикой христианского неоплатоника. Вернее апофатизм, не исключает положительные доказательства Божьего промысла. В работах «Мистическое богословие», «О небесной иерархии» Дионисий указывает наряду с апофатизмом и катафатический путь обнаружение Бога. Апофатическое богословие не исключает откровение. Согласно неоплатонической теории эманации Бог нисходит, являя себя миру. По Дионисию катафатическое богословие возможно, так как всё существующее есть некий образ или изображение Божие. «Мы познаём Бога – пишет Дионисий, - не из Его природы, которая непознаваема и превышает всякую мысль и разум, но из установленного Им порядка всех вещей, который содержит некие образы и подобия божественных первообразов, восходя к Тому, что находится превыше всего, особым путём и порядком, через отвлечение от всего и возвышение над всем. Это не есть умозаключение от следствия к причине, не есть суждение о Боге по миру, но – созерцание в образах первообраза, изображённого в изображениях, созерцание бога в мире» [73, 357]. При этом Дионисий не упрощает отрицание до утверждения, а подчёркивает имманентность мира Богу или «промышлений» Бога, пребывание в Нём и возвращение к Себе. Образ Божественного круговорота заимствован из неоплатонической эмманационной теории с усилением имманационного аспекта в виде «Божественного Мрака», переполненного «Божественным светом». При этом трансцендентная природа Сверхсущностного не проявляется полностью, грань между бытием и теофанией не преодолима. Проявление Бога возможно только через его силы, первоначальные расчленения – имена Бога.

Так катафатизм вызван истечением единой совершенной идеальности к земному положительному различению. Уже доступное разуму положительное богословие выражается в символах и образах иерархической системы небесного и земного мироустройства. Несмотря, на необыкновенно возвышенное представление о Боге ещё до описания всех ступеней иерархии, Ареопагит предваряет Его сущность положительными преддикатами. «Невозможно – говорит Дионисий, - ни понять, ни выразить, что такое Божество – Сие Единство, Сие Недоведомое, Сие Пресущественное, Самоблагое, Сия троичная Единица, Единобожественная и Единоблагая» [74, 269]. Так причина причин уже наделяется положительными утверждениями, из которых и вырастает иерархия.

Божественный промысел формируется по принципу «Бог есть во всём. Но не во всём равно», то есть не всё одинаково близко к Богу. В соответствие с этим принципом формируется божественная и земная иерархия. Описание Дионисием небесной иерархии в виде трёхярусных ступеней серафимов, архангелов и ангелов в концептуальном смысле выражает аспекты или энергии Бога, подчинённые по мере отрицания божественной полноты. Именно этот принцип, без описания небесной лестницы, был реализован Мастером Экхартом в диалектическом единстве мироустройства в виде иерархического взаимодействия высших прообразов и земной тварности как пути отречения. Простейшее, по мнению Экхарта, есть высшее, господствующее над низшим, низшее через высшее увлекается к высочайшему. При этом силы души в антропософии немецкого богослова, лишь пройдя иерархическое самоотречение, приводят дух к Божественному неведению.

Именно на иерархическом принципе миропорядка формируется принцип мистического пути Мастера Экхарта. Постигенное движение Духа от низших сил к высшим готовит сознание стремящегося и любящего Бога к экстатическому погружению в чистую природу Божественного. Но Экхарт, в отличие от Ареопагита, утверждает не только мистико-апофатическое проникновение в глубину, но и рождение Бога в душе. На этом концепте основывается практическая теософия Мастера Экхарта, ставшая предвестницей появления протестантизма.

Так же как Дионисий, Экхарт использует положительный метод доказательства бытия Бога как основу, подводящую к отрицательному богословию, утверждающему абсолютную трансцендентность и непознаваемость сверхсущностного Абсолюта. Взаимодополнение положительного и отрицательного богословия приводит Дионисия к трактовке мистического акта как истинного познания Бога.

Отталкиваясь от положительных предикатов Бога, в которых «Он открывается, нисходит и является в теофаниях», Экхарт оправдывает стремление человека понять и определить суть Божественного. Экхарт перенимает у Дионисия спекулятивный метод объяснения Божественных атрибутов, наделяя разум высшим предназначением в положительных знаниях. Разум как возможность знания и объяснения умозрительного мира является ступенью к трансцендентному Бытию Бога. При этом рациональные формы мышления применимы и на более высокой ступени постижения Божественного, а именно в апофатическом отказе, «изъятии» из мира всего, что не несёт Божественной сущности. Апофатизм Дионисия, впоследствии заимствованный Мастером Экхартом, обретает небывалую высоту вследствие преодоления не только утверждения, но и всякого отрицания. Так трактат «О мистическом богословии» Дионисий Ареопагит заканчивает определением сущности Бога вне всяких возможностей её выявления. «Заметь, - что Она не является ни духом в нашем понимании, ни сыновством, ни отцовством. Ко всем предлагаемым апофазам добавляй слова «в известном нам смысле», ибо они указывают на область подлежащего нашему ведению каково оно есть; Ей (сущности Бога – Ю.Ш.) не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не

тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельного» [74, 367]. Именно из высшего проявления апофатизма Дионисия берёт начало экхартово разделение на Божественность и Бога, послужившее в дальнейшей истории европейской философии основанием для развития диалектики.

Апофатически доказывая абсолютную трансцендентность Бога, Дионисий утверждает мистический акт единственно возможный, что впоследствии в учении Мастера Экхарта станет ключевым концептом апофатического самопознания. Вл. Лосский справедливо отмечает, что Дионисием Ареопагитом были сформулированы «основные стадии этого пути в христианской мистике» [106, 418]. Дионисий представляет единые по существу для мистики различных конфессий и учений, стадии мистического пути. На эти стадии, развивая и обогащая их аспектами практической теософии, опирается и Мастер Экхарт. Так первая стадия – это аскетизм и нравственное совершенство, сознательное истребление в себе плотских, греховных начал, связанных с эгоцентричными проявлениями. «Душе нашей свойственно троякое стремление или движение: круговое, многоповоротное и прямое, – пишет Дионисий. Первое бывает тогда, когда она покидает предметы внешние и сосредотачивается в себе самой, когда вращает все умственные способности около одних и тех же высокородных идей, дабы, будучи заключена в одном круге, не могла заблуждаться. Движение души многоповоротное бывает тогда, когда она по своей удельной способности добывает себе видение о Божественном с помощью умозаключений и наведений сложных и неизбежных во многих. Наконец, движение её прямое бывает тогда, когда она от предметов внешних, как от символов разнородных и многочисленных, возвышается до созерцательных и объединённых. При таком объединении себя самой, при такой внутренней сосредоточенности, душа соединяется с силами дивно союзными и им позволяет вести себя к Тому Прекрасному и Доброму, Который есть Един, всегда тождествен и не имеет ни начала, ни конца» [74, 317].

Экхарт, опираясь на представленные Дионисием стадии мистического восхождения, формирует своё учение о внутреннем и внешнем человеке. Весь мистический путь в учении немецкого богослова представлен в виде движения от внешнего человека к внутреннему. Так у Экхарта первый этап мистического пути представлен примером праведника в виде утраты интереса к тварному миру. Второй этап у Экхарта – это прояснение мысли и обращение только к Богу и всему, что связано с созерцанием Божественного. Третий ступени мистического пути, по Дионисию, у Экхарта соответствует интровертное переживание единения с Богом. На этой стадии Экхарт и его последователи развивают понятие высшей отрешённости. При этом, апофатическая самоотрешённость у Экхарта отождествляется с онтологическим Ничто – непознаваемой трансцендентной Божественностью.

Излагая суть третьей ступени мистического пути Экхарт во многом следует не только за Дионисием Ареопагитом, но и за Максимом Исповедником, в стройном учении которого догматическая строгость сочетается с глубокой мистической религиозностью. Максим Исповедник, теоретически обосновывая возможность мистического единения с Богом, считает, что в Боге нет места раздвоению. Он есть абсолютная единица, в которой субъект и объект совпадают. «Бог по сущности своей есть целостное мышление и сам Он - сущность соответствующая этому мышлению, и целостная сущность, и только она; и весь Он выше сущности, и весь Он выше мышления, ибо есть монада неделимая, неразложимая и простая» - утверждает Максим Исповедник [Цит. по 154, 115]. На преодолении субъект-объектных отношений и достижении простого единства Экхарт строит весь акт единения с Богом.

Мистика апофатического богословия, утверждающая «недомыслимость и недоизречённость» акта откровения, в ареопагической традиции приходит к изложению мистических представлений в виде отказа от ограниченных возможностей дискурса, приоритетно прибегая к приёмам гиперболы, аналогии, метафоры, символы. Мастер Экхарт продолжает эту традицию, используя широкий спектр образно-символического языка. Неотъемлемой частью философского метода Иоанна Экхарта является метафора, выступающая внешней формой внутреннего символического реализма, свойственного учению Мастера. Глубина и ёмкость метафоричного изложения не характерна для рационалистического философствования. Обращение к метафоре способствует подмене понимания конкретно-ограниченных проявленных вещей, широтой религиозных ощущений и постижением трансфинитивной образности иррациональных мистических переживаний. Наиболее продуктивным выражением языка мистики, получившем развитие в учении Экхарта, является, широко используемый как Дионисием Ареопагитом, так и Максимом Исповедником метод антиномий. Высокий уровень абстрагирования от всего сущего, того что «невозможно ни высказать словом, ни понять умом» [74, 144], а только определить апофатически и пережить в акте духовного опыта, получил возможность реализации в методе антиномий, который позволяет преодолеть ограниченность конкретики дискурса. Антиномичное противопоставление катафотических и апофатических атрибутов Божественного выявляет диалектическую природу мышления, что получит развитие в методе парадоксальной логики мастера Экхарта.

Таким образом, христианский апофатизм через учение Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника оказал решающее влияние на формирование понятия Божественности в метафизике Мастера Экхарта, как трансцендентной практословы, что способствовало развитию трансцендентно-имманентной диалектики его в онтологии. Совмещение образно-метафорического языка выражения через апофатику сущности мистического акта и катофатического утверждения спекулятивно-дискурсивного выражения Божественного через иерархическое мироустройство ареопагической традиции нашло продолжение в спекулятивно-экстатическом синтезе метафизики

**Мастера, основой учения которого становится рационализация мистического.** Несмотря на приверженность Иоганна Экхарта схоластической традиции доминиканской школы, апофатизм христианского неоплатонизма оказал значительное влияние, как на формирование понятия трансцендентного Ничто, разделения на Божественность и Бога в онтологии, так и на антропософскую акцентуацию концепции отрешённости немецкого богослова. На развитие же психологического аспекта метафизики трансцендентного Иоганна Экхарта оказало значительное влияние средневекового умеренного мистицизма и женской мистики.

### **Мистические учения западноевропейского средневековья как гносеопсихологическая основа антропософского модуса учения Мастера Экхарта**

Если христианские неоплатоники, в основном, повлияли на формирование онтологической основы учения Мастера Экхарта и его последователей, то представители западноевропейской средневековой мистики способствовали развитию психологического модуса учения немецкого богослова.

В XII столетии в Западной Европе наблюдается подъём в развитии мистических учений, обусловленный абсолютизацией в богословии схоластических направлений, опирающихся на философский метод Аристотеля, оставлявшей без внимания практическую сторону жизненных потребностей верующих и непосредственный опыт индивидуальных переживаний. Возникновение мистики как оппозиции «рационального наступления на теологию и основные догматы христианского вероучения» [93, 155] носит, как правило, преобразовательный характер, оберегая учение от односторонней абсолютизации умозрительной рациональности. Подобно тому, как учение Петра Дамиани возникает как противостояние диалектам, умеренный мистицизм XII столетия является реакцией на рационалистические учения Пьера Абеляра и представителей Шартской школы. Аналогично этим тенденциям возникает и немецкая мистика XIV столетия как реакция на крайнюю рационализацию в теологии Фомы Аквинского.

Следует отметить, что западноевропейская средневековая мистика, стремящаяся к «доинтеллектуальной душевной жизни» [179, 249], оберегая теологию от рассудочного формализма и выполняя реформаторскую функцию в католичестве, в итоге приводит к возникновению протестантизма, а следовательно, играет значительную роль не только в развитии теологических и философских воззрений, но и в культурно-социальных трансформациях. При этом было бы несправедливым обособить мистику от схоластики в контексте религиозно-мировоззренческих установок средневекового сознания. Мистику и схоластику объединяет единая цель теологических устремлений — это гармонич-

надприродных основ бытия» [161, 275], познание бытия Бога. При этом различается лишь метод достижения этой цели: рационально умозрительное доказательство бытия Бога в схоластике и иррационально-созерцательное переживание акта Богооткровения в мистике. Методологическая основа этих направлений так же различна. В схоластике преобладает аристотелевский реализм, а основу мистики составляет Платоновский идеализм, адаптированный к христианской догматике.

Соотношение рационального и иррационального вносит различия и внутри мистических учений. Так Вл. Татаркевич, различая средневековую мистику по её отношению к схоластике, говорит об «эксклюзивном» мистицизме, «который мог заменить схоластику», то есть о том мистицизме, в котором максимально отсутствует рациональный аспект, и мистицизме который «только дополняет схоластику» и может называть компромиссным [161, 275].

В мистике XII столетия с одной стороны максимально развит иррационально-религиозный аспект, определяющий «эксклюзивную» мистику с другой – опора на церковные догматы католицизма и умозрительное их доказательство, придают этим учениям ортодоксальный характер.

В этой связи учения мистицизма XII столетия можно считать одной из значительных концепций, сформировавших идеиную основу системы трансперсональной метафизики Мастера Экхарта. С одной стороны церковно-ортодоксальная мистика в силу своей опоры на устоявшиеся каноны католического вероучения была близка немецкому схоластику и доминиканцу Иоганну Экхарту, с другой – её эксклюзивный уклон в сторону субъективно-индивидуального опыта и личного переживания богооткровенных истин нашёл отражение в попытке Мастера вывести схоластику из кризисного тупика крайнего рационализма.

Ярким представителем католической мистики XII столетия является французский богослов и «религиозный гений» [161, 275] своего времени аббат монастыря в Клерво, Святой Бернар, к учению которого неоднократно обращаются Экхарт и его последователи, прямо или косвенно цитируя его в своих проповедях и трактатах. Бернар Клервосский вместе с представителями Сен-Викторской школы формируют идеиные концепты французского умеренного мистицизма.

Несмотря на идеиную близость французской и немецкой богословской мистики, существует ряд различий в этих направлениях. Это, прежде всего, отношение к неоплатонизму. Так античный неоплатонизм и его христианское преломление в учении Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника оказали сильное влияние на Мастера Экхарта, чего нельзя сказать о Бернаре Клервосском, который, будучи последователем римско-католической теологии, практически не обращался ни к учению античных, ни христианских неоплатоников. Так французский умеренный мистицизм XII столетия – это развитие линии римско-католической теологии, а немецкая мистика XIV столетия – преломление в католическом контексте традиций неоплатонизма и греко-византийских учений, что способствовало формированию

специфических черт и самобытному обновлению философской системы этих мыслителей.

По мнению Татаркевича, «ортодоксальные христианские мистики не создали нового взгляда на мир» [161, 277]. Их вклад в развитие теологии и философии заключается в обогащении умозрительного контекста гносео-психологическим аспектом, который и был органично востребован Мастером Экхартом в антропософском аспекте трансперсональной метафизики трансцендентного.

Святой Бернар, ярый противник рационализации теологии в лице Абеляра имел огромное влияние на своих верующих современников. Общественное служение Бернара в виде обращения с посланиями к народу, вмешательства в распоряжения императоров, наставлений Папе органично сочеталось с «глубочайшей индивидуальной мистикой и личным смирением» [147, 320] аббата из Клерво. Под руководством Бернара Клервосского монахи ордена цистерцианцев стали вводить новые формы монашеской жизни, уделяя больше внимания созерцанию, в отличие от бенедиктинцев, у которых главной целью монашества являлось смирение. Общественная деятельность и богословские работы Бернара оказали влияние и на церковных иерархов, и на образ жизни монахов, и на подготовку возникновения протестантизма.

Как представитель церковно-ортодоксальной мистики Бернар Клервосский опирался на христианские догматы и Священное писание, оберегая сакральные идеи от рациональной ограниченности. Иррационально-религиозный аспект теологии в его учении получил максимальное развитие. При этом религиозно-мистический опыт аббата органично сочетался с теоретическими выкладками в его богословских работах. Так реализм Бернара П.Бицилли считает «отражением в понятиях результатов чистого опыта» [40, 71]. По мнению Вл. Татаркевича, Бернар относился к числу тех «немногих мистиков, которые занимались теорией мистики и обоснованием возможностей своих стараний. Они не только практиковали мистику, но и проповедовали мистицизм, то есть теорию познания истины» [161, 275].

Так учение Бернара Клервосского, опирающееся на теорию созерцания и единения Бога, по мнению Вл. Татаркевича, В. Соколова, В. Конзёлки имеет скорее значение для развития теории познания, чем онтологии. Но всё же, онтологическая основа имплицитно присутствует в учении Бернара. Другое дело, что уменьшение роли рассудочной рефлексии в теософском методе Бернара, в большей степени повлияло не на разработку теологической картины мира, которую Бернар воспринимал соответственно с доктринаами, а на развитие психологических аспектов его учения.

В ряду сочинений Бернара Клервосского важное место занимает его трактат «О размышлении», который, по мнению А.Вертеловского, «при практических наставлениях, обращенных к папе Евгению III, заключает в себе формальную теорию мистики» [50, 116]. Непосредственное дополнение этого трактата составляют «Проповеди на Песнь Песней», а так же «О благодати и свободе воли» [34].

Абсолютное первоначало мира в учении Бернара представлено в виде невыразимого Сущего. При этом он очень размыто даёт понять, а скорее почувствовать за понятием Сущего правоосновное бытие в виде безкачественной сути Бога. «Высочайшее существо невыразимо: оно не может быть точно определено словом» [35]. В этом мистико-религиозном представлении Бернара скрывается идея Божественности, получившая в учении Мастера Экхарта онтологически оформленное понимание, в виде потенциальной абсолютности Ничто. У Клервосца ещё не наблюдается чёткой дифференциации Божественной правоосновы и Бога. В его учении Бог есть отражение абсолютности Сущего. Имя Бога подобно, Псевдо-Дионисийской традиции имеет «сотни наименований», которые лишь расширяют иррациональные предчувствования всеобъемлющего Сущего. «И если присоединяют к определению понятия о Боге сотни наименований, то ни одно из них не может так соответствовать Ему, как усвоенное Священным Писанием Сущего. Прибавление новых наименований не расширят понятия о Боге: а лишение их не ограничивает понятия о Боге, как абсолютном Существе» [35].

Сущность Бога Бернар, согласно доктринальным догматам, понимает как триединство начала: «Существо Бога едино, но в трёх лицах, хотя они составляют единую Субстанцию» [35]. Согласно Бернару, сущностное единство Бога как совершенного в Себе самом бытии отлично от сотворённого мира множественности в силу чего целостная триединая природа Бога ограничена в сотворённом Богом мире, и реализована лишь как принцип становления, а не сущности профанного мира. Мастер Экхарт, апофатически доказывая присущность Божественности, оформляет принцип триединства становления, отмеченный Бернаром, как основополагающий модус онтологии в виде тринитарной диалектики. Развивая библейский догмат о том, что Бог един, Бернар Клервосский приходит к утверждению высшего единства, но под властью разума, составившего иррационально-мистическую основу его гносеологии. «Человеческий разум – пишет богослов, – не в силах понять, как единство сущности соединяется в Божестве с разнообразием лиц: истина это составляет святую тайну веры, которая должна служить предметом почитания, но не исследования» [35].

Онтологически богослов определяет тождество созерцания и бытия Бога ведущим принципом гносеологии. Основанные на непосредственном религиозном чувстве принципы Богопознания Бернара, условием истинности которых является духовно сконцентрированный жизненный путь, становятся исходным концептом в его учении о духовных силах человека – Воле и Разуме, которые в отличие от низших форм проявленного мира открывают возможность Богообщения. При этом познание разделяется на эмпирическое, рассудочное и разумное. Движение от чувственных знаний к рассудочным приобретает характер размышлений, а разумные спекуляции ведут к формированию понятий в дифференцированных свойствах Божественной иерархии. Что же касается высшего постижения Божественного, то действия разума здесь не достаточны, и тогда вера в виде волевого устремления к истине открывает путь к экстатическому единению с Божественным. Мастер Экхарт

развивая учение о богопознании Клервосского, использует его принцип движения от множественной эмпирики к умозрительным абстракциям, апофатически оформляя путь отрицания всех положительных знаний. При этом Экхарт, как рационализатор мистики, отдаёт предпочтение Разуму в понятии Духа, преодолевая тождество созерцания и бытия Бога Бернара, приоритетом познания над бытием Бога. При этом Экхарт опирается на Бернардову понятие Божественной благодати, которая является условием экстаза. Отличие мистики Бернара от неоплатонической трактовки экстатического акта, в виде определения экстаза как устремлённости духовных сил человека на синихождение Благодати, выразилось в оформлении идеи стадиальности антропо-совершенствования. «Не вдруг хочу я стать высшим, постепенно возвыситься хочу» [35]. У Экхарта идея синихождения благодати трансформируется в онтологический концепт взаимозависимости Бога-человека, а стадиальность совершенствования в антропософское учение об отрешённости и нищете духом.

Значительное влияние на формирование практической теософии Мастера Экхарта оказало и бернардова трактовка теософемы первородного греха первого человека, природа которого была родственна природе Ангелов, способных к созерцанию Бога. Первый человек или Адам к духовной сущности которого часто обещается Бернар, в учении Экхарта трансформируется в образ человека благородного рода, то есть Божественного происхождения. Метафизически разработанная Бернаром теория о свободе воли и изложенная им в трактате «О благодати и свободе воли» [36, 150] определяет свободу как условие трансцендирования к абсолютной Божественности, что найдёт продолжение в учении Мастера об «искорке души», которая является абсолютно свободной от форм иерархической обусловленности и достигается интровертно -экстатическим трансцендированием к сущностному единству Бого-человека.

В метафизической картине Божественной иерархии Бернара Клервосского разум становится определяющим модусом свободного выбора. «И справедливо, - пишет Бернар, - что свободу сопровождает суждение: ибо все, что свободно само по себе, если грешит, то и судит. А это действительно суд, ибо справедливо терпит тот, кто грешит, то, чего он не хочет, ибо если он грешит, то потому, что хочет» [34, 377]. Так разум определяет выбор первого человека, первоначально свободного от грехопадения. Обладая высшей свободой - свободой от необходимости, Адам пренебрёг и свободой от греха, предпочитая свою личную волю свободе Бога, вследствие чего и отпал от Бога. Такая трактовка библейской теософемы Бернаром Клервосским, представила Адама, который от возможности не грешить пришёл к невозможности не грешить, что определило решающее предназначение разума земного человека, утратившего высшую свободу, в выборе добра и зла. «Жизнь, чувство, влечеие, память, разум и тому подобное в той мере зависят от необходимости, в коей они не подлежат ведению воли» [34, 380]. Опираясь на христианскую доктрину, Бернар метафизически

обосновывает три стадии свободы как ступени познания Божества через религиозно-нравственное совершение:

- свобода от необходимости, что есть свобода выбора;
- свобода от греха, что есть свобода суждения;
- свобода от страданий, что есть свобода от желаний, обусловленная личной обособленностью от Бога.

Опираясь на метафизическое обоснование нравственных ориентиров человека через последовательное освобождение от обусловленности мира, Мастер Экхарт развивает в своём антропологическом учении теорию отрещения как апофатический отказ от желания, воления обладания как путь к благородному, внутреннему человеку, через которого и возможно обретение любовного единения с Божественной сущностью – залог мистического акта Богопознания.

Идейным источником практической философии или антропософии Мастера является и трактовка Бернаром Клервосским концепции созерцательной и деятельной жизни в виде хорошо известной притчи о Марфе и Марии. «Мария и Марфа, служащие прообразами той и другой жизни, в действительности – пишет Бернар, - две родные сестры» Таким объяснением богослов подчёркивает взаимодополняемость двух сфер духовной жизни человека. И хотя созерцательная жизнь для Бернара является особенно значимой, он находит, что сопровождаться она должна деятельной, так как этого требует возвышенная любовь к Богу. Мастер Экхарт, развивая этот концепт, обосновывает деятельную концентрацию духа определяющей в созерцании Божественной истины.

Деятельное начало по Бернару является движущей силой духовной любви, понятие которой подвергается богословом структурированной последовательности восхождения, как внутреннего пути духовного совершенствования человека. Согласно Бернару, любовь проходит стадии освобождения от эгоцентричной зависимости человека и приводит его внутренний мир к мистическому единению. Стадии освобождения души, то есть обретения истинной свободы через божественную любовь, представлены богословом следующим образом:

- Любовь к себе, ради себя. Это форма низшей зависимости от желания наслаждений, в которой отсутствует даже свобода от необходимости.
- Любовь к Богу, ради Бога – форма осознания своей божественной природы, с сохранением личной обособленности, форма не возможности не грешить.
- Любовь к Богу, ради Бога – форма разумного выбора между добром и злом, в котором суждение позволяет обрести свободу от греха, выбрав возможность не грешить.
- Любовь к себе, ради Бога – высшая форма созерцания в себе Божественного и уподобление души Богу [36, 352].

Беря за концептуальную основу учение Бернара о высшей форме любви как достижения полной свободы через активное устремление к

отказу от личностной обусловленности, Мастер Экхарт формирует и систематизирует антропологический аспект своего учения о трансцендентно-интровертном обретении «глубины души», сущностной основы человека, через деятельное начало в достижении высшего отрещения, как условия мистического акта единения с Божественностью.

Если Бернар Клервосский метафизически обосновывает иррационально-экстатическую сущность человека как носителя абсолютной свободы и любви к Богу, то представители, так называемой, женской мистики или мистики любви предлагают крайние формы выражения психологического аспекта мистической теологии.

Связующим звеном между ортодоксально-схоластическими учениями средневековья, опосредованно реализующих аристотелевскую методологию и зрелой системой мистической метафизики Мастера Экхарта является практически не исследуемая отечественными философами, «женская мистика» или «мистика любви» XII-XIII столетий, в которой нашёл выражение «практический» пласт средневековых философско-теологических учений в виде опыта личного экстатического переживания бытия в Боге. Среди славянских историков философии к изучению философского феномена женской мистики обращались лишь узкие специалисты дореволюционной медиевистики, такие как П.Бицилли [40], А.Вертеловский [50], исследуя влияние этого учения в контексте политico-реформаторских событий западноевропейской религиозной культуры. Зарубежная философская медиевистика в лице известных немецких историков философии, таких как В.Прегер [244 -246], Э.Гойсманн [215], К.Ру [253], А.Демпф [207] и других акцентируют свои исследования на историческом и психологическом аспекте этого направления. Тогда как женская мистика представляет интерес для экспликации методологической основы мистической метафизики в связи с её влияниями на формирование учения Мастера Экхарта.

Причинами расцвета женской мистики в XII-XIII веках являются как исторические, так и философско-теологические предпосылки развития европейской культуры позднего средневековья.

Так в XII веке Европа переживает подъём религиозного движения, обусловленного с одной стороны интенсивным развитием схоластики, которая становится основой образования и просвещённости, проникающей в широкие слои общества, с другой – крестовыми походами, идеи которых возбуждают и экзальтируют пафос религиозного чувства. Возможность религиозного образования получает всё большее число представителей феодального сословия, в число которых входят и женщины, избравшие уединённый образ жизни и располагающие возможностями для чтения и самоуглубления.

Религиозные идеи из сакрально-элитарной сферы теологической учёности в лице магистров богословия и церковных иерархов всё больше распространяются среди широких слоёв общества, принимая чувственно-экзальтированные формы. На этой почве расцветает популярная (народная) мистика, по большей мере лишенная теologo-ортодоксальной почвы и противопоставляющая научной теософии (опирающейся на традиции

ортодоксальной и эксклюзивной мистики) непосредственные переживания личного опыта Богопознания.

Особую роль в распространении этих идей в европейском католическом мире XII-XIII веков сыграл Бернар Клервосский, ратующий за практическую деятельность смирения и любви к Богу как условие мистического созерцания и экстазов, очищающих душу. Огромный авторитет Бернара как среди теологов так и светских представителей социума позволил проникнуть идеям живого мистического Богопознания от рыцарских феодальных классов в широкие простонародные слои населения, что породило движение бегинок и бегардов<sup>\*</sup> среди которых роль женщины в актах Богопознания и Богопочитания была равной с мужчинами. Представительницы феодальных классов получают в это время широкие возможности в приобщении к религиозному движению через монастырскую жизнь. Обилие женских монастырей при аббатствах крупных европейских городов (центров теологической образованности и культуры) открывают женщинам, исключённым из клирикальной иерархии, путь к непосредственному приобщению к истинной религиозности, через личный опыт. Именно женские монастыри были лишены жёсткого контроля со стороны высшей католической иерархии, что давало им большую свободу в субъективно-экзальтированных формах откровения.

Таким образом, возможность теологической образованности, практического аскетизма, личного опыта Богопознания через уединение монастырской жизни и чувственная предрасположенность к экзальтированным формам популярной мистики, обусловленной социально-историческими факторами религиозного возбуждения в сознании европейского населения XII-XIII веков способствовали формированию практической или психологической мистики, получившей название «женская мистика» и ставшей непосредственной предтечей мистического богословия Мастера Экхарта и его школы.

Не совсем оправданным выглядит отождествление этого направления практической мистики с сугубо женскими именами, как это делает П.М. Бицилли. [40]. К представителям женской мистики можно отнести цистерцианца Иоахима Флорского, францисканцев Давида Аугсбургского Бертульта Регенбургского, Германа Фрицларского, чьи имена приводит Прегер [244, 55] в связи с развитием этого направления. Всё же смысловой концепт женской мистики или мистики любви заключён не в гендерной дифференциации, а в «женственной» идее единения с Богом, как с «Женихом Небесным», когда все верующие становятся духовной Невестой-Богоматерью. Так через экстатическую форму выражалось представление о том, что каждый христианин, став такой Невестой должен духовно родить в себе Христа. Хотя безусловно, лучшие представительницы этого направления практической или психологической мистики были женщины, причём в большинстве своём немки, что объясняется чувственной сентиментальностью немецкой

\* Светские союзы людей, возникшие во Фландрии в XII веке и распространявшиеся по всей Европе, которые, игнорируя церковную иерархию, свершали акты Богопознания в совместных молитвах и обрядах.

ментальности, а также отсутствием в Германии фундаментальных теологических школ по примеру французских центров богословия в Париже, Шартре, Сен-Викторе.

В этой связи особый интерес представляют работы женщин-мистиков, визионеров и реформаторов клерикально-политической сферы, соединивших в себе глубинный трансцендентализм со способностями к мистической практике. Прегер приводит множество свидетельств огромного числа женщин XII-XIII веков, склонных к разнообразным формам вхождения в мистические состояния [244, 56]. Среди них особый интерес представляют монахини-бenedиктинки Елизавета из Шенау (1138-1165), Хильдегарда Бингенская (1098-1179), цистерцианки Метхильда Магдебургская (ум. 1310), Гертруда Хельфская или Великая (1212-1299), запечатлевшие свой мистический опыт богоопознания в теологических трактатах.

Психологическая практика католической женской мистики находится в русле раннехристианской греко-византийской традиции, основанной на живом откровении единения души с Богом. Представительницы мистики любви предавались внутреннему самоуглублению, достигая крайних состояний экстатического откровения, уделяя меньше внимания деятельному, практическому аспекту своей жизни как пути личного самоусовершенствования.

Для исследования влияний женской мистики на формирование учения Мастера Экхарта и его последователей особый интерес представляют не крайние заблуждения и чувственно-экзальтированные склонности к фантастическим образам многочисленных представительниц этого направления, а взгляды именно тех мистиков XII-XIII веков, которые через рассудительную систематизацию своего мистического опыта пытались прояснить для себя религиозные истины. К таким мистикам относиться Метхильда Магдебургская. «Её мысленный кругозор, - пишет Прегер, имеет особенную прелесть, потому что приводит её к новым выводам, открывает для неё новую особенную жизнь»[244, 117]. Опыт Метхильды ценен для философии своей попыткой сформировать теолого-спекулятивное мышление как основу жизненных смыслов, отказавшись от догматико-схоластической заангажированности, что найдёт развитие в мистико-метафизическом методе Мастера Экхарта.

Характерная черта всей мистической традиции - невыразимость адекватного представления акта откровения в женской мистике приобретает крайние формы. Не случайно при экстатических состояниях визионеров присутствуют монахи, фиксирующие выражения мистика, пребывающего в трансцендентных глубинах сознания. Как правило, попытки точно передать в понятиях адекватность мистического опыта были безуспешны, ибо звуковыражения визионера не имели связности и логики речи. Выдающийся медиевист петербургской школы П.М. Бицилли, очень ярко описывает с какими сложностями сопряжено словесное изложение мистических озарений у Христины Штонменской, Святой Гертруды, Марии Эбнер и других представителей визионерской мистики, как основы деификации. Говорим

пример попытки записать францисканским монахом Арнальдо мистических ощущений святой Анджелы из Фолиньо. В этом акте, по утверждению самого монаха, его роль сводилась к буквальному, дословному фиксированию изречений святой: «Сама святая, - пишет Бицилли, - выразив желание диктовать ему свои откровения, часто смущалась трудностям выполнения: ей казалось подчас, что передавая невыразимые экстазы человеческими словами, она свершает богохульство, до такой степени трудно было подыскать выражения, хотя бы в малой мере соответствовавшие её переживаниям. Она выражалась, «неправильными словами», волновалась, прослушав запись брата Арнальдо, удивлялась, не узнавая собственных речей, говорила, что у него это лишено всякой прелести. Многое из её речей брат Арнальдо не понимал и пропускал Святая раздражалась и жаловалась, что он пропустил как раз самое лучшее» [40, 40]. Хильдегарда Бингенская, которая знала латынь, намеренно отказывается от своей теологической образованности, дабы непосредственно передавать свой богооткровенный опыт, о чём пишет немецкий исследователь Е. Гойссман [218, 224]. Её помощнику, бенедиктинскому монаху Вольмару Дизибodenбергу не позволялось вмешиваться в содержание видений, а вменялось лишь фиксирование высказываний Хильдегарды, учитывая его философско-теологическую образованность.

Зачастую акт экстатической экзальтации мистиков любви выражался несуществующими в языке звукосочетаниями, переходившими в непонятное бормотание – глоссоталию [gloss (греч.) – непонятное слово, tallin (греч.) – говорить]. Такое состояние свидетельствует об абсолютном преодолении рацио-логической заангажированности схоластических учений, выраженных дискурсивно. По мнению Метхильды Магдебургской задача всякого верующего состоит в том, чтобы «умереть для всякого тварного слова и слушать внутреннее божественное слово» [238, 17]. Так непосредственная передача мистического акта выражает состояние чистого сознания вне дискурсивных рамок, что приводит к пониманию внетварной множественности и различий чистой и единой Божественности у Мастера Экхарта и находит выражение в образно-символическом, восторженно-экзальтированном языке его последователей Г. Сузо и Ян. Рюйсбура. «В сосуде не может быть двух напитков – говорит Экхарт, если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, - он должен стать пустым. Потом, если хочешь получить радость от восприятия Бога... ты должен вылить вон и выбросить тварей» [12, 173]

Несовершенность дискурсивного при выражении мистических знаний приводит в женской мистике к применению герменевтического метода для толкования мистерии Божественного, в виде попытки наиболее приближенно выразить и осмыслить результаты трансцендентного опыта. Так формируется третий пласт герменевтической традиции в богословии, к которой относится спекулятивная экзегетика Священных Писаний и пояснение сущности христианских учений в богословских работах Отцов Церкви. Дополняют этот герменевтический ряд представители мистики любви, формируя стилистику истолкования религиозной мистерии через поэтизированное, символическое изложение иррационально-интуитивных знаний широкому кругу верующих. В

философской традиции этот метод является предтечей органичного синтеза Священного текста, патристической литературы и мистических представлений в мистическом богословии Мастера Экхарта и найдёт продолжение в методологии и стилистике иррациональных учений неклассических направлений европейской философии и романтической культуры XIX столетия.

При разнохарактерности описаний достижения объективной трансцендентной реальности мистический путь у различных мистиков один. Это ступени к Богу, описанные и Дионисием-Ареопагитом, и Сен-Викторскими, и Бонавентурой в виде последовательного устремления к Божественной цели и экстатического прорыва к единению с ним, к практическому тождеству познающего и познаваемого.

Женская мистика или мистика любви «одевает» этот акт в образы духовного бракосочетания. «Я совершеннолетняя невеста; я хочу прямо идти к предмету своей любви. Я не успокоюсь, пока не увижу Самого Господа Своего Возлюбленного Жениха, - пишет Метхильда Магдебургская» [238, 107]. При этом любовная тематика приобретает в женской мистике трансгрессивные формы выхода за пределы наличного опыта и какой-либо возможности сексуальных ассоциаций. Эротическая составляющая всей средневековой культуры в мистике любви XII-XIII столетия принимает возвышенно-экзальтированную форму высшей духовной любви. «Но что должна быть любовь? – спрашивает Гертруда Хельфская, – Не та любовь, которая больше ищет себя, чем возлюбленного. Нет, это должна быть пылкая любовь, чистая любовь, мужественная любовь, милосердная любовь, смиренная любовь и постоянная любовь, не изнурённая трудами и не устрашённая никакими трудностями ... Ибо та душа, которая посвятила всю свою любовь и всё своё желание Тебе, никогда не сможет найти истинного удовлетворения, кроме как в Тебе» [Цит. по 241, 102]. Такая духовная любовь, понимаемая многими мистиками, такими как Хugo и Ришар Сен-Викторские, Бонавentura как сила, в отличие от эротической – бесцельна, не связана с субъектом и его интересами. Это любовь альтруистическая, формирующая концентрацию всех сил души на сверхъестественном объекте, мыслимом и любимом как живая Личность. Такое возвышенное понимание любви наиболее полно передаётся немецким словом *Minne*, которое сегодня вытеснено общеупотребимым *Liebe*, обозначающим любовь разных уровней. Интересно, что в украинском языке сохранилась дифференциация смыслов, где «любовь» – общее, всеобъемлющее чувство, а «кохання» ограничено чувственно-сексуальным смыслом. Следует отметить, что П. Флоренский в своей работе «Столп и утверждение истины» указывает на четыре различных слова в греческом языке в соответствие с четырьмя смыслами [170, 396].

Так Метхильдой Магдебургской, первой женщиной-мистиком писавшей на немецком языке, а не традиционно на латыни, немецкое устаревшее «вогодня» слово *Minne*, употребляется в значении любовь возвышенная, одухотворённая, любовь-служение. *Minne* как бесцельное экстатическое единение с «возлюбленным Женихом» в преодолении каких-либо субъективно-личностных интересов, свойственных земной *Liebe* употребляется в том

смысле, в котором она стала смысловым модусом рыцарской лирики Миннезанга (Minnesang). Столь подробная проработка смыслового контекста любовной мистики и самой трактовки понятия любовь в контексте трансгрессии сексуальности личностного желания приводит к глубинному пониманию ключевого понятия этико-гносеологического учения Экхарта «О нищете духом», в котором подобно преодолению всякой чувственной заинтересованности в женской мистике, Богопознание завершается бесцельным, безвольным, неимущим растворением в Боге.

С этой концепцией Божественной любви связано и ключевое понятие - Света, который трактуется не как вершина мистического акта, а как всепоглощающий Центр трансцендентно-имманентного тождества, являющегося условием «вспыхивания». Это любовное воспылание единения Духа мистики часто видят в онтологическом образе тринитарной трансценденции. «Я видела сверхяркий свет, - вспоминает Хильдегарда, - и в нём сапфирно-голубую человеческую фигуру, которая насквозь горела в сверкающем пламени нежно-красного цвета. Яркий свет наполнял все сверкающее пламя и сверкающее пламя весь яркий свет. И оба, яркий свет и сверкающее пламя, наполняли всю человеческую фигуру, все трое были как единая полнота света» [227, 3].

Метхильда Магдебургская формирует в своём сочинении «Истекающий свет Божества» наиболее ценную идею для мистической метафизики Экхарта, разделение на Бога и Божественность. Идеалом созерцания признаётся «погружение в вечный кладезь Божественности», откуда «она истекала, а с нею истекали и все вещи» [238, 27]. При этом Метхильда «слепнет там, куда прорывается, ибо Божественность подобна пламенному огню» [238, 34]. Через ослепляющую огненную сущность Божественности и экстатического единения с ним Метхильда утверждает и тождество с огненной Божественной сущностью природы человека. «Рыба не может задохнуться в воде, птица не может потерять жизнь в воздухе, золото не может утратить своего света и блеска в огне - пишет Метхильда, - Да могу ли я противиться тому стремлению, которое Богом дано всем тварям и которое проявляется в моей природе?» [35, 29].

От этой идеи отталкивается Экхарт в трактовке «искорки души» как трансцендентно-сакральной субстанции Божественного в человеке, как возможность мистического единения Божественной природы в преодолении субъект-объектных противопоставлений. Свет в учении Мастера становится началом и концом метафизики через крайние формы мистицизма, утверждая источник и цель боготворимого мира с самоценной антропологической компонентой.

Именно эта световая определяющая трансцендентально-гносеологического акта мистического откровения в учении мистики любви приводит к законченному и наиболее трудно выражаемому представлению о целостном познании, в виде триединого акта любви-самоотречения-единения, преодолевающего сознательно-бессознательную дуальность. Этот путь, системно изложенный умеренными мистиками XII-XIII веках в учениях

женской мистики, приобретает статус трансцендентной потенции онтогносеологического процесса преодоления множественности и различий, что в учении немецких мистиков выражается в сакрально-трансцендентное понимание Божественности в виде чистого бытия. «Его дух, - говорит Таулер о целостном постижении Бога мистиком, - погружен в Бездну Божественного и теряет осознание различий между всеми творениями. Все вещи собираются воедино в божественной сладости, и человеческая сущность настолько пронизывается сущностью божественной, что человек теряется в ней, как капля воды в бочонке крепкого вина. Таким образом, дух человека настолько погружен в Бога в божественном единении, что он утрачивает всякое ощущение различий... и остается лишь тайное, безмолвное единение, не имеющее цвета и ничем не омраченное» [264, 57].

Метхильда Магдебургская этот путь целостного познания представляет не в виде положительной иерархии эмпирико-рационально-созерцательного (Бонавentура), а в супранатуральном субъективно-мистическом отказе от всякого положительного знания, несущего различие и отдаляющего от единого трансцендентного. Мистический процесс представлен ею как движение «от любви к знанию, от знания к опыту, от опыта к тому, что превышает все человеческие чувства» [238, 109]. При этом и любовь, и знания, и опыт не связаны с их рационально-логическими толкованиями, а являются модусами интуитивного чувствования психологических оснований богоопознания. Мистико-гносеологический акт соединяется с онто-представлениями, в которых Бог и тварный мир не тождественны в соответствии с ортодоксальными представлениями о разделении на сакральное и профанное. «Кто сотворил небо? - спрашивает Хильдегарда Бингенская, - Бог. Кто открывает небо своим верующим? Бог. Кто ему равен? Никто» [227, 34]. Соответственно, познать Бога нельзя. Можно только быть им. Через этот концепт женской мистики Мастер Экхарт приходит к утверждению тождества Божественной субстанции и сущности природы человека через единство искры или Высшего Огня Божественной Бездны, что станет ключевым концептом онто-гносеологической системы мистической метафизики немецкого богослова.

Невозможность тождества Божественности (сакрально-латентного состояния целостности и единства) и его проявлений формирует в соответствии со священными писаниями, иерархию духовных сущностей, постижение которых ведёт к трансцендентальному знанию Абсолюта в виде слияния (отождествления) с ним. Так, «седьмая обитель» духовной онтологии Метхильды представляется бытием Троицы, причём это бытие тождественно «внутреннему святилищу Замка Души» [238, 12]. Онто-гносеологические представления Метхильды объединяют в себе как сугубо трансцендентную картину внешнего, запредельного Бога, так и имманентность субъективного Бога, идентифицирующегося с Личностью. Её тринитарный Бог в трансцендентно-имманентном тождестве выражает ипостасную персонификацию в единстве проявлений. Бог-Отец – творческое начало, непроявленное и непознаваемое трансцендентное, определяемое апофатически

как «Ни Это, и ни То» [238, 124]. Бог-сын, представлен Метхильдой как Личность Христа, но с привнесением связующего принципа между Богом и Тварью «между небом и землёй» [238, 125], утверждая именно в этой ипостаси возможности постижения человеческим Духом Божественной Сущности. Это тот, кто стал «истинным Женихом», кто стал «мостом между конечным и бесконечным» [238, 125]. Третья же ипостась представлена Метхильдой как «зерно Абсолютной жизни, источник Вечнопребывающего Духа», который несёт сущность трансцендентного сознания человека.

В «седьмой Обители Души», во вневременном онто-пребывании, согласно мистическим знаниям Метхильды, эти три аспекта преодолеваются Единой сущностью в сакрально-трансцендентной простоте Божественности. В трансцендентно-имманентном тождестве тринитарного единства Метхильда отделяет Божественность от Бога в персоналистически эксплицируемых аспектах антропо-теологического тождества. Прегер пишет в связи с этим: «Её дух порывался в воздушное пространство, в порыве небесного восторга созерцая Святую Троицу как сущность Богочеловека» [244, 92].

Экхарт буквально впитал эту идею мистического отделения Божественности от Бога, где через преодоление тринитарного различия персонифицированных аспектов в антропо-теологической трансценденции, выразил концепцию Божественности в опыте достижения «искоркой души» трансцендентно-сакрального чистого бытия, образно определив его «одинокой пустыней Бога» [12, 107], «истинной Родиной Души, навечно скрытой Облаком неведения» [12, 27].

С другой стороны такой подход к сакрально-трансцендентной отчуждённости Божественности в онтологии через мистическое преодоление различий приводит представителей женской мистики к космологическим трактовкам онто-креационистских представлений. Хильдегарда Бингенская в интеграционном истолковании космоса и священной истории, исходя из библейско-исторических принципов креоционизма, утверждает гармонию макро-микро космоса через единство органично-природного, тварного, проявленного и субъективно-духовного, сакрального в человеке. Её космологическая трактовка мистических образов в виде «совместной игры солнца и трёх верхних планет» представлено как «солнце справедливости» в виде «тайства становления человеческого Логоса» [Цит. по 241 56]. Космическая метафизика не идёт в разрез с патристической традицией описания тринитарной структуры творения мира и даже, по мнению Демпфа, «пророчески предвосхищает те описания творений, которые были развиты затем в поздней францисканской теологии» [208, 163-268], а следовательно не противоречат общему теологическому контексту формирования метафизики немецкой мистики. Продуктивной идеей в космо-теологической онтологии, свойственной в целом мистико-символическому видению мира в женской мистике, представляется отстранённость от ортодоксально-церковной заангажированности, что найдёт выражение во внецерковном характере мистики Мастера Экхарта.

В целом основы мистицизма Бернара Клервосского и женской мистики XII-XIII веков является непосредственной предтечей формирования теософской системы Иоганна Экхарта. Их влияние выразилось как в стилистико-методологических, так и в философско-концептуальных направлениях, а именно:

- в формировании герменевтической методологии толкования мистического опыта, что в соединении с трактовками Священного писания и откровений Отцов Церкви формирует синтез иррационально-интуитивистского и логико-рационального методов философствования Мастера Экхарта;
- оформление образно-метафорической стилистики немецкого языка в философской системе Мастера;
- развитие психологического аспекта гносеологии в виде дорациональной детерминанты логико-абстрактного мышления и целостного подхода к постижению истины путём симбиоза волевого, рационального и созерцательного модусов познания;
- утверждение Божественной природы человека через мистико-онтологические обоснования единства антропо-теософической субстанциональной основы, выраженной в образе света – всепоглощающего центра трансцендентно-субстанциональной сущности;
- мистическое определение тринитарной онтологии через персоналистскую экспликацию субъект-объектного тождества и онтологическое разделение Божественности и Бога, что станет основой субъективной гносеологии и мистической метафизики немецкого мистика;
- выявление космологического характера онтологии, повлиявший на формирование внецерковного характера метафизической системы Мастера Экхарта;
- акцентуация психолого-практического фактора в гносеологии, развитие которого приближает учение немецкого мистика к православной традиции, а через неё - к украинской специфике философствования;
- экспликация через взаимодействие разума и воли иррационального модуса познания, в котором разум играет определяющую роль в управлении опосредованной необходимостью воли;
- усиление антропологической проблематики через надиндивидуальный характер высших форм устремлённости к Божественному, получившей развитие в теории отрещения Мастера Экхарта

Женскую мистику можно рассматривать как связующее и необходимое звено между ортодоксальной средневековой мистикой и мистической теософии Мастера Экхарта и его школы.

Вышеперечисленные аспекты учения женской мистики в совокупности с наработками мистических и теоретических традиций Античной и Средневековой философии способствовали оформлению в XIV столетии трансперсональной метафизики Мастера Экхарта, синтезирующей в себе рационально-иррациональные модусы философствования.

# ТРАНСПЕРСОНАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА МАСТЕРА ЭКХАРТА

## Парадокс как концептуальный конструкт трансперсональной метафизики немецкой мистики

Трансперсональная метафизика немецких мистиков, обращённая к интровертным поискам трансцендентной Божественности, традиционно для мистической методологии выражает эмпирику духовного опыта через глубину метафорического, образно-символического языка как знаковых манифестаций сверхрациональных представлений первопричиной сверхсознательной сущности Боготворимого мира.

Одним из часто используемых приёмов выражения мистико-духовного опыта немецкого богослова является метод сравнений и аналогий. Этот метод, не свойственный рационалистическим философским системам, берёт своё начало в учении Гермеса Трисмегиста, формулирующего принцип соответствия или аналогии следующим образом: «Как вверху, так и внизу; как внизу так и вверху» [91,9]. В этом принципе заключается аксиома о существовании соответствия между законами и явлениями в различных плоскостях бытия и жизни. Овладение этим герметическим принципом делает возможным постижение многих парадоксов и феноменов Божественного мироустройства. Убеждённость Экхарта в действенной силе этого метода аналогий и сравнений выражается в словах Мастера: «Когда я нынче шёл сюда, - говорит мыслитель в одной из своих немецких проповедей, - то по дороге размышлял, как бы мне нынешнюю проповедь сказывать доходчивей, дабы вы уразумели меня. Тогда я надумал сравнение, и если бы вы его уразумели, то уразумели бы смысл и суть всех моих рассуждений, кои я излагал пред вами» [11,73].

Неотъемлемой частью философского метода Иоанна Экхарта является метафора, выступающая внешней формой внутреннего символического реализма,нского учению Мастера. Глубина и ёмкость метафоричного изложения, не характерна для рационалистического философствования. Обращение к метафоре способствует подмене понимания конкретно-ограниченных проявленных вещей, широтой религиозных ощущений и постижением трансфинитивной образности иррациональных мистических

переживаний. К примеру, нераздельность основы тринитарного состояния Экхарт образно называет «тихой пустыней, куда не заглядывало никакое различие» [11, 77]. Ключевое понятие иллюминизма Экхарта - «искорка души», внеметафорически, конкретно-понятийно не рационализируется. При этом, метафора углубляет ёмкость и неограниченность сущностного постижения значимости теологических и теософских основ.

Представленные выше приёмы изложения и убеждения в философской системе Экхарта являются взаимодополняемыми элементами одухотворенного метода Мастера – поэтической рефлексии, свойственной в целом богословской мистике. Поэтическое, возвышенное, образно-метафорическое, индивидуально-творческое выражение глубинных переживаний немецкого теософа способствовало передаче представлений о сути трансцендентного, потустороннего, сверхъестественного, не подвластного интеллектуально-понятийной фиксации.

В этой же связи В.Н. Лосский утверждает, что говорить о тайне Божественного он может «только в форме поэтической, потому что только поэзия способна в словах выявить потустороннее» [105, 218].

При всей многомерности и широте образно-символического выражения духовной жизни и её отправных представлений в трансперсональной метафизике, следует отметить недостаточность этих языковых форм для выявления сущности сверхрациональных образов трансцендентного мира. В данном контексте символы не являются выражением истинной реальности чистой духовности, хотя могут быть использованы как максимальное приближение к ней. Самый понятийно неуловимый символ является знаком духовной реальности, схваченной через опосредованную дискурсивную фрагментарность, ограничивающую творческую свободу трансцендентно-интровертного поиска. И хотя образно-символический язык немецких мистиков расширяет сознание до интуитивных духовно-эмпирических интенций, образно-символическая стилевая специфика мистического богословия не в полной мере отображает смысловую глубину трансцендентного.

В опыте трансцендирования как метафизической формы трансперсонального акта при преодолении каких-либо образов или символов более продуктивной формой проникновения в иррационально-сущностное, являющееся основой последующей дискурсивной фиксации Богоодухотворённого миропредставления, является парадокс, который используется в религиозных учениях и священных писаниях различных конфессий для выражения неизъяснимых граней истины. Примером могут служить парадоксы из различных религий Востока и Запада. Даосизм учит: «Не занимай себя ничем, и ты наполнишься содержанием», «Будь в покое и это сделает тебя энергичным». Или в «Упанишадах» говорится: «То – обилие, и что – обилие. Обилие проистекает из обилия. Лиши обилие обилия – обилие останется». В Библии изречения Христа, как правило, подаются так же в форме парадокса: «Кто отдаёт мне свою жизнь – жизнь обретает».

В истории европейской философии к парадоксу неоднократно прибегают мыслители в связи с обращением к сфере Божественного, трансцендентного, неизъясняемого рационально, но предчувствуемого интуитивно.

Так Сократ, зная, что вечная правда есть, и правда эта определяется Божественным, не знает, что это такое. Парадокс этого осознаваемого незнания является онтологическим определением в виде категории, открывающей возможность познания истины. Известно, что ещё до Сократа представители Элейской школы в рамках логической системы прибегали к апориям, которые, по сути, представляли собой как логический, так и онтологический парадокс. Парадоксальность неизменности и изменчивости идеи Начала, присутствует в мышлении некоторых мыслителей досократического периода в виде онтологической антиномии: «Начало вечно пребывает, оно в этом смысле неизменно. И вместе с тем оно непрестанно изменяется, ибо только посредством изменения возникают все видимые вещи» [127, 7]. Интересно, что уже Ксенофан приходит к идеи единого Бога как вечного и шаровидного. Его ученик Парменид отождествляет начало и Бога, полагая Бога неизменной сущностью изменчивых вещей. Необходимость в парадоксе возникает нередко при перенесении (иногда бессознательном) законов конечного мира в сферу бесконечного. Так апория Зенона, например, можно истолковать как противопоставления в понимании бесконечности: актуальной и одновременно потенциальной, исчисляемой и одновременно континуально изменчивой.

Рационалистически сфокусированная античная философия в большинстве своих проявлений прибегает к методу парадокса, отрабатывая логико-теоретический инструментарий философствования в рамках формальной логики. Приобщение к парадоксальному мышлению можно встретить в мистических учениях неоплатоников, у которых понятие Единого выходит за рамки логико-умозрительной аргументации. Так в работе «О Египетских мистериях» Ямвлих, размышляя о сущности Богов, говорит, что «двусмысленность, ныне подлежащего рассмотрению вопроса, можно было бы легко разрешить, показав преимущество целого по сравнению с частями» [194, 164]. При этом парадокс заключается в противопоставлении представленного же им преимущества, порождающего представление о Божественном и выходящем за рамки определений какой-либо степени превосходства и системы соподчинённости. Парадоксально и определение целостности в «Ениадах» Плотина, который пишет: «Целостность вещей не может не изменяться» [134, 117]. Так целостность является абсолютным единением и изменение в нём есть отказ от единства, то есть допущение некоего иного состояния, чем единство. Через парадоксальное противопоставление абсолютной целостности и процессуальной изменчивости Плотин представляет Единое как иррационально-трансцендентное начало, неопределимое категориями формальной логики.

Наибольшей востребованностью парадокс обладал в эпоху Средневековья, когда предмет философии определялся религиозной проблематикой.

При этом Средневековые теолого-философские учения, обращаясь к парадоксу Божественного и человеческого в рамках христианской догматики,

пытались приблизиться к пониманию трансцендентального смысла Символа Веры, двуединства природы Христа, отно-опозиций вечность-время, добро-зло, всё же в большей степени прибегали к логико-теоретическим обоснованиям Бытия Бога посредством Разума, оставляя парадокс преимущественным инструментарием мистических учений, о чём более подробно речь пойдёт ниже.

Перекинув концептуальную арку от Античности к Новому времени, следует отметить, что расцвет рационализма и эмпиризма в XVII-XVIII веках, с одной стороны, оставляет за сферой внимания мыслителей специфическую, для теологической тематики, проблему парадокса, с другой - формирует многоцелевое назначение парадокса, часто выступающего индикатором кризисного состояния мышления. Так присутствующие в научном мышлении Нового времени логические и математические парадоксы находят выражение в антиномичности диалектического разума И.Канта, которые сам Кенигсбергский мыслитель определяет как гносеологические категории.

Новая волна, обращения к парадоксу связана с иррационально-экзистенциальными направлениями XIX века, в которых антропо-сущносные аспекты мировосприятия открываются через сферу глубинных витально-интровертных поисков жизненных смыслов. В этой связи показательным является учение датского философа Серена Кьеркегора, наполнившего понятие парадокса специфическим экзистенциальным содержанием через выявление парадоксальности самого христианства, существующего в пограничной ситуации вечности и времени. Представляя человека синтезом временностей и вечности, Кьеркегор «в вечное, как основу субъективности человека привносит временное» [100, 356].

Так как антиномичность интерпретации вечности во времени применяется для субъективного выявления смысла существования через проживание внутренней жизни, парадокс определяется как экзистенциальная категория, ускользающая от статичной формализации. Герман Дим считает парадокс в философском методе С. Кьеркегора основной категорией его экзистенциальной диалектики [211,47], в которой «конечность не теряется, а полностью приобретается» [100, 384]. Определяющим для понимания сути парадоксальности у Кьеркегора становится его признание: «Я не могу совершать движение веры, я не могу закрыть глаза и доверчиво ринуться в абсурдное, это для меня невозможно» [100, 386]. Итак, парадокс для Кьеркегора - это абсурд, то есть вечное во временном достигается путём абсурдного. Религиозный этап экзистенциальной диалектики в учении датского философа превращает вечное в парадокс, представляя его в онто-компоненту временной процессуальности антропо-аксиологического поиска.

Отсутствие метафизического прочтения парадокса в экзистенциальной ограниченности философии Кьеркегора, а так же в атеистических тупиках норелигиозного экзистенциализма Камю, у которого абсурд представлен как крайняя степень экзистенциальной интерпретации парадоксального в понимании жизни и смерти, вызывает необходимость редукции

средневековой варианности парадокса как действенного метода поиска сущностного постижения Бытия Божественного.

Трансцендентно-интровертные интенции средневекового синтеза религиозно-мистического откровения и логико-рационального теоретизирования дают возможность обновлённого ренессанса парадоксального мышления и представляют как методологический, так и концептуальный интерес для современной реконструкции метафизической парадигмы. Метафизика как способ трансцендирования в поисках глубинного объекта исследования, выходящего за рамки рационального и стремящегося к целостному миропостижению, в учении немецкого мистика XIV столетия Иоганна Экхарта находит выражение в конструктивных формах парадоксальности, получивших развитие в философском учении Себастьяна Франка в виде ключевого онто-противоположения мира и религии [217,1]. Так в учении Мастера Экхарта имплицитно присутствует попытка экзистенциального поиска истины через парадокс вечного и временного. Но представлена она не через крайне субъективное переживание Единичного, а в виде парадоксальности метафизической причины бытия, присущей всему существующему. Это способствует формированию трансперсональной формы метафизики через парадокс реализации вечного во временном путём облагораживающего процесса одухотворения экзистенциального.

Так парадокс как методологический конструкт мета-онтологии немецкого мистика является предметом исследования данного параграфа. Соответственно, цель исследования есть выявление продуктивной значимости, причин и задач парадокса в метафизическом учении Экхарта.

Следует отметить, что проблеме парадокса в учении немецких мистиков в Украине, а так же странах СНГ почти не уделялось внимания, что объясняется отсутствием в целом крупных исследований данного направления медиевистской философии. Что касается зарубежных авторов, то следует, прежде всего, отметить работу Йозефа Запфа, немецкого неотомиста XX столетия «Функция парадокса в мышлении и языковом выражении Мастера Экхарта», в которой проблема парадоксальности рассматривается в контексте двух аспектов: как форма мышления и как специфика стилистического выражения и сводится к функции рационально-умозрительного определения сути Божественного [269].

Некоторые немецкие философы, уделяя внимание этой проблеме, предлагают свои интерпретации парадоксальности в учении немецких мистиков. Так Георг Мелис считает парадокс «сугубо стилистическим средством языковой формы риторики» [238, 119]. Катэ Ольтманс – «чисто мыслительной формой» [243, 103]. Йозеф Квант, известный издатель немецких произведений Мастера Экхарта, считает парадокс «адекватной формой выражения мышления» в мистическом учении средневекового богослова [249, 103]. Представленные подходы указывают на недостаточность и однобокость трактовки функций парадокса, не вскрывающие глубинного предназначения этой нетипичной для традиционной метафизики формы конструирования реальности. К тому же, все представленные выше исследования, посвящены

учению Мастера Экхарта, оставили без внимания проблему парадокса в философском наследии его школы. В связи с вышесказанным представляется необходимым определение места, значения и креативного функционирования парадокса в метафизической вариантиности учения немецкого богослова в связи со структурно-концептуальным исследованием философского направления средневековья – немецкой мистики.

Часто используемый в мистической богословской литературе парадокс, как правило, не применяется в традиционных формах философии, прибегающей к рационально-дискурсивной методологии. В свою очередь, мистическая форма постижения мира, и в частности трансперсональная метафизика Иоганна Экхарта, обращённая к трансцендентной сущности через гностико-интуитивный интровертно-духовный опыт, часто прибегает к парадоксу, способному в максимальном приближении выразить адекватность сверхрациональной сущности.

Так сущность парадокса можно выразить только парадоксально – это способ выражения невыразимости сверхсознательной сферы чистого Духа, Абсолютной истины, «которая присутствует и в то же время отсутствует, близка и в тоже время далека» [71, 177]. Парадокс не в состоянии дискурсивно выразить трансцендентное, он лишь стремится передать отношение к нему, определяя не сам объект, ибо в мистико-экстатическом единении объект отсутствует, равно как и субъект, а интровертное впечатление, состояние целостности, невыразимое в силу ограниченности логико-рациональной компонентой понятийных форм. В.С. Библер, понимая философскую логику как логику культуры, даёт определение парадокса как сверхпонятийной категории мышления: «Парадокс есть всеобщая логическая форма воспроизведения и обоснования в понятии, в логике – внепонятийности, и нелогичности бытия, все более всестороннее несводимого к понятию» [38, 88]. Так парадокс манифестирует фундаментальную иррациональность бытия, воспроизведенную рационально. При этом В.С.Библер приходит к выводу, что для обоснования логики необходимо выйти за пределы этой логики [39, 31].

Антиномичность мышления через противопоставление отвергает в парадоксе любые формы утверждения, через снятие бинарности обретая новое знание вне дискурса, аналитически дробящего представления о мире. П.А. Флоренский считает возможным преодоление антиномичности разума, который «дроблен и расколот» [170, 159] через гармонизацию человеческого и божественного, что в рамках логического мышления уже парадоксально. Такова позиция о.П.А.Флоренского в отношении соглашования троичности с логикой. Положение «Троица в Единице и Единица в Троице для рассудка ничего не означает» [170, 59]. Б.В. Раушингах оценивает его позицию так: «Он считает это положение антиномичным (противоречивым по форме) и не видит в этом ничего плохого, считая, что это противоречие и не надо снимать, а надо преодолевать его подвигом веры. Антиномичность становится здесь своеобразной неизбежностью, по мысли о.Павла Флоренского» [144].

Таким образом, сфера применения парадокса находится за пределами рационально-логического мышления, то есть функционально выносится за предметную область теоретизированной системности. Разум, одевая в понятия истину, ограничивает её, отбрасывая за сферу своего внимания всё, что не поддаётся дискурсивному определению. Интересно, что энциклопедические определения парадокса содержат в себе оговорки, опосредованным образом утверждающие возможность обретения истины через парадокс, рассматривая его в системности формальной логики. «Парадокс логический – положение которое сначала ещё не является очевидным, однако, вопреки ожиданиям выражает истину» [167, 323]. Эта истина находит возможность признания только за пределами базовых «внутренне-теоретических правил в их сверхпредметном использовании» [168, 466]. Так представлена философская (логическая) разновидность парадокса, отправной точкой которого есть логико-рациональная закономерность. Философский парадокс разрушает привычное, узаконенное логикой понимание, порождая дискуссию с рациональным.

В сверхприродном духовном опыте откровения удается преодолеть то, что разуму кажется абсурдным; мышление капитулирует, прорываясь через законы логики. Парадокс как выражение духовного приобретает статус теологической категории. Для верующего человека парадокс приобретает форму ортодоксии Но и здесь в сфере догматико-схоластической приоритетности, где догма ищет рационально-системного оправдания, парадоксальность выходит за рамки религиозного опыта. Парадокс как противоречие земного и религиозного знания, мнения мира и содержания веры, логико-рационального и интуитивно-экстатического в какой-то мере ближе к теологической, чем философской методологии. Хотя наибольшее применение эта специфика, как стилистического выражения, так и формы проникновения в сущностное находит в мистической разновидности парадоксальности.

В мистическом парадоксе тайна веры не противоречит разуму. Она сверхразумна. Парадокс лишь расширяет пространство как для веры, так и для разума, продуцируя максимальное выражение невыразимого в холономных формах мистического миропонимания. Парадокс характерен для языка тех, кто обладает духовным видением, мистическим ощущением высшего единства

Во всех трёх представленных разновидностях реализации парадокса (философский, религиозный и мистический), существующих на условиях взаимодополняемости, решающим инструментарием постижения является стремление трактовать истину путём несовместимости противоположностей. Между тем парадоксы лишь кажущиеся рациональному мышлению противоречия. Стоит лишь, преодолев внешнюю субъективность в виде самостной фиксации, выйти в трансперсональное состояние целостного мировосприятия, как противоречие исчезает, трансформируясь во взаимодополняемые компоненты ассоциативной рефлексии интровертно-трансцендентной природы, в которых парадоксальные утверждения лишь побуждают сознание выйти за границы логико-рациональной обусловленности. Так парадокс применим к неизъяснимому и непостижимому, дизьюнктивный путь к которому лишь вскрывает возможность преображения, обретения

нового миропонимания, расширения сознания, выходящего за рамки логико-рациональной и прагматично-целевой обусловленности.

Так всё, что принадлежит миру трансцендентного, есть факты, которые нельзя познать при помощи эмпирического или рационального опыта. Они поддаются описанию в форме парадокса, который лишён прагматической цели в процессе постижения, ибо в духовной жизни всякая целеустремлённость исчезает в виду трансперсонального преодоления самостной фиксации субъективности. Если рациональный тип познания всегда имеет цель как мотивированную прагматизмом, так и зафиксированную субъект-объектной направленностью процесса познания, то парадоксальная форма постижения истины всегда бесцельна, ибо происходит снятие как мотивированной фиксации, так и субъект-объектных противоположений в силу мистической природы устремления к холономному единству. Каждая попытка разума определить для себя цель и приблизиться к ней формирует ограниченность понятия, которое в силу фрагментарности и односторонности знания не несёт сущности глубины. В этой связи индийский мыслитель XX века Дж. Кришнамурти, провозгласивший основным лозунгом понимания истины «свободу от известного», утверждает: «Пока нет направленности, вы охватываете всё целиком» [98, 57]. Целеустремленный поиск рационального мышления конкретизирует предмет познания. Парадокс в силу размытости предмета поиска, как ускользающего от рациональной фиксации и отказа от конкретизированной целенаправленности в силу всеохватывающей целостности самого процесса единения преодолевает целевую ограниченность. При этом отсутствие направленного поиска не означает инерцию или бездеятельность, а лишь изменяет качество и смысловую наполненность целостной интенции сознания, обращённого к духовно-трансцендентному.

Так изложение в виде парадокса, часто используемое именно в религиозной философии, по мнению С. Кьеркегора, способно выразить сущность религиозных отношений. При этом теология, стремящаяся к рационализации откровенных истин, пытается уйти от противоречий, лежащих в основе понимания сущности мира через парадокс. Ибо парадокс, обращаясь к духовно-трансцендентному, не соответствует логико-доказательному объяснению мира. В нём отсутствует определяющее для рационалистической системы тождество бытия и мышления, а постижение трансцендентно-духовного чистым мышлением не ограничивается. В этой связи, справедливо отмечает Н. Бердяев: «Духовность не допускает рационализации, она по ту сторону рационализированного сознания» [32, 335].

Методологически парадокс следует определять не в антиномическом противопоставлении формально-логическому мышлению, как нечто «противоречащее здравому смыслу» [167, 332], а как иную нерациональную плоскость выявления истины путём критического напряжения смысловых противоположностей, что способствует обнаружению глубины максимального приближения к целостному впечатлению о трансцендентном.

Именно поэтому сфера Духа как предметное пространство трансперсональной метафизики Мастера Экхарта в своём максимальном

приближении к адекватности духовного опыта и находит возможности семантической манифестации через парадокс. В богословских текстах Экхарта парадокс используется не с целью передать информацию, а с целью вызвать определённое переживание, способное натолкнуть на представление об иррациональном, максимально приближенном к трансцендентному.

Парадокс в богословском творчестве Мастера Экхарта как попытка выразить невыразимый опыт духовного миропонимания выражается не языком понятий, а «языком любви», проявляя мистико-экстасическую сферу духовного поиска. Понятие, подчинённое закону тождества не терпит парадокса, отвергающего бинарную оппозиционность и дискретность мышления. Природа парадокса исключает в своей сущности противополагание в силу созерцательности целостного или максимального приближения к нему.

Именно поэтому, основываясь на абсурдном, с точки зрения формальной логики, противопоставлении несовместимых по смыслу и прямопротивоположных понятиях, парадокс в учении Экхарта, способствует созданию критического напряжения мышления, способного вырваться из формализовано - ограниченных возможностей логико-теоретической системности и расширить сознание до смыслового восприятия созерцательных образов.

Избегая аналогий с земными образами, немецкие мистики используют принцип парадокса, в котором синтетическое совмещение противоположностей открывает сверхрациональное понимание трансцендентного состояния в виде образа «звучащей тишины», «бездонной глубины», «сверкающей темноты» как состояний внутренней отрешённости, абсолютной отчуждённости трансцендентной основы души. Противоречие, лежащее в основе парадоксального, обусловлено невыразимостью мистических впечатлений чистого созерцания, где зачастую встречаются противоположения удалённости и близости, темноты и света, глубины и высоты. В парадоксальном взаимопроникновении и снятии обоих понятий формируются представления целостности, соответствующей адекватным переживаниям трансцендентного опыта. Так у Экхарта можно встретить противопоставления, несущие в своей образности потенциальную необходимость аналитического домысливания. К примеру: «Глубокая, но сверкающая тьма» [2, 37]. Или у Сузо «Сияющая тьма» [257, 99]. В этом парадоксе образ глубины подразумевает темноту, которой противопоставляется внутренне парадоксальный образ «сверкающей тьмы». Так парадокс абсолютного контраста и вместе с тем полного взаимопроникновения смысловых противоположностей способен приблизить понимание иррациональной сути Божественной пракосновы «куда не заглядывало никакое различие» [2, 77], то есть дискурсивная дифференциация. Сам метод противопоставления лежит в основе мистико-религиозного миропонимания немецких богословов, согласно которому, Дух обнаруживает себя через противополагание Себе. «Дух не действует без противоположения и границы, - пишет Н.Бердяев, - Негативное есть момент позитивного. Абсолютный Дух делает себе противоположное, зло преодолённым моментом самого себя» [33, 487]. По сути, парадокс как метод и форма выражения

искрывает онтологический принцип противопоставления как условия диалектического развития трансцендентного и имманентного, как сущность теогонического процесса в виде исходения Божественности из Себя в «Своё иное». Парадоксом совмещения контраста и взаимопроникновения определяется и внутренняя диалогичность духовно-онтологической картины в метафизике Экхарта, в которой противопоставление есть способ выявления единой сущности невыразимой праосновы. Парадокс путём снятия логико-формальных противопоставлений позволяет ощутить метаонтологичность мировой праосновы как сверхсистемного или внесистемного формирования реальности, чистой трансцендентной Духовности или Божественности – состояния внепространственно-временных измерений и объект-субъектных отношений.

Приближение к созерцательному представлению духовного опыта трансперсонального переживания как порождающего противоположения и разрешающего их на иррационально-интуитивном уровне, парадокс представляется возможным через апофатический метод преодоления диалектического двуединства трансцендентно-имманентной природы духовного. При этом язык отрицания в метафизике Иоганна Экхарта через парадоксальный отказ от бинарных оппозиций, в силу недостаточной выразительности как одного, так и другого понятия, приводит не к полному отвержению чего бы то ни было или исчезновению представления вообще, а к смысловому и сущностному преобразованию сознания креативного образца, выходящего за рамки рационально-логической системности. Впечатление о непродуктивности парадоксальной апофатики возникает только в рамках обыденного сознания, пытающегося обратиться к сверхчувственным образам, через чувственно-эмпирические земные ассоциации с пустотой, тьмой, покоем как физическими явлениями. Использование же взаимоотрицаний в парадоксе относительно трансцендентальных состояний и трансцендентных образов формирует о них представление не как о безжизненном Не-бытии в виде номинального отсутствия чего-либо, а об истинном бытии непроявленной реальности, путь к которой лежит через отрицание фрагментарных понятий, ограничивающих иррационально-экстатические образы. Через отрицание противоположностей положительных образов Экхарт передает трансцендентальные состояния, открывающиеся ему в мистическом опыте, которые становятся основой философских представлений, расширяющих содержание традиционно-схоластической рационализации теологических учений. Таким образом, парадокс в учении Экхарта имплицитно содержит в себе апофатический метод, уходящий своими истоками в учение Псевдо-Дионисия и являющийся характерной чертой трансцендентальной философии и трансперсональной метафизики.

Онтологическая обусловленность парадоксального мышления заключается в предложенном Иоганном Экхартом представлении о Божественности (Gottheit). Парадоксальность единства трансцендентного и имманентного объясняется через представленное Мастером разделение бытия на

Божественность и Бога, в виде заявление о том, что «Божественность и Бог не одно и тоже» [11, 137]. Н. Бердяев представляет различие Божественности и Бога в метафизике немецких богословов «как основную интуицию германской мистики и германской метафизики» [32, 333]. И, хотя богословские работы Экхарта, особенно немецкого периода, вследствие отсутствия строгой системности и иррационально-интуитивистской основы миропредставления является сверхонтологичной, попытка спекулятивно-рефлексивного выражение онто-представлений в творчестве Мастера Экхарта и его последователей представляется возможной через парадоксальность манифестаций мышления.

Вследствии антиномично представленных образов Божественность (*Gottheit*) получает возможность выражения рационально-неуловимого трансцендентного дотринитарного состояния. При этом парадокс заключается в индетерминированности его сущности, которая одновременно является детерминантным принципом, реализованным во вневременном состоянии триединства. Преодолев интеллектуализм античного принципа философствования, Экхарт через парадокс приближает предмет метафизики к иррациональной первооснове мира путём отказа от апелляции к понятиям и попыткой вызвать в сознании парадоксальным способом мышления пространственно-временной образ трансцендентной Божественности. «Внемли чуду! – призывает Мастер Экхарт, – не чудо ли стоять вне и внутри, охватывать и быть охваченным: это есть совершенство, где Дух пребывает в покое, соединённый со сладчайшей вечностью» [11, 119].

Путь апофатического отрицания, каких бы то ни было антиномических понятий, приводит трансперсональную метафизику к новому качеству мета-онтологической основы мира, лишённой детерминирующей функции системной упорядоченности, свойственной рационально-теоретическим онто-представлениям.

Путём парадокса «Истекаемая бесконечность» в метафизике Экхарта выявляется ещё одно новое качество превопричины мира. В отличии от античной и теologo-схоластической онтологии, которая опиралась на субстанциональное понятие первоосновы, Экхарт утверждает Божественность как некий потенциальный принцип целостности в виде динамической природы Бога. Божественность не может творить мир, ибо к нему не применимо никакое движение в силу трансцендентного внепространственно-временного качества. Бог и триединая троица появляются уже из Божественности и опосредованно реализуют её динамическую потенцию. Парадокс заключается в совмещении антиномий движение-состояние, субстанция – динамика, разрешение которого в иррациональных интуициях расширяет сознание до понимания сверхкачественности состояния Абсолютного Духа.

Парадоксально представлено и понимание триединства христианской Троицы, совмещающее в себе и единовременное единство и процессуальную ипостасность. Так И. Сузо, ученик и последователь Экхарта, наименьшим образом из всех немецких мистиков склонный к спекулятивному изложению духовного опыта, выражает через парадокс антиномий единство-ипостасии

принципиальное состояние всеобъемлющего трансцендентного Абсолюта в виде «Сверхчувственного «Где», в котором содержится и вопрос, и утверждение, и апелляция к сверхчувственному, а следовательно – к пространственному, и к зафиксированному пространственной дизъюнкцией места положения, которое абсурдно искать конкретно-целевым способом. Сам парадокс заключается в понимании «Где» не как направления или места, а как процессуально-динамического состояния, отрицающего устойчивую устанчональность прайсновы мирового начала [257, 121]. При этом для понимания природы Абсолюта используется парадокс антагоничности идеи единства как «невозможность выразить в словах, каким образом Троица быть единое и Троица в Единстве природы есть единое, и в то же время Троица происходит из Единства» [263].

Основная онто-проблематика учения немецких мистиков в виде единого существования трансцендентного и имманентного, ускользающая от логико-рациональной фиксации, поддаётся пониманию через парадокс. При помощи парадокса формируется, отличное от рационально-аналитической ступенчато-следовательной структуры бытия динамически-голографическое представление о нём, исходящее из холономно-экстатического акта принципиального видения Единства. Для парадоксально изложенной онто-мистики Мастера Экхарта свойственна текучесть в виде относительности принципов между конечным и бесконечным, что способствует гармонизированному представлению о схваченном в едином акте, процессе мистия (принцип триединства) и творения мира (транспонирование этого принципа на закономерности сотворённого). В парадоксальной метафизике Экхарта «творение в качестве вытекающего охватывает существующее, при этом скрывая своё существование в бесконечном» [269, 62]. Так Экхарт, наполняя жизнью схоластические догматы, представляет через парадокс принципиального и бесконечного драматическую подвижность бытия в виде принципиодополнения трансцендентного и имманентного, как текучести начала и конца, устремлённых друг к другу в самой себе Божественности, которая становится в Боге, и Святой Дух течёт в обоих, оставаясь внутри» [11, 27]. Так выраженный через парадокс триединства принцип рождения и возвращения к себе пронизывает всю онто-структурную в учении немецкого богослова. Зачавшее само себя единство является внутренней жизнью Троицы. «Бытие бурлит в себе, течёт и перекатывается в себе и на себя, – говорит Мастер Экхарт, – это значит в нём была жизнь, ибо жизнь означает вид переполнения, председничеством которого что-то набухает само в себе и сначала полностью само в себя изливается, каждая частичка проникает сама в себя, прежде чем изольётся и перельётся» [11, 34].

Зачавшее «само себя Единство» является внутренней жизнью Троицы. Государство есть одновременно Сыновство, ибо Отец со всеми своими

качествами переходит в Сына. Так Экхарт определяет Божественное бытие как постижение – ибо Бог, перейдя целиком в Сыновство, познаёт самого себя. При этом «Бог не познаёт, поскольку существует, он существует, поскольку познаёт» [11, 79]. Так познание Бога стоит над бытием как основа бытия, как принцип самопознание своей целостности через безвременное триединство. «И если должен родить Отец – вещает Экхарт, – единородного Сына, то должен родить свою картину, оставаясь в самом себе, по той причине что картина, которая была в нём вечно, это его форма, остающаяся в нём самом. Картина имела первое начало из природы и притягивает к себе всё, что природа и существо может сотворить, и природа изливается в картину и всё же остаётся полностью сама в себе» [11, 27].

Парадокс заключается в интерпретации зачатия бытия в виде Сына (Слова), отображающего все качества Отца, не являющегося уже Отцом, но несущим безраздельно и целостно его природу, что обеспечивает постоянное возвращение в первоначало посредством Святого Духа, как целостного и единого выражения любви Отца-Сына. «... и его рождение – это нахождение внутри, а его нахождение внутри – это его рождение. Всё остаётся единым, что бурлит само в себе» [11, 28]. Так парадоксальный язык мистики, преодолевая сколастическую статичность, разделяющую единство антитезами, используется для установления идентичности внутренних взаимодвижений единого целостного бытия Божественности.

Путём парадокса Экхарт выражает мистико-интуитивное понимание разделения Троицы вне временной процессуальности, понимая чистое бытие как латентно-актуальную реальность в виде «Нерождённости рождённого» как «тьму», которая, не смотря на свою непроявленность, в то же время «высвечивается» и в которой «рождая Отец познаёт самого себя». Так, антиномично отвергая однозначность утверждений, как неизменности состояния Божественной праосновы, так и временную динамику имманентного её принципа тринитарного процесса, немецкий мистик представляет образы истинного Бытия и Небытия, в которых Абсолютный Дух – Божественность, не является ни субстанцией, ни Бытием, ибо Бытие основывающееся на субстанциональности. Тогда как Небытие есть потенция перманентного существования Бытия. Онтологические антиномии подобного рода как Бытие и Небытие способствуют выявлению интуиции третьего, дискурсивно не обозначенного, но выражавшего, исходя из парадоксального апофатизма как Бытия, так и Небытия, единое и целостное представление о Сущности Боготворимого мира.

Для возможности целостно воспринимать непостижимость абсолютного Единства Божественного и используется парадоксальное слияние как снятие антитез конечного и бесконечного. «Сын есть вечное произведение Отца. говорит Экхарт, – Он рождает его вечным личностным и всё же остаётся в нём существовать. Сын – это река, вечно текущая от Отца к личности и остающаяся внутри сущности» [11, 38]. Противоположность «внешнего» и «внутреннего» процесса зачатия преодолевается перманентной парадоксальностью, чтобы снять с процесса познания абсолютного единства любую тень различия.

Экхарт утверждает: «Отец разговаривал с Сыном, не говоря, и всё же оставался и Нём. Я тоже сказал себе: выход Бога есть Его вход» [11, 36]. Так высказывание о произнесённом Отцом слове теряет всякую аналогию со словом человеческим, которое устанавливает различия множественности в противовес Единству. Вечное слово у Экхарта «бессловно» [11, 10] и является «бессловным словом бездонной глубины Божественной природы, так как слово в ~~самом~~ себе никогда не достигает дна» [11, 11]. Но чем больше Экхарт пытается утвердиться в непроизносимости слова, так как в «начале всех начал» [11, 13] он ищёт совершенство бессловного слова, тем больше «вечное происходящее» пропитывается беззвучной тишиной «непроисходящего» [11, 13]. Экхарт не отрицает зачатия, так как непроисходящее должно иметь ~~заполнение~~ – в виде происходящего, но зачатие в виде вечного тринитара интерпретируется как бесконечная и вечная первопричина в виде «рождения рождающего». Метафизическая парадоксальность приводит Экхарта к динамической онтологии, опираясь на которую его последователи Таулер, Сузо, Рюйсбрюк в своих учениях развивают антропософскую проблематику, ~~отказавшись~~ от сколастической трёхличности через триединство к единству чистой бесконечности первопричины. Рождение Сына понимается ими как ~~нахождение~~ внутри Божественности. Его нахождение внутри - Его рождение. «Всё является одним, что бурлит в самом себе» [264, 72]. В этом контексте антропологический аспект учения Экхарта, отказавшегося от рациональной фиксации значимости Я, исключает человека из единосущностной целостности картины мира. Через парадоксальное понимание сущности человека как ~~постающегося~~ внутри ~~вытекания~~, позволяет через мистико-интровертный опыт ~~продуцировать~~ новый смысл человеческого существования как сотворца ~~Божественного~~ Единства.

Исходя из онтологических антиномий, выраженных парадоксальным методом, Мастер Экхарт представляет контроверзу пассивности и активности, ~~которая~~ вскрывает как двуединство онтосуществования, так и один из знаковых ключевых принципов антропософской проблемы трансперсональной метафизики немецкого богослова. Проблема соотношения созерцания и ~~знания~~, пассивного и активного пересматривается Мастером Экхартом и его ~~следователями~~ в новом, по сравнению с античной и теолого-схоластической философией, концептуальном значении.

Абсолютное спокойствие и тишина созерцательности, достигаемая путём ~~высшего~~ отрещения, представляется как состояние высшей активности, ~~многобольшего~~ напряжения душевных и духовных сил индивида вследствии ~~глубинной~~ интроверсии к трансцендентной праоснове. «Обретение Бога, – говорит Рюйбрюк, – подразумевает и требует активной любви. Тот, кто мыслит и чувствует по-иному, обманывает себя. Жизнь в Боге, какова бы она ни была, ~~окружена~~ блаженством. Жизнь в нас самих, какова бы она ни была, проникнута активной любовью. И хотя мы живём всецело в самих себе и всецело в Боге, ~~наша~~ жизнь едина; однако она двойственна в соответствии с нашими представлениями – богата и скучна, совершенна и несовершенна, активна и ~~пассивна~~» [148, 220]. Парадокс антиномий активности и пассивности,

представленный Рюйсбруком, позволяет различить истинное представление о подлинно активном покое от тривиального квииетизма, в виде буквального понимания намеренного угнетения каких бы то ни было устремлений воли. Духовная активность созерцательности в виде парадоксального понятия мистической смерти, как вершины активной бездеятельности, образно представлена Экхартом в эвристической трактовке Евангелиевской теософемы о «Нищете Духом», где антиномичность НЕ (не иметь, не волить, не знать) приводит к апофатическому отрицанию НИ, ведущему к обретению всеобъемлющей целостности Божественного. Рюйсбрук в связи с этим говорит: «Бог, в соответствии с личностями, есть Вечное Деяние, но в соответствии с Сущностью и Её непрерывным пребыванием Он есть вечный покой» [148, 227].

Антиномичность парадокса активного и пассивного ярко представлена в притче Экхарта о Марте и Марии, в которой «Марта была так сущностна, что её ремесло ей не мешало; деяние и ремесло ей не мешало; деяние и ремесло вело её к высшему блаженству.» [11, 125]. Созерцательная и внешне пассивная Мария при внутренней активности духа представляла социально пассивный образ в сравнении с активно служащей Христу Марией. Так Экхарт представляет антропологический парадокс совершенствования индивидуальности путём отказа от Я, который заключается не в подавлении активности жизни, а в активном излиянии интровертных качеств духовного мира. Парадокс мистической антропологии в виде сопоставления Я и Не-Я не поддаётся рациональному пониманию, которое стремить описать сверхчувственную жизнь с точки зрения обычного сознания, для которого интровертная активность представляется преступной пассивностью.

Так принцип парадокса, открывающий для абстрактно-теоретического мышления расширенное понимание сущности антропоса и истинного его предназначения в виде внутренне-духовной активности при выявлении смыслов взаимоотношений человеческого и Божественного. В этой связи Н.Бердяев утверждает, что «Отношения между Богом и Миром – есть парадокс. ... Мысль беспомощна перед тайной отношений между человеком и Богом, раскрывающейся в мистическом опыте» [32, 336].

Этот парадокс совмещения Божественности и мира, Бога и человека порождает парадокс индивидуально-всеобщего, личностно-социального. Благодаря контроверзе и взаимопроникновению этих антиномий в трансперсональной метафизике Мастера Экхарта открывается эвристичностью духовного пути в эволюции человека не в квииетистской оторванности от всего социального, а в качественном духовном обогащении его. Духовно совершенствующийся человек, используя трансцендентный опыт теозиса (обожения), формирует качественно новые ценности социального бытия.

В связи с этим формируется принцип противоположения добра и зла, которые являются взаимодополняющими и взаимообуславливаемыми антиномиями социальной бытийственности. В парадоксальном сопоставлении, основанном на этих ключевых этических антиномиях, представленных в учении Мастера Экхарта имплицитно присутствует идея Ф.Ницше о возможности преодоления вечных онто-этических бинарностей - «по ту

сторону добра и зла». Антиномичность парадокса порождает целостное представление о высшей ценности нового сверхдискретного понимания духовного Блага, как нормы духовной жизни, в которой в силу совершенства отсутствует оценочные дефиниции, необходимые лишь прагматично-целевому вознанию в среде иллюзорной социо-конъюктурной активности.

Так парадокс в философско-богословском творчестве Мастера Экхарта, как категория выражения трансцендентно-духовного, представляет иерациональную плоскость поиска истины. Наряду с философским и религиозным парадоксом наиболее адекватное применение в метафизике немецкого богослова находит его мистическая разновидность, направленная на целостное миропонимание. Парадокс через антиномичную бинарность способствует обострению дискуссии с рациональным, побуждая развитие сознания за рамками логико-рациональной обусловленности в ассоциативной рефлексии интровертно-трансцендентной природы. Парадокс, отталкиваясь от форм логического теоретизирования, обращается к иррационально-трансцендентному, вследствие чего представляет собой наиболее приемлемую форму изложения основ спекулятивной мистики.

В силу вышеназванных возможностей, парадокс в философском наследии Иоганна Экхарта и его школы выполняет следующие функции:

- Парадокс выступает как онто-категория диалектического развития трансцендентного и имманентного, выражая сущность теогонического процесса в виде внутренней диалогичности;
- Через снятие логико-формальных противоречий парадокс позволяет выразить мета-онтологичность мировой праосновы как внесистемного формирования реальности в виде чистой трансцендентной Духовности, преодолевающей детерминирующую функцию;
- Парадокс является определяющим конструктом апофатического метода, способствующего через отрижение бинарности существенно-креативному преобразованию понимания трансцендентного;
- Выражая процессуально-динамическое состояние трансцендентной праосновы через отрижение, свойственной умозрительной метафизике устойчиво-статичной субстанциональности, парадокс утверждает качество подвижности бытия тринитарной вневременной процессуальности;
- Парадоксальная антиномичность пассивного и активного позволяет сформировать антропо-креативный подход к пониманию подлинно-деятельной активности интровертно-концентрированной направленности развития индивида, формируя качественно новые ценности социального бытия.

Таким образом, парадокс в философском наследии Мастера Экхарта является не только стилистической формой выражения трансцендентального мышления, но и философско-мистической категорией, позволяющей через смысловое напряжение антиномичных бинарностей реконструировать основные представления онто-антропологического пространства философии антично-схоластического образца, что позволяет сформировать продуктивные

концепты трансперсональной метафизики, экспликации которых посвящён следующий раздел.

## **Обоснование эквивокации трансцендентного через модус познания в метафизической метаонтологичности Мастера Экхарта**

Представитель доминиканского ордена немецкий богослов и проповедник Иоганн Экхарт, опираясь на теологические догматы христианства, систематизированные схоластикой, расширяет как сферу религиозной, так и философской системности за счёт содержательно-обновлённой интерпретации трансцендентальной компоненты Божественного миропонимания. Мастер Экхарт, воврав весь опыт средневековой онтологии, способствует эвристичному расширению как практического, так и теоретического модусов философского богословия, открывая пути развития мировоззренческого обновления Нового Времени. Если Оригена, по мнению А.А. Фёдорова, «предложил первое философское осмысление христианства, оказавшее колоссальное влияние на последующих христианских мыслителей,...то Экхарт видится как зачинатель нового философско-богословского течения... – немецкой спекулятивной мистики», с которого берёт начало немецкий идеализм [123, 61]. Онто-метафизику Экхарта можно рассматривать как эквивокационный\* центр иррационально-рационального противоположения во всей европейской историко-философской континуальности. Немецкий богослов представляется как одним из первых философов-мистиков, который с позиции приоритета откровений выглядит псевдо-мистиком, в силу свойственной его методу, рационализации мистического опыта, а с позиции приоритета умозрительного теоретизирования – псевдо-теологом, в силу наличия мистической свободы в постижении Богочеловеческого. Этот эквивокационный синтез спекулятивно-мистического редуцирует единство философско-теологического и религиозно-мистического в онтопредставлении Экхарта, определяемом трансцендентной природой Бога, как беспосыльного начала философского построения.

Именно через трансцендентализм, свойственный его метафизике, немецкий богослов может рассматриваться как персональный центр в европейской истории философии, генерирующий в себе как её предыдущие достижения, так и потенциальность дальнейшего развития.

\* Введение концепта эквивокации в значении двусмыслиности или двувекторности понимания принадлежит российской исследовательнице средневековой философии С.С. Неретиной [3, 134], которая опирается на термины Бозия «кунивокация» (однозначность) и «эквивокация» (двузначность) из «Коментариев к «Категориям» Аристотеля».

Поливекторная латентность учения Экхарта концентрируется, прежде всего, в дуалистической интерпретации трансцендентного как выходящего за всякие формы сознания (включая не только внериональные, но и инэмоциональные и внесмыловые, внемифологические) и вместе с тем являющегося источником онтологической системности, свойственной зрелым рационалистическим учениям. Благодаря трансцендентному как безосновному первоначалу, в онтологии Экхарта формируются концептуальные зачатки обновлённого понимания метафизики как нового проблемного поля философии, в виде рационализации индивидуального опыта духовного импиризма. Речь идёт о метафизике, изживающей традицию умозрительного обоснования сверхэмпирических онтопостроений и обращённой к трансперсональным поискам интровертной универсальности. Так в учении Экхарта представляется возможным экспликация эквивокационной природы метафизики через прикосновение или умозрительное допущение трансцендентного. Спекулятивная мистика Экхарта, базирующаяся на сколастической традиции, через трансцендентность Божественного поднимается над дифференциацией рациональной метафизики и сверхрационального откровения. Эта тенденция к дуалистической консолидации рационально-иррационального, мистико-метафизического прослеживается уже в ранних теологических работах немецкого богослова, в так называемых «Латинских трактатах», где достаточно традиционно для сколастики представлено онтологически системное догматическое миропредставление.

В отличие от проповедей немецкого периода, которые зафиксированы и вооднократно переписаны прихожанами и сторонниками Экхарта, что несёт фактор субъективного искажения и зачастую подвергает сомнению идентичность текстов, произведения на латинском языке записаны непосредственно богословом и ограничены всего несколькими списками. Учитывая то, что латинские трактаты, в которых Экхарт предстаёт сколастически точным мыслителем, отличает большая, чем в немецких проповедях, системность, обращение к этим текстам позволяет выявить философско-теологическую основу взглядов немецкого проповедника.

В своей теологической концепции, Экхарт опирается на учение авторитетных сколастов, таких как Тома Аквинский, Альберт Великий и Дитрих Фрайбургский, а также Библейские тексты. В предисловии к своим латинским трактатам он ясно излагает основы своих философских представлений. Комментируя Библию, Мастер приводит аргументы исключительно доводами разума в традициях томистской школы, однозначно подчёркивая внемистический подход к трактовке Божественной природы [18, 1]. Было бы неверным оценивать учение Экхарта с позиций принадлежности его к одному направлению средневековой философии, будь то сколастика или мистика. Противоречивы и мнения немецких исследователей его наследия. Так Каррер в противоположность Денифле, считающего Экхарта мистиком, относит немецкого богослова к классическим сколастам. «То, в чем Денифле отказывает... Мейстеру Экхарту - пишет он, - на самом деле ни один сколаст—

даже «князь схоластов» — не выразил в столь ясной, классической форме «классической» в смысле ортодоксальной схоластики» [229, 278]. В свою очередь Мария Биндшедлер, утверждая приоритет рационального мышления и латинских трактатах Экхарта, всё же причисляет богослова к мистическому направлению [204, 12]. Многие немецкие исследователи, такие как Курт Ру [254, 72], Курт Флаш [216, 299], Карл Альберт [195, 14] считают, что основы метафизики Экхарта сконцентрированы в латинских трактатах Мастера. Ограничить Экхарта только мистической акцентуацией, — следовательно, отделить его от всей христианско-богословской и европейско-философской традиции, из которой он вышел, о чём явно свидетельствуют его «Парижские вопросы», которые отличает высокая схоластическая университетская культура того времени. Так различие немецких и латинских работ Экхарта объясняется не преобладанием в большей или меньшей степени мистической компоненты и его философии того или иного периода, а концептуальной обусловленностью миропонимания в зависимости от деятельности, аудитории и целей изложения своих взглядов. В контексте такого подхода к творчеству Мастера его латинские работы, в которых сконцентрированы основы метафизики богослова, приобретают ключевое значение для экспликации онто-гносеологических концептов его учения.

Самоценностъ и значение этого уникального явления в истории европейской философии заключается в его симбиозном проявлении нового для средневековья уровня философствования, в виде эквивокационного узла иррационально-rationального рефлексирования. В то время как мистицизм явился спасительной возможностью прорыва схоластической ограниченности рациональной системы, учение Мастера Экхарта, вобрав в себя квинтэссенцию отрабатывающей тысячелетием свой инструмент метафизики через концептуальное обновление томизма, открывает возможности качественного изменения метафизического мышления, допускающего интровертно-экстатическую основу миропонимания. К тому же схоластической метафизике средневековья мистический элемент, нашедший в учении Экхарта яркое выражение, является отнюдь не чуждым. По мнению известных итальянских историков философии Джованни Реале и Джакомо Антисери: «едва ли не каждому крупному схоласту присуща некоторая мистическая жилка, ведь как бы далеко не заходил разум в своих поисках, возвращение к Богу и единение с ним всегда свершается по ту сторону всего мирского. Работа, проведенная Оккамом и Дункском Скотом, не оставила разуму даже надежды быть хотя бы «пreamble фидеи». Вопрос веры встал как никогда остро, а мистицизм обозначился как единственный путь возможного практического соотношения между Создателем и тварным. Если вера не имеет никакого отношения к разуму, не доказуема, не основана на разумном фундаменте, так не она ли арбитр и высший судия всему? Восстановить контакт человека с Богом — такая едва ли посильная задача стала перед схоластикой, когда звезда ее уже закатилась» [145, 237].

Так для полноценного анализа метафизики Иоганна Экхарта первостепенной необходимостью представляется обращение к ранним латинским работам Мастера. Тем более, что хорошо образованный немецкий филолог мистически преодолевает томизм не только в немецких проповедях и трактатах, но и в латинских схоластических сочинениях.

Латинские произведения Экхарта относятся к двум периодам Парижских магистериумов (преподавание на теологическом факультете Сорбонны в периоды 1300-1303 г.г. и 1312-1314 г.г.) и являются важнейшими текстами в виде теологического фундамента трансцендентализма его философии, получившего развитие в немецких проповедях Мастера. Исследование метафизики Экхарта на основе латинских текстов, в которых немецкий богослов предстаёт ортодоксальным схоластом, во многом опирающимся на учение Томы Аквинского, порождает вопрос: на сколько возможна концептуальная арка между латинскими и немецкими трактатами Мастера? Именно этот вопрос представляется ключевым в исследовании концептуального содержания трансцендентного и его роли в формировании трансперсонального характера мета-онтологии Иоганна Экхарта.

Латинские тексты Экхарта представляют собой с одной стороны строгую системность и традиционное для схоластики проблемное поле богословских вопросов с умозрительной методологией обоснования, с другой – ряд логических парадоксов и противоречий, порождающих тупики рационального мышления. Известный немецкий исследователь творчества Экхарта Йозеф Кох, в своём обращении к латинским трактатам Мастера, пишет: «Несмотря на моё длительное обращение к исследованию наследия Экхарта, я не могу утверждать, что понимаю до конца, всё что он пишет» [231, 277].

Так ключевым вопросом латинского периода Иоганна Экхарта становится проблема соотношения познания и бытия, рассмотрению которого посвящены Парижские вопросы немецкого богослова 1302-1303 г.г., где Мастер задаётся вопросом об идентичности в Боге бытия и мышления [16]. Для разъяснения сути этого вопроса в латинских трактатах Экхарта представляется методологически необходимым исследование сущности понятия Бытия в интерпретации Мастера, которое наиболее полно представлено в его знаменитом труде второго парижского периода «Opus partitum» [4]. Из сохранившихся и дошедших до нас частей теологического труда Экхарта, состоящего из трёх разделов, особый интерес для исследования сущности понятия Бытие представляет «Общий пролог к трёхчастному труду», в котором лаконично формулируется 14 основных тезисов включающих в себя около 1000 теологических вопросов и «Толкование на книгу Бытия». При этом следует отметить избирательность толкований библейских книг и текстов Мастером Экхартом, обеспечивающую рациональную фиксацию основных

\* (Opus propositionum – “Произведение общих тезисов”, Opus quaesitionum – “Произведение вопросов” – фундаментальная для средневековой схоластики “Сумма теологии”, Opus expositionum – “Произведение толкований” – экзегетика Нового и Старого Завета)

вопросов своего учения. По мнению Герберта Фишера, одного из издателей латинских работ Экхарта, избирательный подход к трактовке Библии рассчитан на «мудрость и проницательность читателя, который склонен размышлять вместе с автором» [215, 44].

Подтверждением такой проницательной избирательности является проблема бытия в учении Мастера, которая получает разрешение через вопрос идентичности Бога и бытия.

Обращаясь к этой проблеме, хотелось бы сразу опровергнуть, предложенную Г.Леем трактовку бытия у Экхарта как материальной реальности, в силу чего осуществляется представленное автором приобщение немецкого мистика через материалистическую концептуальность к идеологически-плебейскому контексту [101, 438-439]. Г. Лей утверждает, что в «Парижских вопросах» Экхарт, исходя из пантеистического отождествления материи и бытия, «учит примату материи, независимости её от каких бы то ни было сверхестественных влияний» [101, 428].

Ключевой тезис о Бытии, представленный в ранних латинских работах Экхарта, «Бытие есть Бог» [16, 57] опровергает это материалистическое заявление Лея. Данный тезис поднимает вопрос соотношения бытия и сущности, единство которого, подобно Сигеру Брабантскому, отстаивает Экхарт, но не на основе материалистического понимания сущности бытия, как трактует Г.Лей, а на доказательстве двойственности этого соотношения в виде сопоставлении тезисов «Бог есть бытие» и «Бытие есть Бог», доказательстве, которое Экхарт разрешает антропологически. Так представление о самостоятельности бытия каждой формы, как это пытаются представить Лей, есть радикальный отказ человека от духовной сути и превращение его в жертву самости и эгоизма. Разрешением этой проблемы есть понятие «искры души», получившее развитие в немецких проповедях Экхарта как единственно неповторимая причина осуществления бытия человека, в виде бытийственной предпосылки преодоления отчуждения от Бога.

Опровержением материалистической трактовки бытия у Экхарта может прежде всего являться идентификация бытия с универсалиями, то есть атрибутами идеального мира, тезисно представленного в прологе к «Opus tripartitum» [4]. В качестве универсалий идеального бытия выступают такие общие понятия как субстанциональность, единство и целостность, истинность, благость и другие, которым противопоставляются множественность, ложность, частичность, разделённость, акцидентность материальной реальности. Ключевым можно считать тринадцатый тезис, утверждающий высшим бытием Самого Бога «не имеющего противоположности кроме Не-бытия» [4, 54]. В декларации данного тезиса присутствует утверждение полного свершения бытия в Боге, как носителя сущностного и субстанционального совершенства. При этом парадоксальной особенностью учения Экхарта является его утверждение двойственности бытия в виде отсутствия тождества Творца и твари, что приводит к тождеству Бога и чистого безбытийного Ничто.

Бытие признаётся Экхартом «причиной причин всех вещей», «в которой содержится всё что может свершиться» [4, 56]. Немецкий богослов, утверждает

метафизический способ созерцания бытия, которое свершается в вечности, а не во времени и носит действительно детерминирующий характер самодостаточного единства, то есть того, что не нуждается в причине. «Ведь в едином нет расстояния и нет ничего низшего в сравнении с другим, нет вообще никакого различия образа, порядка и действия» [4, 57].

В разрешении вопроса об идентичности Бога и Бытия, Экхарт, прежде всего, приводит обоснование того, что Бог есть, через утверждение сущностной природы Бога, без «которой ничего не могло быть» [4, 58]. Отталкиваясь от утверждения «Бог есть» и обращаясь к толкованию Священного Писания (Книги Бытия), приводит три аргумента бытийственности Бога, подвергая спекулятивной экзегетике Библейский постулат «*В начале сотворил Бог небо и землю*».

#### Аргумент акта творения.

«Первое, Бог, и только Он, *сотворил небо и землю*, то есть высшее и мизшее, и следовательно, все» - пишет Экхарт [4, 59]. Этот аргумент бытия Бога из акта творения Экхарт развивает в первом Парижском вопросе: «Как только мы приходим к бытию, приходим к сотворенному. Потому бытие, во-первых, имеет значение способного быть сотворенным, и потому некоторые говорят, что в сотворенном только бытие относится к Богу в смысле действующей причины, так же как сущность относится к Нему в смысле целевой причины. Но мудрость, которая относится к разуму не имеет значения способного быть сотворенным» [16, 77].

#### Аргумент завершённого совершенства и самодостаточности.

«Второе, *сотворил в начале*, то есть в Самом Себе» [13, 59]. Совершенство Бога в Самом Себе подтверждается Мастером как самодостаточность сотворённого бытия по подобию Божьему: «Известно, что если бытие было бы совершенным, то по его причине уже имелось бы все: и жить, и мыслить и действовать во всех отношениях, не следовало бы прибавлять чего-либо идличного для того, чтобы происходила любая возможная деятельность. .... А поскольку бытие в Боге наилучшее и совершеннейшее, и первое действие и совершенство всего, что совершает действие, поскольку оно есть то, устранив которое, все оказывается ничто, ведь самим своим бытием Бог творит все вещи и внутри в Божественности и снаружи в тварности, но по своему образцу» [16, 78].

#### Аргумент вневременного становления в вечности.

«Третье, именно *сотворил*, - в прошедшем, — однако же Он всегда пребывает в начале творения и начинает творить» [4, 59]. Вневременной акт творения поясняется в Парижских вопросах через чистую (сущностную) непрекращающую бытийственность Бога: «...начало никогда не есть начатое, как точка никогда не есть линия. И потому Бог как начало бытия или сущего не является сущим или бытием сотворенного; ничто из того, что есть в сотворенном, не присутствует в Боге, если не как в своей причине, и не

присутствует в нем формально. Когда бытие обращается к сотворенному, то не находится в Боге, если не как в причине, и значит, в Боге нет бытия, но есть чистота сущего. Так, когда ночью спрашивают кого-то, кто хочет оставаться неизвестным и не назвать свое имя: «Кто ты?», он отвечает: «Я есть, кто есть», так и Бог, желающий показать, что чистота сущего находится в Нем сказал: «Я есть сущий» [Исх.5.15.]. Он не сказал просто: «Я есть», но добавил: «Сущий». Поэтому бытие не относится к Богу, если такую чистоту ты не назовешь бытие» [16, 78-79].

Приведенные выше аргументы, утверждают как пребывание Бога в бытии, так и бытия в Боге в силу взаимодетерминирующего условия свершения. Аргументация тождественности Бытия и Бога является ключевым модусом эвристического прорыва в спекулятивной теологии. Вечная бытийственность Бога в становлении акта творения как актуализирующего сущность, вскрывает потенциально-латентную природу Божественного осуществления. Согласно Экхарту «создование есть сообщение бытия» [4, 59], то есть обладающее бытием существует так же как существует Бог. Создование «Богом бытия из Себя Самого» обозначает актуализацию существенно-потенциального из небытия в бытию. Это не обозначает опровержение первопричинности Бога, а свидетельствует о потенциально-актуализованной двойственности его сущности. «Бог создал всё не так, чтобы всё оставалось вне Его или подле Него и помимо Него, наподобие прочих творцов, но возвзвал всё из ничто, то есть из небытия, к бытию, которое надлежало найти, стяжать и обрести в Нём» [4, 60]. Эта потенциальность Бога, эксплицирующая тождество Бога и бытия является Небытием, Чистым Ничто. Так в «Парижских вопросах» Мастер пишет: «Вне бытия и прежде бытия есть только ничто. Следовательно, если бытие являлось бы отличным от Бога и иным Богу, то Бог был бы ничто, или, как сначала, Он был бы от иного и предшествующего Ему, и то было бы Богом для самого Бога и Богом для всех вещей» [16, 82]. Так сверхмирное начало, являясь выше, какого бы то ни было начала (бытия) в системно-иерархическом представлении, является обоснованием мира, но само ничем не обосновано. Н.О. Лосский пишет: «Обоснование мира таким началом может быть понято только как абсолютное творение мира из ничего в том смысле, что Творец мира ... творит мир сполна и по форме и по содержанию его как нечто новое, иное, чем ОН сам» [108, 260]. Так сверхбытийственность метаонтологического Ничто определяет его инаковость по отношению к какому-то ни было Бытию, даже если это Бытие Бога. Ничто, выражющее сверхбытийственную Божественность, как трансфинитивное понятие, получит развитие в немецких трактатах Экхарта. «Все создания не являются Чистым Ничто, – говорит Экхарт, – Я не говорю, что они являются чем-то низкосортным, они просто не являются Чистым Ничто. Всё созданное не имеет Чистого Бытия, так как зависимо от Бога» [2, 171]. Из понятия Не-бытия как потенциально латентной сущности Бога возникает проблема двойственности бытия, которое как Первое (сущностное) неизменное бытие актуализирует полноту потенций через слово Бога, неся знание о Нём в виде схватывания причины вещи. Другое бытие – это

внешнее проявление бытия, вещи в изменениях, свойственных их формам. Так первое является неизменной и сущностной причиной, второе - формой, наиболее изменчивым или переменным бытием. К.Альберт, немецкий исследователь теологического наследия Экхарта, считает, что представление о двойственности бытия (*duplex esse*) формирует основную цель учения немецкого богослова XIV столетия в виде определения условий возможного опыта «чистого бытия» [195, 322- 339].

Для определения истинного неизменного бытия необходим адекватный инструмент. Этот инструмент, по мнению Экхарта, – мышление. Мышление усматривается Экхартом в самой природе Божественного бытия. «Бог познает, потому что Он существует, - пишет Мастер в латинских трактатах, - но скорее, Он существует, потому что Он познает. Это следует понимать в том смысле, что Бог является Умом (*intellectus*) и познанием (*intelligere*), познание же является основанием (*funda mentum*) Его бытия» [13, 78]. Таким заявлением Мастер утверждает приоритетность познания над бытием, что и преодолевает его двойственность в дизьюктивном снятии бытийственности. Божественный ум, по мнению Экхарта, превышает всякое бытие. При чём этот вопрос Экхарт решает через парадокс тождественности Ума и бытия в Боге и одновременно различия в Нём, так как интеллект по своей природе не принадлежит бытию. То есть, интеллект, являясь бытием Бога (как условие Божественной природы), может быть определён через само бытие, но только путём его абстрагирования, абсолютного выхода за пределы бытия, что исключает тождество бытия и познания в Боге. Мышление, как принцип Божественной природы, стремится к истинной реальности через отрицание бытия как модуса проникновения в сущность этой реальности.

Методологической основой этого концепта Экхарта является схоластическое представление об интеллекте и реальности в контексте средневекового мышления. Так интеллект, как онтологический модус абстрагированного познания, применяется Экхартом в понимании универсальной субстанциональной сущности целостной и единой Божественности, во многом опираясь на схоластическую традицию толкования этого понятия. В частности образцом экхартовой трактовки можно считать концепцию Альберта Великого, почитаемого Мастером как своего теологического учителя. Так в трактате «Об интеллекте и интеллигии» Альберт Великий утверждает интеллектуальную природу Божественной сущности как её субстанциональную основу [22]. При этом универсальное как высшая степень абстрагирования не только от материального, но и всего индивидуального или частного - будь это душевное, чувственное или даже рациональное, - является определяющим целостно-абсолютную природу интеллекта. Великий схоласт разделяет интеллект на 3 вида: возможный или материальный, действующий или актуализирующий, делающий его (интеллект) состоявшимся, и формальный, в котором познаваемое и действующее обретает форму «познаваемого света». Формальный интеллект ведёт к интеллигенциям, которые согласно Фоме Аквинскому есть «формы которые в большей степени близки к первому началу». Это «формы, существующие как таковые без

материи, ведь форма как таковая, согласно своему роду в целом, не нуждается.. в материи» [173, 242-243]. У Альберта под интеллигенцией подразумевается мышление, понимание, знание, дух, обладающий разумом, «ближайшая причина, изливающая души»; соответственно «познание души есть результат свечения интеллигенции» [173, 57]. Интеллект же, по, мнению Альберта, отображает «оголённое и ободранное от всего индивидуального, утверждая универсальную сущность, вне всякого сотворённого» [22, 77]. Отталкиваясь от понятия универсального, которое по мнению Альберта, есть в интеллекте, Экхарт утверждает приоритет познания над бытием в Боге (в Божественной природе) в виде унивокационно-причинном подчинении.

Экхарт, почти отказавшись в своём учении от церковных тайнств и культовых догм, обращается к философским понятиям Истины, Бытия, через которые приходит к Божественности путём отрицания каких-либо образов. Отрижение даже бытия Бога как преодоленного чистой интеллигенцией или мышлением в виде созерцательного разума (высшая форма формального разума, согласно Альберта Великого) и приводит к открытой реальности Божественности. В связи с этим Й. Хейзенга пишет: «В конце концов, не остается ничего, кроме чистого отрицания; Божество, которое не может быть постигнуто ни в чём существующем, потому что оно стоит надо всем, мистики именуют Ничто» [179, 243]. Ничто Божественности лишено всякой образности, какой-либо фиксации сознания, что выражает абсолютное единство «как вечное погружение из Бытия в Ничто» [47, 98].

Бог представляется у Экхарта не трансцендентным, а максимально имманентным Божественности. «Все, что в Божестве, — едино, и о том говорить нельзя. ... И когда я возвращаюсь в глубину и основание Божества, в течение и источник его, никто не спрашивает меня, откуда я и где я был. Никто не ощутил моего отсутствия. И это значит: Бог преходит» [2, 46]. Так Экхарт утверждает приоритет мышления, превосходящего бытие в различии между Богом и Божественностью уже в немецких проповедях. «Бог и Божество не схожи как небо и земля» - утверждает Мастер [2, 45]. Различие это заключается в высшей трансцендентности Небытия Божественности и Бытия Бога как соотношения «existentia» и «essentia». При этом Мастер использует эти понятия не в латинском варианте как сущность и существование, а в традиционном для европейской философии того времени - *existentia* – действительность, а *essentia* – возможность, на трактовку которых указывает М. Хайдеггер в работе «Письмо о гуманизме» [177, 201-202]. Именно такой подход к пониманию этих терминов является ключевым для объяснения метаонтологической трансцендентности Божественности, которая разливается единством высшего Субъекта, «вечно пребывающего везде, над миром и в мире» [10, 23].

Так Реальностью в трансперсональной метафизике Экхарта является Божественность, различающаяся с бытием Бога в виде сверхбытийного Ничто, лишённого иерархической структурности в силу метаонтологического всепребывания. Согласно пониманию *essentia* в значении возможность, которая как чистое мышление превосходит бытие Бога, являющееся действительностью - *existentia*, Божественность представляется как целостный созерцательный

интеллект (*intellectus*), а бытие Бога - активный интеллект, воплощающий в действительности своего бытия потенциальные возможности Реальности. «Бог действует так или иначе, Божество же не действует. Нет для него действия, и никогда не обратилось оно к нему, – вещает Экхарт, - Бог и Божество различаются как дело и недеяние» [2, 46].

Так Божественность не сообщает бытие, являясь сверхбытием, латентно-потенциальной действительностью, полнотой Бога. Божественное Небытие преодолевает свойственное онтологии античного образца родовые признаки Бытия. Божественная действительность есть пассивная трансцендентная полнота сверхличного Субъекта, превосходящего онтологический детерминизм, всепребывающей самодостаточности пассивной трансцендентности, возможности которой наиболее совершенно представлены в активном Бытии Бога. При этом Экхарт не противопоставляет Божественность и Бога, а указывает на их взаимодополняемость по принципу «Целое нуждается в части». Так, пассивное нуждается в активном. Отойдя от традиционной статичной субстанциональности онтологической первопричины Мастер приходит к субстанции динамической, обеспечивающей трансцендентно-имманентным взаимодействием *existentia* и *essentia*. Эквивокационная причинность сущности пассивно-активной (взаимодействие Ничто-Нечто) природы метаонтологического индетерминизма определяет основной принцип открытой реальности, «неизменной, но изменяющей всё», что и является сущностным истоком двойственности бытия в учении Мастера.

Эту двойственность бытия Экхарт преодолевает через сверхбытийственную потенцию Бога, в виде латентного Не-бытия. Мастер отталкивается от библейского высказывания о Боге «Покоясь в себе он всё обновляет», утверждая его самодостаточное свершение «в Себе Самом» [4, 61]. Бытие, исчерпывая себя в совершенном Боге как вечно свершающейся вневременной первопричине, имплицитно содержит в себе мета-онтологическую сущностно-субстанциональную универсальность сверхродовой беззачаствленности. Отталкиваясь от имплицитного присутствия сверхметафизического Не-бытия или Чистого Ничто, представленного в латинских трактатах как сверхбытийственность Бога, Экхарт в немецких проповедях утверждает Божественность как беззачаствленную первооснову Бога, за счёт чего и происходит, по мнению И.В. Бычко, онтологическое разделение Абсолюта «на основе его отношения к себе самому (Божественность) и миру (Бог)» [43, 124]. Представление о потенциальном Не-бытии, выводимом Экхартом из полноты Божественного бытия, является разрешающим в вопросе идентичности мышления и бытия в Боге, в котором возникает логическое затруднение, связанное со сверхметафизическими способом познания, являющимся ключом к трансперсональной метафизике Мастера Экхарта. Так разрешение ключевого вопроса в латинских трактатах об идентичности бытия и мышления в Боге через мета-онтологический модус трансцендентного (Не-бытие) позволяет эксплицировать истоки мистической направленности учения немецкого богослова.

В Парижских вопросах 1302-1303 годов Экхарт, отталкиваясь от проблемы идентичности бытия и мышления как следствия интеллектуальности существа Бога, считает, что «мудрость, принадлежащая интеллекту, по своей сути недостижима» [16, 67]. Опираясь на аристотелевское учение об интеллекте и его трактовку аверроистами, Экхарт обращается к шести аргументам доказательства тождества в Боге бытия и мышления в учении Фомы Аквинского, подвергая их критическому анализу. «Первый способ таков мышление — имманентный акт, а все, что находится в первом есть первое, излагает Экхарт положения Фомы об идентичности бытия и мышления в Боге, Поэтому Бог и Его мышление, так же как и Его бытие — одно и то же. Второе, поскольку в Боге нет акциденции, в нем бытие и сущность совпадают Следовательно, мышление Бога является самим Богом и Его сущностью Третье: ничего нет благороднее первого. Но мышление благороднее чувственного акта. А значит, мышление есть само бытие Бога. Четвертое: в Боге нет никакой пассивной потенции. Но она бы была, если бы знание и бытие в Боге не совпадали. Пятое: каждая вещь существует по причине Его деятельности. Поэтому, если мышление было бы отличным от бытия Бога, то следовало бы придавать границу самому Богу, отличную от Него и от того, что есть. Это невозможно потому, что граница была бы причиной, однако же, нельзя придавать причину первому. Так же и потому еще, что первое бесконечно, а бесконечное не имеет границ. Шестое: потому, что мышление так относится к виду, как бытие относится к сущности. Но божественная сущность, равнозначна Его виду. И если допущено, что в Боге бытие и сущность совпадают, то и все эти вещи, существующие в Нем, полностью совпадают» [16, 37]. Пытаясь доказать идентичность бытия и мышления в Боге в виде отождествления познания и акта творения, Экхарт утверждает познание основой бытия. «По моему мнению, - утверждает немецкий богослов, - Бог знает не потому, что Он есть, а Он есть потому, что знает, так как Бог — это разум и познание и Его познание — основа самого бытия» [16, 38]. Аспект познания как творческого акта бытийности Бога, позволяет рассмотреть бытие и мышление в ракурсе причинной связи. Причинную связь Бога и творения, познания и бытия Экхарт объясняет, комментируя связи между:

- принципом и его производным. «Принцип не может являться производным от принципа.... И поскольку Бог является принципом существования или существующего, то Бог не является существующим» [16, 45];

- причиной и следствием. «Всё что является творением, существует в Боге, только как в Его причине, а не его сущности. Так как бытие принадлежит творению и существует в Боге как в причине. ... Если всё следственное является по своей сущности существующим, то Бог по своей сущности не может быть ничем существующим» [16, 45];

- субстанцией и акциденцией. «Поскольку акциденция пребывает в зависимости от субстанции, которая по своей сущности является

существующим и соответствует бытию, то акциденции являются не существующими и не придающими существования субстанции» [16, 47].

Доказательство причинного подчинения бытия мышлению приводит Мастера к утверждению отсутствия тождественности между ними, в виду приоритетного значения познания в формировании бытия.

Исходя из сверхбытийственной трактовки праосновы Бога, в котором мышление и бытие существуют в виде причинно-следственного подчинения, Экхарт доказывает преобладание мышления над бытием апофатически. «Бог не является ни бытием, ни сущим» [4, 77].

Утверждение таким образом сверхбытийного Ничто (Не-бытие) способствует различию в Творце двух принципов: сущности Бога, то есть «Бога в Себе Самом» и непосредственного проявления этой сущности в виде различия Божественности и Бога, Божественной сущности и Божественной природы. Так мистически обозначенная в немецких проповедях Божественность, формируется на основе предельных модусов лого-иекулятивного мышления ещё в латинских трактатах Экхарта, в которых бытие Бога через предельность мышления в Боге порождает свою латентно-потенциальную противоположность - Не-бытие.

Не-бытие или Ничто, представленное Экхартом в немецких трактатах как Божественность через сущностную трансцендентность, приближается в учении Мастера к софийному характеру Божественно-потенциальной детерминанты. Софийность как реальность Божественности, как Божественная сущность дотворения природы Бога, её тринитарного проявления несёт в себе метаонтологическую целостность, преодолевающую как родовое, так и видовое в метаконструировании мира.

В связи с таким пониманием интеллекта как целостно-универсальной природы Божественного трактуется и понятие реальности.

Реальность в учении Мастера не трактуется натуралистически, интиалистически или даже спиритуалистически. В своей метафизике Экхарт не идёт по пути гипостазирования того или иного понятия (будь это разум, воля или даже дух). Реальность Экхарта перешагивает всякого рода натурализм, выходя за границы какого-либо рода бытия (даже бытия Бога) как объекта. Реальность Экхарта утверждает «чистую внебытийственность» как универсальную природу трансцендентного Субъекта – единственно возможной чистой духовности как латентной потенциальности бытия Бога. «Реальность духа, - напишет значительно позже Н.Бердяев, - не объективная, не вещная, а реальность иная, и несоизмеримо большая реальность, более первичная реальность» [32, 232]. Этой первичной реальностью у Экхарта является Ничто, недифференцированная Божественность, универсальная интеллектуальность, выходящая за границы бытийственности Бога. Реальность как неизменная универсальность в силу своего совершенства, но изменяющая всё, будучи праосновой Бога, его потенциальной природой, удерживающей только в логической целостности сущность трансцендентного. В своих умозрительных построениях об интеллектуальной природе Божественной реальности Экхартлизок к описанию Единой реальности вне образов и имён Августином. «Мой

разум, —говорит св. Августин в описании своего первого чисто созерцательного проблеска Единой Реальности, — отрещался в мышлении своём от привычных образов и призраков и стремился найти истинный свет, чтобы с помощью его познать самое бытие неизменяющееся, иначе, если бы он не в состоянии был сколько-нибудь познать его, то никоим образом не мог бы с полною уверенностью предпочитать его всему изменяющемуся. Так я разумной силою своей души достигал и достиг этого бытия верховного в минуты трепетно воззрения. И тогда-то я уразумел, как Твое невидимое Существо становится видимым в творении Твоем. Но слабый взор мой все еще не мог выдерживать величия Твоего света, так что я, ниспадая с этой высоты в обычное состояние, ничего не выносил с собою кроме приятного воспоминания, при котором как бы желал насладиться хотя бы запахом той пищи, которую не мог вкушать» [19, 134]. Эта реальность достигается трансцендированием какой бы то ни было бытийственности. При этом Экхард понимает трансцендирование не как эмоционально-эмпирический акт переживания, а как схватывание целостности интеллигенций, то есть «духа, наделённого разумом», как акта «дотрагивания» мышлением до абсолютного или вхождение в него. Таким образом, мышление как модус трансцендирования перебладает над бытием. В связи с этим Мастер говорит об отличии знания человека от совершенного знания Бога, так как «ограниченное знание человека отличается от совершенного знания Бога потому, что в обоих случаях бытие познания обусловлено предметом познания; однако Бог познает сам себя, и поэтому его знание совершенно, а человек — тварные вещи, и в результате между его знанием и знанием Творца вырастает непреодолимая стена бытия» [13, 67]. Латентная универсальность, вне временной сущности через феноменологическую сущность Ничто или Божественности указывает на всеобъемлющую сверхрациональную трансцендентность мета-онтологической первоосновы мира.

Так Иоганн Экхарт, опираясь на теологическую доктрину и схоластическую методологию, приходит к пониманию Трансцендентной субъективности духовного мира, в котором преодоление понятия родовой детерминанты, традиционной для классической метафизики, утверждает конечность объективной реальности, продуктивной альтернативой которой выступает универсально-целостная трансцендентность в виде признания потенциальной тотальности Божественного Ничто (Божественности). Схоластически доказывая преимущество мышления над бытием в Боге, Экхард приходит к пределу возможностей рационально-системной теологии, открывающей пространство трансцендентальным откровениям софийной целостности в виде «дотрагивания» рациональной мыслью до сверхрациональной сущности» [102, 927]. На стыке схоластико-мистического богословия Экхарт через сверхлогическое трансцендентное Ничто как универсальную софийность дотринтарного осуществления Божественной природы дальновидно предчувствует эвристические возможности метафизики, граничащей со сверх-логическим. По мнению А.Ф. Ахутина: «Метафизика схватывается в тех случаях, где она собственным ходом выводит к вне-

логическим в тех предельных ситуациях, где она как бы граничит со сверх-логическим» [27, 233].

Эта предельность ситуации у немецкого богослова определяется относительно мышления, ощущившего тупик рационально-логического в постижении трансцендентности Ничто. «Предельность» теолого-схоластического познания Иоганн Экхарт стремиться показать через различие между Не-бытием (Божественность) и Бытием (Богом). Это различие заключается в концептуальном прочтении взаимодействия причины и следствия. Так истинная первопричина, согласно софийно-универсальной природе, является латентно-пассивной в виде целостно-самодостаточности Ничто, Не-бытия или Божественности. Тогда как следствием её является Бог и Творения, реализованные в миру как природа Бога. Творения Божественной природы соответственно находятся за пределами пассивности, свойственной лишь сверхбытийственной целостности Не-бытия. Следовательно, являются проявлением активности в преодолении этого различия, достигаемого через приоритет мышления над бытием, в котором Бог представлен активным интеллектом и Разумом, стремящимся преодолеть это различие между трансцендентным (Сущностное Не-Бытие) и имманентным (Божественная природа Бытия). «Бог знает не потому, что Он есть, а Он есть потому, что знает, так как Бог — это разум и познание» [16, 41], — пишет Экхарт утверждая Бога чистым интеллектом, то есть способным познавать первопричину сущего.

Через признание активной интеллектуальности Бога и пассивной трансцендентности Божественности, как различия принципов Божественного и сотворённого Экхарт ищет путь к мистическому единству Бога и человека.

Метабытийственность Бога, выражая Его трансцендентную сущность, отображается и на принципах мышления человека. Отличие между причиной и следствием представляется Экхартом как отличие между Творцом и творением, между трансцендентным и имманентным. Именно познание является выражением проникновения в сверхбытийственную сущность трансцендентного. «Познание — пишет Экхарт уже в немецких проповедях, — имеет ключ, открывает и поднимает завесу тьмы над Богом» [2, 52]. При этом, используя третье доказательство Аквината о тождественности Бытия и Бога, немецкий богослов утверждает, что сверхбытийственность интеллигibleльного и высшая ступень познания совпадают, что представляется Мастером применительно к человеческому познанию.

Представление о самостоятельности бытия каждой формы есть радикальный отказ человека от духовной сути и превращение его в жертву самости и эгоизма. Здесь решающее значение имеет понятие Мастера Экхарта «искра души» в человеке. «Искра души» — единственная, неповторимая причина осуществления отчуждённого от Бога человека, единствено-неповторимая предпосылка для движения к таинственному. Экхарт ищёт эту предпосылку антропологически.

Мастер не сомневается по поводу высокого предназначения мышления, которое является для него наиболее авторитетным опытом выяснения чистого бытия. Но вместе с тем Экхарт далёк от абсолютного оптимизма по поводу

познания. Принимая опыт богоопознания он говорит о неописуемости границ познания Божественного, в котором мышление способно максимально достигнуть, выяснить эти границы. Мыслящий, по мнению Экхарта, отчётливо узнаёт себя, свои возможности и непреодолимость пропасти между верхом и низом, созданием и создателем. «Нижнее схватывается, фиксируется в понимании. Верхнее только подразумевается, предполагая тождественность, которая не может быть достигнута снизу: Она даётся только сверху, только из милости»[2, 86]. В немецких проповедях это понятие выражено как «милость мыслящего». «Позволь Богу действовать в тебе. Пусть тебя не беспокоит, делает это Он в соответствие с природой или сверхъестественно. И то и другое является Его милостью» [2, 112]. Так в немецких произведениях Экхарт всё больше обращается не к разуму, а сердцу в акте Богоопознания.

Вместе с тем, обращаясь в немецких проповедях к познанию через сердце, через непосредственное постижение, Мастер не отказывается от строгой дисциплины мышления. Напротив, он всё больше утверждает силу мыслительной рефлексии, которая оберегает человека от опасности захлебнуться в «таинственной» глубине благочестивых чувств. Проповедник должен противостоять такому избытку равно так же как и философской ограниченности, если хочет узнать Бога. Одновременно он должен стремиться проникать выше и глубже, до того места, где никакое человеческое представление, не сможет передать святость Бога человеку в общепринятых формах мышления. Экхарт представляет Бога без покрывающей всякой мыслительного определения, которое обнажает сущность Божественности в его неприкрытом самокачестве. При таком рассмотрении Бог может называться причиной Бытия и человеческий разум должен идти от границ самого себя, перешагивая себя и перешагивая какие-либо имена Бога. Бог же является выше всех определений (единство, тройственность, качество и т.д.), даже выше определений о бытии и сущности, так как он - причина.

Это усилие мышления в учении Мастера является самым утонченным усилием разума, поскольку это стремление пробиться к неприкрытой сути. Это «вечно стремящееся усилие», и представляет собой важную связку между латинским и немецкими трактатами Мастера. «Так как Бог не является ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, - вещает Экхарт, - он всё же чем-то является, вне всякого способа, качеств и особенностей, чем является трансцендентное Не-бытие или Божественность» [2, 167].

Так уже в ранний период богословского творчества Мастера формируются логико-рациональные обоснования мистико-трансцендентной сущности онтогносеологических концептов его метафизики, основанной на безосновной и безкачественной целостности Трансцендентного Ничто (Божественности), представляющего собой эквивокационную редукцию в виде дихотомической взаимодополняемости метаонтологического и иерархического, индетерминизма и взаимодетерминизма, трансцендентной субъективности (Ничто) и субъект (Божественность)-субъектной (Бог) бинарности; возможной пассивности и действительной активности; сверхбытийной самодостаточности и антропо-экзистенциальной трансцендентности.

Трансцендентность Не-бытия в схоластических трактатах Экхарта парижского периода является теологическим фундаментом его спекулятивной мистики периода проповедничества на немецком языке. Периода, открывшего интропологическое разрешение противостояния мистико-экстатической субъективности и логико-системной объективности в философско-теологических попытках объяснения мира. Апофатико-экзистенциальное утверждение Божественной сущности души человека в виде трансцендентной основы Божественности (Трансцендентного Субъекта), скрытой в «искре», открывает путём интровертного поиска трансцендентной пассивности, духовную основу души человека. Разрешающим модусом процессуального пребывания недосыгаемости трансцендентного и имманентного осуществления является диалектическое становление онто-бытийственного наполнения трансперсональной метафизики немецкого богослова, рассмотрению которого посвящён следующий параграф.

### **Апофатическая диалектика динамического единства в учении Мастера Экхарта**

В теологических работах латинского периода Иоганна Экхарта через эквивокационную природу трансцендентного формируется поливекторность метафизической проблематики, выразившейся с одной стороны в обосновании приоритета познания, выходящего за пределы онто-иерархических структур, с другой стороны – в формировании апофатического метода постижения трансцендентного через предельность рационально-логического в Богопознании. В эквивокационной антиномичности приоритета познания и апофатического выявления его предела наблюдается факт парадоксального мышления как метода постижения глубины истины трансперсонального уровня, характерного для Мастера Экхарта.

Апофатическая доминанта в учении Мастера указывает на близость его взглядов к греко-византийской линии христианства, что способствует формированию самобытности немецкой мистики в частности, и немецкой школы философии в целом.

Эту специфичность немецкой философской школы в виде опоры на восточную православную традицию богословия, в отличие от европейской философии, сформировавшейся на основе схоластики, отмечает И.В.Бычко: «В отличие от основной массы направлений западноевропейской философии Нового времени, которые с эпохи Возрождения формировались на базе «западной» (римо-латинской) модели средневековой философии, «генетическая» база немецкой философии оказалась несколько иной. Речь идет

о почти уникальной в истории западноевропейской философии средневековья, Возрождения и Нового времени ситуации — формирование мировоззренческого менталитета такой многочисленной западноевропейской общности, как немецкий народ на базе «восточной» (а не «западной») философской парадигм» [41, 122].

Уже в богословских работах латинского периода Экхарт, придерживаясь учения Дионисия-Ареопагита, приходит к необходимости апофатизма, оценивая его выше катафатизма. Мистическая природа апофатизма, являющегося основной чертой всей богословской традиции Восточной церкви, органично применяется Экхартом в метафизическом учении наряду с античным неоплатонизмом. Классический схоласт Иоганн Экхарт, максимально обращаясь к целостному представлению о бытии Абсолюта, подобно античным неоплатоникам, органично совмещает это представление с восточным христианским неоплатонизмом Псевдо-Дионисия, обосновывающего необходимость апофатического выхода за пределы бытия к Не-бытию. Утверждение через отрицание как приближение к полноте и целостности понимания сущности Божественного приводит Экхарта к формированию основного метода диалектического взаимодействия, полноценно востребованного Гегелем в построении диалектической системы. «Понятие «одного», - пишет Экхарт в одном из латинских трактатов, - номинально является отрицающим, но реально оно есть само утверждение. Более того, оно есть отрицание отрицания, то есть чистейшее утверждение и полнота понятия утверждения, также оно — полнота и сверх изобилие, и всё, что понимается под сверх изобилием возвращается к Единому» [13, 177].

Осознавая различие античного и христианского неоплатонизма, которое заключается в поиске выхода за пределы незнания, Экхарт подобно восточным неоплатоникам видит суть акта единения в выходе за пределы любой бытийственности, в отличие от Плотина и его последователей, Единое которых есть сведение Бытия к абсолютной простоте. Экхарт, стремясь к абсолютной простоте трансцендентного, находит путь к нему исключением высшего бытия Бога! Опираясь на эту специфическую установку богословия греко византийской линии, основанной на презумпции невыразимости Бога в позитивном смысле, Экхарт приходит к своему эвристическому онто-откровению — разделению на Божественность и Бога, которые есть «не одно и тоже». «Бог и Божественность отличаются друг от друга как небо и земля» утверждает Мастер [8, 272].

Путь последовательного снятия всех фиксируемых (не только эмпирически, но и умозрительно) атрибутов Бога, приводит Мастера к концептуальному повороту в его учении — от схоластико-рационалистического к мистико-экстатическому богоопознанию. Отец С. Булгаков, обращаясь к произведению Диониса-Ареопагита «О Божественных именах» отмечает, что к абсолютной трансцендентности «разум, представленный своими силами, может и должен идти апофатическим путём, положительные же определения Божества могут составлять только предмет откровения» [47, 131]. Так немецкий богослов через отрицание или диалектическое снятие бытийственных атрибутов Бога

утверждает возможность «восхождения Духа к полной безобразности Божественности» [179, 242], которая в учении Мастера приобретает состояние высшего Единства в виде неразличения. А.А. Федоров отмечает особое значение апофатики именно в достижении неразличения как снятия бытия Бога, в виде «тщательно продуманной идеи «ничто» как «бездны» и основания, которые Экхарт, опираясь на методы апофатики, доводит до состояния «неразличения» [166, 65].

Немецкий богослов доводит схоластическую доктрину до крайних её форм, апофатически определяя предел богопознания в виде снятия триединой Троицы, что и приводит к трансцендентной Божественности (Gottheit). В этом пределе апофатического богословия Мастер впервые в европейской теологии превосходит ортодоксально-догматические основы европейской схоластики в виде различия в Абсолюте двух принципов. Как утверждает А.А. Фёдоров, исследовавший черты европейской мистической традиции, подобный «прецедент уже имел место на Парижском соборе 1147 года, когда Бернар Клервосский спорил с Гильбертом Порретанским, обвиняя его в том, что тот различает Бога и Божественность» [166, 64]. Мастер Экхарт представил апофатическое обоснование теологического разделения, поднявшись на уровень философской мистики, в виде мета-онтологического открытия, способствующего развитию принципиально новых, продуктивных идей для всей немецкой школы философии – апофатической основы законов диалектического единства.

Согласно Мастеру Экхарту, трансцендентную Божественность можно мыслить лишь апофатически. В этом суть всей диалектики Экхарта, основанной на последовательном отрицании до абсолютной полноты Ничто, в виде отрицания бытия для восполнения целостности Не-бытия. Трансцендентное Не-бытие, Ничто (Gottheit) Экхарта, «добытое» апофатически не является иерархической завершённостью тринитара или сведением его, подобно античным неоплатоникам, к целостной Единице. Ничто Экхарта, самодостаточное вневременное бесконечное Всё, скрытое в непроницаемых глубинах неразличия. Вследствие трансцендентного индетерминизма, Gottheit не обладает никакими дефинициями и определениями. Его апофатическая полнота – лишь потенция универсальной множественности Бога. Так Gottheit нельзя рассматривать как творца Бога (Gott). Божественность не творит Бога и не является его Источником в последовательно-линейном понимании начала. Вечность и полнота Божественности является голографической холономностью Не-бытия-Бытия, неким вездесущим центром вне иерархической системности. Лишь эквивокационная природа Божественности, в виде полноты и завершённости и вместе с тем латентной причинности Тринитарного Бога, подталкивает мистически настроенное сознание-Дух к отдалённому «нащупыванию» раздвоенности единой сущности как диалектической причинности.

Божественность представлена как лоно Бога, в котором он пребывает в неразделённом единстве. Вечным началом триединой природы может быть не конкретизированная причина, а потенциальное состояние полноты

Божественности, которая лишь открывает большую глубину Бога в его сверхбытийной природе. «Он (Бог - Ю.Ш.) действует в основе, куда никогда не попадал ни один образ, ничто, кроме Него Самого, кроме Его собственной сущности» [2, 31]. Такое потенциальное состояние Божественности можно назвать субстанциональным динанизмом как некой целостной силы в покое, приводимой в движение свою имманентность. «Одна нераздельная тишина, что покоится в себе самой. И этим неподвижным движутся все вещи» - так парадоксально Экхарт выражает сущность Божественности [13, 282]. В связи с этим следует сделать ещё одну ремарку в сторону приверженности немецкой школы философии традициям восточного православного христианства, «истолковывающего сущность как такую простоту, которая обладает бесконечной потенцией своих действий вовне - энергий; мало того, она неотделима от них, сама наличествуя в своих энергиях, хотя ни одна из энергий не может исчерпать всей ее потенции, всей полноты ее содержания, полагая себя как одну из бесконечно возможных энергий, раскрывающих те или иные частные содержательные моменты сущности» [87]. Так восточное православие содержит отличие от католического богословия, представляющего Божество и все идеальные сущности в виде неизменных субстанций. Дионисий Ареопагит, олицетворяющий греко-византийскую традицию, истолковывает энергию как силы вечной динамической потенции Бога. Потенциально присутствующая внутренняя динамичность Божественности у Экхарта является едва ли не единственным атрибутом её определения, в виде потенции, порождающей первичную антагоничность становления Бога. При этом внутренне динамичная Божественность сама не развивается, являясь лишь глубинной латентной целостностью, высшей свободой от какой-либо обусловленности Gottheit, что подтверждает индетерминизм трансцендентного Абсолюта. В толковании Экхарта в Gottheit отсутствуют какие-либо гипостазирования продуктов мысли, а соответственно дискурсивно-конкретизированные определения. Лишь потенция динамики как специфического оформления субстанциональности, постоянно стремящейся к обретению своего бытия, является внериональной дефиницией Божественности.

Христианский динанизм вечного процесса свершения в вечности, порождает первые антагонии внекаузального мышления, лежащие в основе эквивокационного соединения противоположностей в становлении Бога и Божественности. Целое не может существовать в покое, ибо его статичная целостная полнота – его смерть, остановка в свершении. Так фундаментальная потенция Божественности – энергетический динанизм в виде выходления из Себя от полноты своей и есть изначальный динамический принцип пребывания Божественности в своей потенциальной антагоничности, открывающейся через самопознание. Благодаря эквивокационной природе Божественности как принципу динамической потенциональности в виде самопознания, Абсолют открывается взаимодетерминирующими антагониями, соответственно применимыми к Божественности, обращённой в Себя и к Богу как

Божественности выраженной вовне, подобно бинарному дуализму Ничто-Нечто:

Ничто (Божественность)	Нечто (Бог)
непостижимое	постижимое через откровение
непроявленное	осуществляемое
покой	динамика
неразличимое	различимое в единстве
тайна	истина
безличное	любящее (личностная интенционность)
индетерминантное	детерминирующее
сверхонтологическое целое	онтологическая иерархия триединого неразличения
внебытийное	бытийное
внепротивоположное	субъект-объектное
абсолютная холономность	абсолютная множественность
бездобразность	триединая образность
вечное	завершённое

Представленная цепь, латентных Божественности, антиномий образуется из скрытого качества Божественной потенциальности – бессознательного (сознание скрыто в неразличимом) осуществления Себя, путём динамично-шергетической потенции самопознания Абсолюта через свою внутреннюю единомицность. При этом осуществление Божественности через Триединство Бога является не противопоставление, а поддержание единства через принцип универсальной множественности, путём поддержания фундаментального состояния Абсолюта – трансцендентно-имманентного диалектического взаимодействия в виде триединого начала, полностью восполняющего целостность Божественности.

Становление Бога в виде вечного триединства есть неотвратимый процесс самоосуществления Не-бытия через бытие. Божественность как недостаточный покой и неразличимость Не-бытия, вместе с тем является причиной всякого бытия и движения. Эта парадоксальная двойственность Божественности и порождает импульс к диалектическому развитию, что разделяет состояние Божественности в Себе в виде состояния чистой духовности (ничем не обусловленной, а соответственно не проявленной) и Божественности исходящей из Себя в виде сотворённого имманентно-творческого процесса осуществления. Такое разделение Абсолюта в учении Мастера является источником вечной диалектики Бытия и Не-бытия. При этом трансцендентно-имманентная диалектика в метафизике немецкого богослова является не способом «обнаружения» Бога, а событием определяющим исконность. «Ибо первое начало присутствует ради последнего конца, - вещает Мастер в 22 немецкой проповеди, - Ведь Сам Бог покоиться не там, где Он есть

первое начало; Он покоится там, где есть конец и покой всего бытия, не в том смысле, что это бытие становится ничем, напротив того, оно исполняется там как в своей последней цели согласно своему высшему совершенству. Что есть, этот последний конец? Он есть скрытая тьма вечной Божественности и не познан и никогда не был познан и никогда познан не будет. Бог пребывает там непознанным в Самом Себе, и Свет превечного Отца от века светится в Нём, и тьма сей Свет не объяла» [8, 71]. Так Экхартом определяется не трансцендентность, а максимальная имманентность Бога, как самоосуществление скрытой Божественности. «Эта светлица, - образно представляя Божественность, говорит Экхарт об имманентности Бога состоянию Gottheit,- есть тихая тьма Отцовства..., где Он покоится в Самом Себе вместе со всеми тварями» [8, 69].

Динамическая потенция Gottheit в виде познания как самоосуществления и становления предвосхищает и определяет бытие Триединого Бога. «Бог есть. Разум, единственно живущий своим познанием, - считает немецкий богослов, оставаясь в Самом Себе, где Он недостижим ничем, ибо там Он едино пребывает в своей тишине» [8,49]. Бог в Своем собственном познании познает Самого Себя в Себе Самом. При этом Gottheit не творит, являясь неразличимой самодостаточной полнотой. Ещё никак не объективированная Божественность, является лишь источником творчества, глубинной потенцией динамизма в виде исходения из Себя, из Ничто в Нечто, из полноты неразличимого совершенства в полноту различаемой множественности, являясь основой становления трансцендентного субъекта Gottheit в триедином Боге. При этом познание, в виде первичного имманентного различение Себя, является принципом поддержания и осуществления вечного движения силой внутренней духовной жизни Божественности, в виде интимно-сакральной притягательности тайны Триединства.

Так холаст Мастер Экхарт,rationально-логически доказавший приоритет познания над бытием в латинский период творчества, подтверждает основополагающее значение познания как определяющего принципа становления бытия Бога в Божественности. Познание как самоосуществление Gottheit ещё не обладает собственным бытием, «возвышаясь над бытием, как верховный ангел над мошкой» [8, 47], отображая сверхбытийственность самой Божественности. Согласно Экхарту, познание скорее есть состояние, позволяющее узнать самые разнообразные виды бытия. Ещё во 2-м «Парижском вопросе» Мастер использует чисто холастические аргументы отсутствия бытия познания, вернее, его сверх - или добытийственность.

Так один из аргументов основывается на том, что определение видов бытия не может, в силу своей иерархической первичности, быть каким-либо его видом и должно быть свободно от них. «Принципу познания или восприятия, которым является «вид», не может соответствовать никакое определенное бытие, так как в противном случае деятельность познания или восприятия во всей её полноте, охватывающей все разновидности сущего, становится просто невозможной» [14, 50-51]. Экхарт специально доказывает, что «вид» как «принцип» познания не может быть видом сущего.

Следуя аргументам Фомы Аквинского, Экхарт считает, что все разумные существа конечны и только их познавательные способности бесконечны, благодаря чему и существует бесконечная возможность познания, первично эксплицирующаяся в потенции Божественности. Так, согласно Экхарту, сущее в силу потенции познания определяется через Не-сущее [14, 52]. То есть «чистое познание» как потенция Божественности не может быть ни причиной, ни обусловленностью бытия, а есть принцип его осуществления. Таким образом, деятельность трансцендентного Субъекта в виде «чистого познания» оказывается полностью реализованной как познавательный потенциал в своём осуществлении, то есть в начальном своём исхождении в Триедином Боге.

Познание как исходная потенция Божественности, реализовывающаяся через тринитар, обусловлена личностным проявлением безличностного или сверхличностного состояния Абсолюта, что образует становление различия Ликов Триединого Бога как первичных форм творческой деятельности. Лики Троицы трактуются Мастером в виде трёх взаимосвязанных ипостасей осуществления познающей и выходящей из Себя Божественности. Мастер пишет - «Непознаваемая Сущность, Gottheit, и есть Истинный Бог, Который раскрывается в Откровении через Троицу» [8, 37].

Троица как внутренняя жизнь чистой непроявленной духовности осуществляется в своей изначальной ипостаси – Бога Отца – «Отца Небесного, который рождал в вечности» [8, 63] и является, в понимании немецкого богослова, «рождением рождающего». Такая трактовка Отца возможна только в контексте экхартова разделения на Божественность и Бога, ибо в недрах безобразной Божественности, согласно Мастеру, рождается Бог-Отец совершенное и целостное осуществление потенции безбытийственной праосновы. Вместе с тем «рождение», которое осуществляется в вечности, олицетворяет и осуществление или отражение, или познание Бога-Отца в Боге-Сыне. То есть «Рождённый» Бог-Отец есть рождающий Бога-Сына. Так в «рождении рождающего» абсолютная безобразность «сокрытой тьмы вечной Божественности» [8, 71] обретает образ – сущностное бытие. Так явленная сущность Бога-Отца несёт в себе становление природы Божественности.

Потенциальный динамизм самопознания Божественности полностью воссоздается в природе Бога-Сына, в вечном рождении которого Отец узнаёт свою природу. «Ибо как рождает Бог Отец Сына Своего в душе? Подобно творению — в образе и подобии? Поистине нет! Наоборот — так же, как Он рождает Его в вечности, и никак иначе. Хорошо! Но как же рождает Он Его там (то есть в вечности)? Видите ли. Бог Отец обладает совершенным постижением Себя Самого и глубочайшим проникновением в Себя Самого исключительно посредством Себя Самого — без всякого образа! Именно так рождает Бог-Отец Сына в истинном прозрении Божественной Природы. Таким и никаким иным способом рождает Бог Отец Своего Сына в недрах, в основе и сущности души и так соединяется с ней. Ибо если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства, а в истинном единстве заключается всё его блаженство» [2, 31-32].

В происхождении Сына «сумным образом», от творческого принципа познавательного исхождения из Себя Божественности, формируется вечная

диалектика экхартовой метафизики, основанной на бесконечности познавательных возможностей, о чём речь шла выше.

Отталкиваясь от приоритетности познания как возможности осуществления Себя, Экхарт опирается на представления Эригены: «Не Вы меня познаёте, а я в Вас познаю Самого Себя». В своём утверждении: «Но человек нуждается в Боге, а Бог нуждается в человеке» [16, 97] - Экхарт идёт дальше Эригены, утверждая самоценность и самозначимость второй ипостаси Троицы как прообраз Предвечного человека. В своём высказывании: «Если Бог есть Бог, то я являюсь тому причиной. Только в моей душе становится Бог Божественным» [16, 117] - Экхарт утверждает равнозначность предвечной диады осуществления Божественности, порождающейся энергией самопознания сложное динамическое единство.

В этом диадическом взаимодействии Отца и Сына, познание, как фундаментальная основа природы Божественности, проявляется в виде дарящей избыточности. Бог, так же как и Божественность, сохраняя свою целостность, отражается в Сыне, порождая любовь. Так Отец познаёт Себя и Сыне из любви, из переполнения любовью, что есть святой Дух – третья ипостась Троицы.

Через познание как фундаментальное свойство Божественности Экхарт тяготеет в трактовке Святого Духа к православной традиции, в соответствии с которой Святой Дух исходит от Отца, познающего из любви Себя в Сыне.

В отличие от безличностной Божественности Бог-Отец, отражая всю пассивную потенцию Абсолюта в активной актуализации его внутренней, имманентной жизни, обретает статус Личности, ибо без личностной актуализации не возможно проявление любви, как латентного импульса динамического выхождения из Себя Божественности, в виде порождения объекта своей любви. Н. Бердяев, исследуя сущность мистики, отмечает: «Любви нет без личности, любовь идёт от личности к личности» [32, 338]. Так, исходя из потенции динамического исхождения Gottheit, в личности Отца, осуществляется имманентное отражение трансцендентной сути Абсолюта, который личностно пассивен. Образование личностной ипостаси связано с проявлением любви, которая как акт познания является первым различием или осуществлением Gottheit. Любовь является принципом различия в Святой Троице в виде акта любви-познания Отца в Сыне. Ибо любовь, как латентная динамика Абсолюта, внеличностно пребывающая в его глубинах, осуществляется только в личностном различии. Так Святой Дух как любовь внутри Троицы предполагает другого - предмет своей любви, чем и обуславливается диадное рождение Бога-Отца. Приближаясь к греко-византийской традиции исхождение Святого Духа от Бога-Отца, Мастер вместе с тем использует и католическое Filioque, ибо латентный принцип Божественности, отображается в двуединстве Отца-Сына, в котором Сын излучает любовь, то есть Святой Дух исходит и от Сына.

Бог-Сын трактуется Экхартом как бытие в себе Бога-Отца в виде деятельного начала устремлённого наружу. «Сын получает от Отца полную Божественность» [2, 162], то есть единая сущность проистекает из Отца к Сыну

в полной неиссякаемости, как рождение «Божественного Божественным» [2, 163]. Поэтому внешняя обособленность Лиц имеет единую природу и лишь единственность Сына, как потенция Отца саморождает творческий Лик Божества. Дух Святой в тринитарном единстве есть взаимное истечение любви Отца и Сына. «Это излияние себя обоих в любви есть установление общего Духа, Духа Отца и Сына» [2, 163]. Такой трактовкой Экхарт объясняет сущность «Царствия Божьего», показывая, что речь идёт не об обособленном понятии Троицы, а о сущности Божественности как единовременном пребывании (Отец), выхождении (Логос, Сын, Слово) и возвращении (Дух Святой). При этом каждое из трёх Лиц признаёт в другом свой объект, а в одном и том же субъекте происходит разделение на два лица и в то же время эти два лица сознают своё абсолютное единство, выражющееся в едином и общем для обоих Лиц, которое и есть – третье Лицо. По мнению Экхарта процесс самопроявления Бога не совершён один раз и навсегда, но представляет вечно обновляющийся акт. Вследствие вечно свершающегося тринитарного проявления потенции Божественности, в Боге заключаются все вещи, весь мир.

Так Божественность находит своё целостное отражение в Троице, осуществляющей свою природу в Ипостасях Личностей, необходимых для обозначения объектов любви, внутреннего состояния Gottheit. Для этой различимости Себя в Личности и происходят диадические взаимоотношения Отца-Сына, ибо двойственность есть различие или разделение, в имманентном Божественности разделении как истоке диалектики, выраженной в противоположностях целостности. Опираясь на первичность познания ещё в импульсе самоосуществления Божественности, Экхарт определяет диалогичность основой мышления в виде диадного различия. При этом Мастер использует не «искусственные энантиности», то есть враждебные друг другу противоположности, а диадные – единносущностные противоположности, взаимоосуществляемые в своём единстве [136]. Представление о единносущностной диадности Отца-Сына формируется у Экхарта, утверждающего происхождение Сына «умным образом», исходя из положения, представленного ещё Августином, что Бог является Умом. В «Комментариях на Книгу Бытия» Экхарт утверждает природу познания как творческую активность. «Бог, несомненно, активен по Своей природе, но его природа есть Ум; по этому, будучи творцом по природе, Бог творит всё через Ум» – пишет Экхарт [7, 80].

Так представление о соотношениях Отца-Сына, в учении Экхарта, с одной стороны формируются на чисто холастических началах не только эмпирического обоснования бытия Бога, но и понимания его сущности как абсолютного Интеллекта (в средневековом понимании Intellektus). Вместе с тем, опираясь на трактовку Троицы Фомы Аквинского, рассматривающего отношения между Святой Троицей как реальные отношения между её Лицами, реально существующими и мыслимыми, Мастер обращается ко взглядам мусульманских мистиков XII столетия Ришара Сен-Викторского и францисканца XIII столетия Бонавентуры, которые в тринитологии придерживаются мнения о

Целостности Божественной полноты, которая содержит в Себе все возможные отношения. Именно разделение Божественности и Бога даёт возможность Экхарту объединить эти две точки зрения, существовавшие в теологии XII-XIII столетий. Специфическую активность каждого Лица, которая ведёт к определённой объективации качеств Божественности, Экхарт утверждает исходя из совмещения интеллектуального самопознания Бога через проявление любви, которая предполагает другого, то есть акт единосущностного различия. Реальность этого отношения между Отцом и Сыном подкрепляется Экхартом в трактовке *Filioque*, наделяющей силой любви не только Отца, но и Сына. С другой стороны, говоря о «полноте» Божественности, присущей трактовкам греко-византийской теологии, а именно Дионисию Ареопагиту, которому следуют Сен-Викторский и Бонавентура, Экхарт отрицает какую либо способность Бога производить нечто отличное от Себя, поскольку абсолютная полнота Бога не нуждается ни в чём. Пытаясь примирить эти взгляды на тринитарную теологию, Экхарт приходит к выводу, что диадичность Отца и Сына есть актуализация потенциальной творческой способности Бога-Отца, отличающей его сущность, а не просто «вытекающей» из его отношений и поэтому органично присутствующей внутри тринитарной жизни. Так Экхарт утверждает сложное динамичное единство в рамках абсолютной Божественной полноты, избегая формализации иерархического соподчинения сущностной диады Отец-Сын. При этом, учитывая приоритет интеллекта в диалектике самопознания Божественности, Мастер не умаляет значимости любви, обнаруживая высший статус интеллекта в акте Божественной любви как фундаментального принципа творческой динамики Абсолюта. Так в вопросе о воле и интеллекте Экхарт, хотя и утверждает, что «разумность благороднее воли; воля воспринимает Бога в облачении блага, разумность же воспринимает Бога просто, без облачений блага и сущности» [8, 157], он всё же приходит к взаимодействующему единству двух фундаментальных свойств тринитата, в котором и любовь, как импульс личностно-различающего самоистечения, и интеллект как динамическая потенция исхождения из абсолютного самопознания *Gotttheit* равнозначны для удержания единосущностного блаженства отношений тринитарной диады Отца и Сына. «Наисущнейшее, что можно сказать о Боге, это то, что Он есть «Слово» и «Истина». Бог сам себя назвал «Словом» – утверждает Мастер единосущностное единство Бога-Отца и Бога-Сына [16, 53].

В комментариях к «Евангелию от Иоанна» Экхарт излагает сущность учения о структуре Бога или так называемую теологию Логоса, которая «концентрированной форме представлена в 22-ой немецкой проповеди Сущность тринитата проявляется в единоначалии сотворённого, творящего и вечно сотворённого, что сближает учение Мастера с трактовкой единой природы Ипостасей Иоанном Дамаскиным, согласно которому каждая из трех Ипостасей заключает в Себе единую природу свойственным ей образом, который, и отличает Ее от двух других Лиц. «Ибо каждая ипостась едина, есть с другой, не менее, как с самой собою ... Нерождаемость, рождение и исхождение... только этими ипостасными свойствами и различаются между

себой три святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси. Ибо Отец, и Сын, и Святой Дух во всем едины, кроме нерождаемости, рождения и исхождения» [Цит. по 106, 150-151].

Специфика понимания Мастером Экхартом диадных отношений Отца-Сына раскрываются в его трактовке «Евангелия от Иоанна», в толковании ключевого значения фразы «В начале было Слово». Следуя свойственному ему спекулятивному типу экзегетики, Мастер подвергаетциальному толкованию каждое из ключевых слов Евангелия. Так на сокровенную глубину пребывания Христа, по мнению Мастера, указывает предлог «в», а «начало» определяет сверхвременное нелинейное проявление существования Божественной сущности. При этом «начало» дополняется словом «было», которое Мастер трактует как вечно незавершённый акт осуществления тринитата, незакончившийся процесс рождения, начавшийся во вневременной вечности. Слово «было», указывает, по мнению Экхарта, также и на субстанциональность Сына, которую он получает от Отца посредством Святого Духа или Божественного Ума (познание из любви, как отмечалось выше), что указывает на сотворение в вечности Бога-Сына, рожденного «умным образом» [13, 181]. Не случайно Экхарт слово *Intelletus* использует в немецких текстах, в значении – *Geist* (дух-ум). То есть высший духовный импульс – Святой Дух – носитель целостного интеллектуального начала – чистой духовности. Так в Тринитарной диалектике немецкий богослов утверждает разумность Абсолютного, не опровергая при этом таинство доктрины, ибо вневременная процессуальность тринитата лежит за пределами чисто интеллектуального разложения (аналитического дробления). В немецких проповедях, Экхарт, пытаясь сверхумное бытие включить в компетенцию человеческого интеллекта, обосновывает необходимость мистики в акте Богопознания. При этом «умное» происхождение Бога-Отца является начальной формой различия, то есть актом зарождения антиномичной природы мышления, свойственной тварному миру множественности. Так диалектическое понятие Триединого Бога через тринитарную консубстанциональность Отца-Сына и вместе с тем разумное различие Ипостасей, посредством Божественной полноты, то есть истечение любовью к Личности (осуществление латентного качества Божественности, отражённого в Ипостаси Святого Духа) формирует начальную антиномичность познания.

Так в основе диалектического понятия триединого Бога лежат три антиномии, приобретающие во вневременном процессе статус холономного единства – в виде снятия противоречий через апофатическое утверждение трансцендентности:

*Бог есть Бытие и Не-бытие*, в смысле осуществляющей и консубстанциональной бытийственности тринитата и вместе с тем латентного отображения целостности неразличимой Божественности;

*Бог имманентен* (Божественности) и *Бог трансцендентен* (миру);

*Бог и мир не подобны* (Бог абсолютен - мир несовершен) и *Бог и мир полностью подобны* (Единство Божественной сущности).

Через представленные антиномии эксплицируется диалектика Сущего в учении Мастера Экхарта, основанная на антиномичном противопоставлении, что открывает возможности осуществления потенциальной динамики, в вечном тринитарном единстве, различаемом Ипостасями Божественного.

В контексте представленной антиномичности уместно обратиться к трактовке значения понятия Ипостась В.Н. Лосским, который освещает дни значения этого слова в рамках греко-византийской традиции: «Слово «ипостась» имеет два значения. Иногда оно обозначает простое бытие. Согласно этому значению, субстанция (усия) и ипостась — одно и то же. Поэтому некоторые из Святых Отцов говорили: «природы или ипостаси». Иногда же термин «ипостась» обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению, под ним разумеется индивид, отличающийся от других лишь численно» [106, 148]. Экхарт совмещает в своём толковании тринитара понимание Ипостаси и как сущностной субстанциональности и как самостоятельной бытийственности, отказываясь от распространенного в католичестве толкования Лик Троицы в значении Person, как трёх раздельных модальностей единой субстанции. В понимании тринитара, Экхарт ближе к восточным Отцам Церкви в своём утверждении единосущностной природы триипостастного Бога, что позволило Мастеру избежать как статичного монизма в виде неизменности Бога, так и множественного иерархического разделения, нарушающего целостность Божественной природы. «Первый, кто обладает бытием преимущественно, из кого все вещи получают свое бытие, есть сущность, а последний, в ком менее всего бытия, именуется отношением, и всё это в Боге Всемогущем, в Кем больше всего бытия, единого на всех; их образ в Боге един» [16, 47].

В трактовке Экхарта каждая Ипостась заключает в себе целостное единство Божественности своим образом, отличающим её от других ~~Лиц и вместе с тем соединяющую~~ всех Трёх Личностей. В консубстанциональной диаде Отец и Сын, согласно представленной выше трактовке Экхарта, не являются эзантными антиномиями, а являются по сути единими, в связи с чем пребывают в перманентном стремлении друг к другу, то есть преодолении различимости в виде примирения триадизацией, которая есть вечный процесс незавершённого единения в совместном творчестве. Так единосущная синергия Отца и Сына преобразуется через триадичность Святого Духа в творческий синтез вечно осуществляющей диалектики внутренней жизни Божественности.

Апофатически аргументируя соотносимость всех Ипостасей, Экхарт отрицает их последовательную связь и приоритет одного Лица над другим, указывая, что «Отец - не Сын и не Дух Святой, что Сын – не Отец и не Дух Святой, что Святой Дух – не Отец и не Сын» [14, 173]. Мастер приближен в своей трактовке к греко-византийской традиции апофатического утверждения трансцендентного единства в вечной процессуальности. Экхарт даже отказывается от равенства между Ипостасями. «Там где есть равенство, нет единства, ибо равенство «посягает» на единство, и где есть единство, там нет равенства, ибо равенство пребывает в разделении и многообразии» – пишет

Экхарт [16, 56]. Соответственно тринитар в его понимании нее принципиальна, являясь отражением вневременной жизни Божественности, то есть имманентно-трансцендентной диалектики апофатического единства в виде нечно становящегося монизма.

Так в акте Богорождения, согласно Экхарту, происходит снятие иерархии, обусловленной соподчинённостью. Такой подход принципиально отличает учение Экхарта от античного неоплатонизма, в котором присутствует иерархическая зависимость Ипостасей, возникающих из предыдущей Ипостаси Триады. Их зависимость выражается в необходимости в предыдущем проявлении, что в итоге получает снятие в созерцании. «Так, 2-я ипостась, Интеллект, созерцает 1-ю, то есть Единое. А 3-я ипостась, Душа созерцает 2-ю, то есть Интеллект. Тем самым 2-я и 3-я ипостаси не имеют бытия в самих себе, и обязаны 1-ой ипостаси, Единому, - пишет по поводу античного неоплатонизма А.С. Позов» [136]. У Экхарта в силу единосущностного единства Троицы, иерархическая зависимость отсутствует, ибо в акте Богорождения одновременно происходит снятие любой иерархии, «превзойдя Самого Творца и возникновение Лик Святой Троицы» [2, 147].

Для Экхарта тринитар как специфический процесс в вечности, а не единократное событие, является в контексте апофатики трансцендентного, по сути, актом, исчерпывающим в себе Троицу, вернее, актом возвращения к латентному неразличению Абсолюта. Именно поэтому одной из определяющих антиномий его диалектики есть взаимопроникающие или взаимодействующие противоположения в виде:

Динамический принцип неразличимой Божественности, направленный на исходжение из Себя в различимость	Принцип завершённости, апофатического снятия различия через троичное единство
---	---

Эта первичная антиномия возможна только в трансцендентном Абсолюте, как внутреннем условии удержания его целостности в вечности.

Проблема времени-вечности, латентно присутствующая в латинских работах Мастера, в основном посвящённых онто-гносеологическим вопросам холастики, шире раскрывается в немецких проповедях, отличающихся антропософской акцентуацией, основанной на консубстанциональности Бога и человека.

Консубстанциональность Ипостасей Триединого Божия непосредственно связана с проблемой вечности, которая, по мнению Мастера, не может быть рассмотрена относительно мира, определяемого пространством и временем. Экхарт, следуя Августину, утверждает, что «пространство определяется через время, время же не может определяться через вечность по самой своей сущности» [13, 180]. Вечность, по мнению немецкого богослова присуща только Богу. «Отец рождал в вечности» – вещает Мастер [2, 59]. «Время и место не достигает Бога, Он выше этого» [8, 43]. «Он есть нечто вечное, неподчиненное времени» [14, 47].

Соответственно триединая природа Божественного диалектически представлена в виде внутреннего процесса свершения в вечности, представленного в концепции «свершения времён». В этом учении Мастер II линейному времени противопоставляется, близкое августиновской трактовке (Исповедь XI, 14, 19-20) понятие вечного настоящего, объединяющего все, что произошло от сотворения мира, до того, что «ещё произойдёт до конца мира» [19, 231]. А.А. Фёдоров называет такое настоящее «дискрет-складкой» [166, 67], в значении стягивания вторичной историчности в точку начала-конца, «ибо первое начало присутствует ради второго» [8, 71].

«Свершение времён» Экхарта, адресованное к антропно-интровертным поискам вечности, является отображением в историческом мире трансцендентного свершения диалектического единства Триединого Бога. Диалектическое единство консубстанциональных Ипостасей Троицы свершается в вечности. Цель такой диалектики не поиск Бога, он есть и будет, не аналитическая отрицательность свойственная линейной онтологии, и обретение содержания событийного пребывания. Троица в учении Экхарта вечное событие внутренней жизни Божественности вне мира. Опираясь на свершение времён в вечности, Экхарт обосновывает не только диалектику тринитарного противопоставления диадности и снятия его через единосущность триадного синтеза единого проявлении консубстанциональности всех отражений Божественности, но и диалектику нелинейного единства в виде динамического становления в вечности внутреннего напряжения Абсолюта как трансцендентно-имманентного взаимодействия. Весь тринитар в трактовке Экхарта, обусловлен латентно-динамической безобразной природой Божественности, отражённой и осуществлении образов единосущностного тринитара. В проповеди «() единстве вещей» Экхарт говорит о Ничто Gottheit как о «глубине, где всякое иное чуждо, то есть происходящее в недрах неразличимого Ничто есть абсолютная всеобъемлемость как принцип существования безосновной основы. Через концептуальную величину вечности, не знающей иерархического соподчинения, в виду отсутствия последовательной линейности, Экхарт определяет абсолютную Божественность эволюционной категорией, которая в следствии эквивокационной природы (совмещение внутреннего и внешнего векторов пребывания) удерживает неподвижность покоя в Самой Себе, осуществляя свершённую завершённость Троицы (отражение абсолютного единства через различие и синтез). «Сам Бог покоятся не там, где Он есть, первое начало; Он покоятся там, где Он есть конец и покой всего бытия, не в том смысле, что сие бытие становится ничем, напротив того, оно исполняется там как в своей последней цели согласно своему высшему совершенству» говорит Мастер Экхарт [8, 71]. И вместе с тем недвижимый покой вечной Божественности движет все вещи, являясь потенцией динамического самопознания исхождения из полноты любви. Такое сложное динамическое единство можно назвать диалектикой потенциальной бесконечности трансцендентного Субъекта и осуществляющей завершённости через триединое снятие имманентного субъекта. Так внутренняя диалектика Божественности, и

учении Экхарта, осуществляется через вечность. В диалектическом монизме божественности.

В этой связи следует отметить уникальную специфичность учения Мастера Экхарта, которая заключается в органичном синтезе Восточного и Западного богословия. В рамках греко-византийской традиции Экхарт обращается к отрицательной диалектике, выявляющей трансцендентность Божественности. При этом Мастер апофатически приходит к докатолической Троице, которая согласно восточным Отцам Церкви не познаваема, так же как Бог и является пределом апофатизма, ибо восточное православие ищёт Божественную сущность в самой троичности, усиливая единоначество Отца. «Ибо в этой силе вечный Отец беспрерывно рождает Своего вечного Сына, и душа рождает Сына Отцу и рождает себя самое, как этого Сына, в нераздельной силе Отца ... Ибо Бог пребывает в этой силе, словно в вечном «сейчас» - говорит Мастер Экхарт [2, 58-59].

Немецкий богослов, идя путём восточного апофатизма, подвергает отрицанию и саму троичность, достигая её растворения в Божественности, как сущностной природе, отражённой в равной степени, целостно и безраздельно как в каждой Ипостаси, так и в триедином осуществлении. Так безличностный апофатизм Божественной внебытийственности в учении Мастера объединяет и понятие единонаачальной сущности, свойственной греко-византийской традиции и представление латинской церкви о наделении каждой Ипостаси безраздельной целостностью Божественной природы. Именно трактовка вечности как стягивания, а не безграничное растяжение, позволяет понять Экхартово толкование триединства как голографический принцип тринитарной событийности, то есть, присутствующий в любой точке пространства и времени, в виде центра вне иерархии.

На основе немецких текстов Экхарта, в которых при внешнем отсутствии системности и фрагментарности мистико-спекулятивных изложений чётко просматривается понимание того, что вечным является только тринитарный процесс, творение же вещей есть акт свершаемый во времени и пространстве. Являясь отличным от Творца, тварный материальный субстрат это не обожествление мира (то есть пантеизм), а возведение к сущностному Божественному первоначалу - потенциальное проявление происходящего. К тому же мир, в противоположность Творцу не вечен, что противоречит пантеистической идеи.

Так доминиканец Мастер Экхарт, как классический схоласт и последовательный томист, не изменяя католической теологии, синтезирует два ключевых вектора христианского учения о Троице. И хотя *Filioquo* до сегодняшнего дня является предметом концептуального разногласия католицизма и православия, европейская философия на основе учения Экхарта получила возможность реализоваться в специфике немецкой школы философии, в её поливекторной перспективе, а именно, в рационально-диалектическом идеализме (немецкая классическая философия), сформировавшемся на основе апофатики и приоритетности познания над бытием в Божественной сущности, и в иррационально-интуитивной

направленности романтизма и иррационализма со свойственной им экзистенциальной акцентуацией.

Экзистенциальность европейской философии XIX-XX столетий своими корнями уходит в специфику толкований Экхартом триединого процесса вневременной троичности.

Благодаря разделению Божественности и Бога, Экхарт представил Трансцендентный Субъект в Самом Себе, совершенно закрытым от мира и человека и его имманентную реальность, приоткрытую миру как принцип его творения. Абсолютно точно это отмечает Н. Бердяев: «Различие, которое делают Экхарт и германская мистика между Gottheit и Gott, которое происходит от апофатической теологии, имело огромное значение. Есть божественная Тайна, невыразимая, по ту сторону Творца и творения, и есть Тайна Троичности, обращенная к миру. Бог, открывающийся миру и человеку, не есть Абсолютное: Абсолютное не может иметь отношение к чему-либо. Абсолютное есть невыразимая Тайна. Божество (Gottheit) есть невыразимая Тайна, в которой, верим, все разрешится. Но Бог (Gott) есть Тайна, себя приоткрывающая» [30, 377].

Модусы откровения Божественности даны в отношениях Лик Троицы, из которых троичность есть завершённость, то есть снятие или конечно преодоление разъединяющих противоположений. В этой завершённости, именно в трактовке Экхарта, представившего вершину апофатизма в тринитаре, содержится совершенство миротворчества. Диалектика внутритринитарных отношений в метафизике Экхарта, в которой Лики Троицы не отличаются, и отождествляются, согласно мнению Фомы Аквинского, утверждающего, что «название «Лицо» означает отношение» [Цит. по 106, 153]. То есть отношение внутрисущностное, вскрывающее экзистенциальное значение Предвечного человека в Ипостаси Бога-Сына. В этом приоткрытом модусе тождественности внебытийственной Божественности и человеческой осуществимости, скрыто единство Творца и творения, Трансцендентного Субъекта (Бога Самого в Себе) и имманентного субъекта, реализующего отношения Бога и мира. Тринитарная диалектика Экхарта – путь к самопознанию трансцендентной основы человека Возвращаясь к идее творения мира в виде переполнения совершенства любовью (потенцией динамического исходения), как осуществления бытия человека через Не-бытие Божественности, следует отметить ключевой момент трансцендентно-имманентной диалектики Экхарта в виде понятия любви как осуществления межличностных отношений в Божественности, предполагающей другого, что порождает тождественную полноту первоосновы Ипостаси Рождающего. Так Экхарт, формируя концепт Бога-человека, приходит к идее не только востребованности Бога человеком, но и нужде Бога по человеку, что было отрицательно воспринято современными ему богословами и стало поводом для осуждения его учения. В Боге-Отце таится «тоска по любимому». Творящий нуждается в творении. Бог должен с необходимостью произвести в творении своё действие, «хочет Он этого, или не хочет: собственное естество принуждает Его к этому» [8, 296]. То есть творящая природа Бога, истоком которой есть латентный принцип

динамического самопознания и исхождения из Себя, находит выражение, согласно Экхарту, в закономерной зависимости Бога в человеке, так как «Бог в человеке обретает место для действия» [8, 91]. Исходя из потенциальной природы творческого самопознания, нужда Бога в своём творении заключается в потенциальной потребности Абсолюта отдавать. Мастер Экхарт считает: «Должно признать за несомненную истину, что Бог имеет нужду в нас, что Он ищёт нас, как будто вся Его Божественность зависит от этого, и Он не может обойтись без нас, как мы без Него. Ему более необходимо давать нам, чем нам получать от Него» [8, 296]. Бог нуждается в Сыне, как в своём отображении. Переполнение любовью как акт самопознания в тринитарной диалектике Экхарта придаёт высший смысл любимому Сыну – человеку – носителю единосущностной трансцендентной глубины. Так человек, в учении Экхарта приобретает ключевой статус самоценного модуса осуществления неразличимой глубины Gottheit. Трактовку Экхарта возвышенной нужды Бога в человеке как динамике внутренней жизни Божественности А.С. Позов в своей работе «Основы христианской диалектики» оценивает отрицательно, считая циничными и кощунственными высказывания Экхарта подобного рода: «В моём рождении родились все вещи, и я был основой себя самого и всех; но хотел бы я, не было бы ни меня, ни вещей; не было бы меня, не было бы и Бога» [8, 93]. А.С. Позов считает, что в учении немецкого богослова «исчезает понятие трансцендентного Бога. Исчезают диады-противоположности Бога и человека, Бога и мира, мира и человека» [136, 3].

Учение Экхарта, глубже, представленной трактовки Позова. Мастер через апофатическое утверждение трансцендентной сущности праосновы тринитата именно в толковании сущности Бога-Сына приходит к возможности обретения трансцендентного в человеке. В этом отображении трансцендентно-имманентной природы Божественного в человеке через глубинную трактовку триединого динамического принципа сотворения мира, осуществляется высокое предназначение человека как сотворца единой реальности духовного бытия. Апофатическое утверждение трансцендентного приводит Мастера к этико-экзистенциальным вопросам человеческой бытийственности, открывающейся через тайну Богочеловека в мистическом отчуждении от всего приходящего и конечного. По мнению Экхарта противоречивость тварного мира разрешается в Боге. Бог, приоткрытый миру в диалектике тождества, предстаёт в своём апофатическом пределе как трансперсональный стержень, удерживающий динамичность системы мира-человека, стремящегося к своей активной первопричине. Согласно Экхарта, цель мистического богопознания – не обладание предвечным бытием, не слияние с Не-Бытием, а вечное взаимодействующее (Бога-человека) стремление к творению, к Предвечному человеку. Отношения между Творцом и творением лишаются иерархической статики и переходят в открыто динамические. Между Богом и человеком устанавливаются взаимонеобходимые отношения в едином бытии. «Все сотворенное сущее, – пишет Экхарт, – обладает бытием, жизнью и мышлением бытийственно и в своем корне от Бога и в Боге, а не в самом себе как сотворенном сущем. И так оно всегда существует от Бога, поскольку

произведено и сотворено Им и всегда жаждет Его, потому что никогда не существует из самого себя, но всегда — от другого» [14, 282]. Рождение человека в Сыне Божьем есть в то же время рождение Сына Божьего в человеке. Двоякое рождение — имманентное в Боге и эманентное в человеке и есть место рождения рождающего, то есть обретение в бытии трансцендентной «искорки». Это стремление человека никогда не может быть завершено, так как творение исчезнет, потеряв себя. Стремление к взаимопознающей любви и ести. эвристическое открытие Экхарта новой вехи в формировании ценностно-смысловой проблематики в философии.

Немецкий богослов предлагает решение проблемы человека через парадоксальную антиномичность. Так основу его диалектики составляет парадокс: единосущностной консубстанциональной тождественности Богочеловека и иерархического различия Бога и творения, вытекающего из апофатического утверждения трансцендентной вечности и объективирования человека в пространственно-временной обусловленности конечного бытия «Бог укоренен в глубине всех вещей как бытие, - пишет Экхарт в латинских трактатах, - и все сущее живо Им. И Он же удален далее всех вовне, ибо выше всех и недосягаемее всех. Таким образом, все живо Им, потому что Он в глубине всего, и все жаждет Его, потому что Он превыше всего и вне всего. Все живо Им, потому что Он совершенно внутри. Все жаждет Его, потому что Он совершенно вовне» [14, 282].

Итак, в формировании диалектической основы миропонимания Мастер Экхарт отталкивается от схоластического утверждения онтологического статуса познания, представляя его двойственную трактовку в виде приоритетности познания над бытием и апофатической предельности интеллекта в богопознании, обосновывая высшее предназначение мистического модуса в метафизике Божественного. Через апофатический предел Мастером обосновывается диалектический метод отрицания отрицания, который приводит к конечному утверждению сверхонтологического Не-бытия, формирующего эвристическое разделение Божественности и Бога. Эквилибрионная природа Божественности в виде вечного интровертно-экстравертного устремления представлена немецким богословом как первичность диалектической причинности, основу которой составляет потенция субстанционально-энергетического динамизма Божественности, обретающая актуализацию через имманентный принцип самопознания. Осуществление неразличимости Абсолюта через его динамическую потенцию порождает основу диалектического становления в виде первичных антиномий Ничто-Нечто. Отражение абсолютной холономности Божественности представлено Экхартом в виде самоосуществления латентной завершённости триединого начала Пресвятой Троицы. Так вечное взаимодействие Бытия и Не-бытия как самоосуществление неразличимости формирует в учении Экхарта трансцендентно-имманентную диалектику становления Трансцендентного Субъекта в Триедином Боге.

Тринитарная диалектика как принцип внутреннего отражения Божественности осуществляется снятием диадных бинарностей (единоличностного различия) триадичным тождеством, в виде осуществления вневременного акта, что формирует в отличие от линейно-иерархической системности целостно-голографическую холономность.

В тринитарной диалектике Экхарт представляет взаимодействие её двух фундаментальных принципов, а именно: любовь как импульс личностно-различаемого самоистечения и разум как динамическую потенцию творческого самопознания. Взаимопроникновение этих принципов определяется Мастером как основа антиномичности мышления, которая осуществляется в тринитаре в виде диадной различимости и триадичном её снятия не в последовательно-временной соподчинённости, а во вневременном акте. В отличие от античных неоплатоников Мастер преодолевает иерархическую системность, обосновывая необходимость мистической диалектики в виде возвращения к неразличимости как принципа удержания целостности мира в вечности. Через концепт «свершения времён» как бытийственности вечного настоящего немецкий богослов определяет диалектику нелинейного единства в виде динамического становления как вечного принципа миротворчества. Через диалектику потенциальной бесконечности Трансцендентного Субъекта и осуществляющей завершённости имманентного Субъекта триединого снятия в учении Мастера формируется диалектика монизма динамической тождественности. Идейная основа этой диалектики позволяет Мастеру обосновать эвристическую трактовку концепта Бого-человека, как необходимого модуса осуществления полноты Триединства, в котором латентно присутствует зависимость Бога в человеке, наделяющего Антропос статусом самоценного осуществления неразличимой тайны Божественности. Человек, включённый в высшие формы проявления диалектики динамического тождества, переставлен как сотворец единой реальности духовного бытия, в метафизическом пределе которого Бог, приоткрывшийся миру является трансперсональным стержнем системы, вечно стремящейся к скрытой первопричине. Так формируется антропо-экзистенциальное обоснование мистического постижения Предвечного, в виде динамического взаимодействия Теоса и Антропоса.

Разрешением парадокса единосущностной консубстанциональной тождественности Бого-человека и иерархического различия Бога и творения есть антропософское учение Мастера об отчуждении как интровертного трансцендирования к Предвечному человеку. Путь к этому разрешению Мастер, пройдя через рационально-умозрительные обоснования трансцендентно-имманентной диалектики, указывает в мистическом таинстве духовной практики жизни, обращаясь к живому языку непосредственного общения с прихожанами в своих немецких проповедях. Метафизическое определение статуса человека становится важнейшей антропологической характеристикой и служит основанием развития мистической доктрины

Мастера, тогда как онтологическим ключом трансперсональной мистики немецкого богослова представляется метафизика света.

## Метафизика света Мастера Экхарта

В историко-философской литературе Запада и постсоветского пространства, посвящённой творчеству Иоганна Экхарта немецкий богослов, представлен, прежде всего, мистиком, а его произведения, особенно немецкие проповеди и трактаты, трактуются как одухотворённое изложение аутентичных мистических переживаний Мастера. Такой взгляд на творчество немецкого богослова обедняет оценку его учения, ограничивая его, таким образом, как от историко-теоретических источников его богословской системы, основой которой явились традиции доминиканского ордена, теологической школы Парижского университета и Кёльнской *Studium generale*, так и от представленных выше, логико-умозрительных обоснований его онтологии. Безусловно, уникальная личность Экхарта, тип мышления которого, сформировался на основе теологии Томы Аквинского, Альберта Великого, Дитриха Фрайбургского стоит особняком в средневековой холастической традиции. При этом учение Мастера, в силу эвристичных подходов к толкованию христианской доктрины становится основой новых направлений в европейской философии.

Высочайший взлёт немецкой классической философии буквально зиждется на учении Экхарта, послужившего источником антиномичности мышления в гносеологии Канта, абсолютности субъективного Я у Фихте, диалектического метода Гегеля, трансцендентальной теософии Шеллинга. Немецкая романтическая философия XIX века, европейский иррациональный интуитивизм и «философия жизни» во многом развиваются именно экхартовы представления о самосозерцании сущностного Я через преодоление внешне фиксированного и устремление к глубинной сакральности человека. Вместе с тем, Иоганн Экхарт впервые в европейском богословии поднимает антропологическую проблематику в виде практической теософии как морально-аксиологического ориентира спасительного образа жизни человека, чем предвосхищает религиозно-философские искания С.Кьеркегора, а через него и всего экзистенциализма. Постижение богомудрия мира через неповторимую практику и духовное напряжение жизни человека находит продолжение в антропологии М. Шеллера, в которой ракурс бытия человека раскрывает смыслотворимые ценности мирового бытия.

Уникальность учения Экхарта, ставшего опосредованным источником концептуальных новаций в философском пространстве Европы обусловлена синтезом античного неоплатонизма, средневекового томизма, греко-

византийского христианства, умеренного мистицизма XII века и женской мистики позднего средневековья. При этом обосабливать учение Экхарта от теологического-схоластических теорий высокого Средневековья обозначало бы лишить его богословскую систему идеиного фундамента, представляющего собой чисто рациональное обоснование апофатической трансцендентности и приоритета мышления над бытием Бога. Так изложение теоретической основы учения Мастера в работах латинского периода, представляет собой, прежде всего онтологическую, а не психологическую концептуальность. Другое дело, что действительно присутствующий в учении Мастера мистический модус, обоснован пределом рационального в Богопознании, что наибольшее воплощение получило в немецких трактатах Экхарта, закономерно подготовленных всей логикой онто-метафизического концепта Божественного мироустройства, сформированного в латинский период немецкого богослова.

Теолог Экхарт не стремиться передать психологические тонкости специфического мистического акта, а теоретически подготавливает к восприятию таинства. Мистика в его учении получает умозрительное обоснование с позиций закономерностей рационального мышления.

Из богатого спектра проблемного поля богословия Экхарта, «Метафизика света» представляется одним из смысловых и эвристических аспектов его учения, являясь связующим звеном между мистикой и метафизикой, онтологией и антропологией. Именно метафора света, с одной стороны наделённого характеристиками естественного, осязаемого, эмпирически природного, с другой – фиксирующего предел осязаемого и выражающего сверхъестественное в его высшем неразличимом единстве позволяет понять специфику трансперсональной метафизики Экхарта и трактовать его учение как интеллектуальную мистику.

Световая символика представлена в средневековой философии достаточно широко. «Божественное сияние», «просветление», «свет небесный», «огненное свечение», «обожение» - ключевые понятия средневековой патристики, трактуемой свет как чистый акт Божественного бытия. Наибольшей проработке понятие света подвергалось в работах епископа Линкольнского Роберта Гроссетеста. Совмещая в своих трудах, посвящённых, так называемой, «метафизике света» идеи неоплатонизма, в частности иерархическое происхождение божественных эманаций до земных творений и креационистский подход в космогонической картине мира, Гроссетест обращается к свету естественному, тварному, эмпирическому. В своём трактате «О свете или начале форм» [65] он относится «к естественному свету не как к символу света Божественного, а как к самоценному объекту изучения», - отмечает Шишков А.М. [188, 120], чем определяет сущность света не божественной имманентностью, а телесной природой, начальной формой или первоматерией. Несколько отдаляя значимость Бога от общей картины создания мира, Гроссетест сводит Божественное проявление к созданию светового шара, имманентного сгустка, из которого мгновенно вырывается и расширяется огромная сфера – носитель материи и форм проявленного мира. Так, вся космогоническая концепция Гроссетеста строится на всепроникающей

световой энергии – субстанции, которая в соответствии с законами материального мира, является «строительным материалом» Вселенной. Исследование этих законов привело епископа, опирающегося на теологическое знание, к сугубо научным выкладкам их сущности, в виде геометрических оптических, астрологических законов тварного мира. Эмпиризм и естественные научные направления его исследования природы света, дают все основания считать Роберта Гроссетеста одним из «значительных представителей сиентистского направления в средневековой западноевропейской философии» [152, 24]. Роберт Гроссетест, по прозвищу «большая голова», придерживаясь христианского догмата о божественном сотворении мира, в своих трудах большое внимание уделял свету естественному. Именно такой естественный научный подход к понятию света, наряду с допущением того, что кроме «высшей Истины, есть и другие, в том числе и математические истины» [61, 123], даёт основание исключить влияние известного метафизика света эпохи средневековья на формирование мистической концепции света Мастера Экхарта. И хотя единым источником столь противоположных подходов к световому принципу в теоцентристической системе являются неоплатонические идеи «метафизики света», онто-мистические взгляды Экхарта не связаны с экспериментально-логическими доказательствами Р.Гроссетеста световой первосущности сферического разворачивания мира. Даже гносеологические представления Гроссетеста об «озарении» познающего светом носят системно геометрический характер натурфилософских обоснований. Такая сиентистская направленная концепций Гроссетеста, которая привела не только к появлению оптики и диоптрии, но и послужило отчасти толчком к кардинальным изменениям в подходах и методах исследований, а именно к зарождению «опытной», то есть, рационально-эмпирической, экспериментальной доказательной науки, связанной, прежде всего с познанием мира вещей, а не трансцендентной сутью божественного мира. А. Белый указывает на появление такого «опыта» в различных философских школах, среди которых выделяется Оксфордский университет ещё в XIII веке [28, 117]. Так «метафизика света» Р.Гроссетеста не идеино, не методологически не может рассматриваться как влиятельный источник световой теории Мастера Экхарта, связанной со сферой религиозного опыта и мистической устремленностью к Богу.

Значительно ближе чем учение Гроссетеста к световой метафизике Мастера Экхарта трактовка света у Августина, который, обратив внимание на то, что в Библии нет слова «ночь», а только «день», «утро» и «вечер», утверждает через образ света его непосредственную причастность к проявлению потенциальной устойчивости Божественности. «Знание твари само по себе гораздо, так сказать, тусклее, чем когда оно приобретается при свете Премудрости Божией, — при помощи как бы самого искусства, которым сотворена она. Вот почему оно приличнее может быть названо вечером, чем ночью; хотя, как сказал я, оно переходит в утро, когда относится к прославлению и любви Творца. И когда оно является как сознание себя самого, это день один» [44, 185].

Следует отметить, что в утверждении трансцендентной реальности, свойственной в той или иной степени всей средневековой философии, несмотря на неведомость, незримость, невыразимость, суть её наделялась силой преображения, то есть при участии «Ничто», обладавшего потенциальной устойчивостью создавалось «Нечто», то есть сотворённый мир. Трансцендентный Абсолют, нашедший наиболее выраженное обоснование в метафизике Экхарта, предицирует наивысшие истинные свойства Бога. Этую устойчивость, латентно пребывающую в глубинах трансцендентной Божественности, наиболее аутентично выражает Мастер Экхарт через идею света, которая обуславливает причастие к Богу. Причастие определяется благодаря свету, имманентно присутствующему в Божественной природе, который освещает всё, но при этом Сам не видим, при этом свет выступает определяющим фактором Божественной относительности в виде образов «утра» или «вечера».

В своей метафизике Божественности Мастер конкретизирует характеристику динамической устойчивости света, представляя его источником познания, обуславливающего консубстанциональность Бога и сотворённого мира. В этой связи эксплицируется близость метафорики света Экхарта к греко-византийской традиции. Григорий Палама в своём богословском труде «Триады в защиту священно-безмолствующих» так представляет сущностную близость познания и света: «Присутствие благодатного света в виде познания, где Божественный свет является и умным и когда действует, и умопостижаемым, когда созерцается нашим умом через умное чувство; и он же, входя в разумные души, освобождает их от случайного незнания» [145, 60].

В теолого-философском теоретизировании Августина свет связан с креационистской картиной божественного миротворчества. Бог, согласно Августину, как абсолютно истинное и наивысшее бытие, есть разумный свет. Идея креационизма у Августина непосредственно связана с истечением божественного света и порождением мира в соответствии с божественной природой. Так, разумный свет, по Августину, - наивысшая мудрость, абсолютное совершенство, свойственное как Творцу, так и всему тварному.

Августин приближается к трактовке световой иерархии Грессестеса и Бонавентуры. Последний, предлагая градации света вечного и чувственного, подразумевает световую субстанцию как связующее начало, промежуточную компоненту между Творцом и сотворённым миром. Августин, подчёркивает различие света тварного, который допустим разумному познанию и света, который сам есть Творцом, то есть первосущностный, трансцендентный Абсолют недоступный умопостижению.

Такую разграниченность сущности света пытается преодолеть в своих воззрениях представитель мистического направления средневековой философии XII века Бернар Клервосский, который по праву считается родоначальником средневекового мистицизма. Непримиримый ко всему антихристианскому, святой Бернар, отрицая всякого рода рационализацию представлений о Божественной сути мира, отказывается от рациональной конкретизации трансцендентной первоосновы мира. Провозгласив созерцание,

главной целью смиреной жизни, которая должна привести к самопознанию Божественной природы человека, Бернар отказывается и от иерархической световой символики, признавая лишь «единое свечение Бога» [Цит. по 158, 123].

Так, представленная А.М.Шишковым трактовка света в средневековой философии как «соединительное звено между творцом и творением», «иерархия света видимого и невидимого» [188, 88-89] не может быть принята как единственная и абсолютная для всей средневековой метафизики. Поиск адекватного или приближенного к истинному верознанию «Бог - есть Свет», можно ограничить лишь немногими учениями западноевропейских мистиков, для которых сакральное чувствование сущности Бога, не позволяет рационализировать, конкретизировать и разграничивать эти представления.

Представители умеренного мистицизм Хуго и Ришар Сен-Викторских, допуская иерархическое структурирование реальности и соответственно иерархию познавательных процессов, отводят сфере разума земную действительность и только через веру допускают созерцание и откровение Божественного света. Так мистицизм XII века идёт в разрез с представленной Шишковым трактовкой средневековой теологии природы света как всего видимого, проявленного, обнаруживаемого. «Ведь быть, - утверждает Шишкон, - прежде всего, означает быть видимым, отделённым от всего остального посредством выявления границы, предела» [188, 89].

Кратко представленная картина световых определений указывает на разность сущностных определений света, а через него и теоретизированных представлений о самой Божественной природе творимого мира. В большей или меньшей мере присутствующий мистический компонент в онтогносеологических экзегезах Священных Писаний и веропонимании средневековых мыслителей указывает на степень отдалённости метафизики от рационально-сциентистских подходов в трактовке Божественности мира.

В отличие от распространённой трактовки понятия «света» как промежуточного или связующего начала между высшим и низшим мирами, между Творцом и тварным, по разному представленному в историко-философском дискурсе (от световой колонны между небом и землёй Платона, световым столбом Порфирия, световой обителью ангелов и праведных душ у Каппадокийских отцов до теории иллюминации Августина, Бонавентуры и Сен-Викторских), Иоганн Экхарт поднимает понятие света до сакрального символа высшего, чистого бытия предшествующего разумному творению. Свет, в теософии Экхарта, как чистое бытие снимает все иерархии духовного мира. Такое понимание света у Экхарта ассоциируется не с Богом-Отцом, разумным светом, в котором, от которого и через которого разумно сияет всё (креационизм Августина), а с Божественностью (Gottheit). То есть свет, по представлениям Мастера, есть символ праосновы мира, всеобъемлющего непроявленного Универсума, свет – сущность дотринитарного процесса, имплицитная потенция Божественности, из которой Бог вечно порождает Сына. При этом Божественность у Экхарта характеризуется как «тьма», «мрак», то есть непроявленный Абсолют потенциально несёт в себе свет творения. Свет у

Экхарта – это образ актуализации самопознающей потенции Божественной праосновы, символ единого вечного истечения, постоянного «вспыхивания» творческим импульсом вездесущностной реализации сути Боготворимого мира.

Практически вся онтологическая картина Экхарта основана на развитии световой символики в виде образа «вспыхивания» света в вечном процессе рождения Сына, подобно непосредственному истечению непрерывно льющегося света. Исходя из онтологии Триединого Бога и сверхонтологического концепта Божественности, свет, в учении Мастера, подобно трактовке античных неоплатоников, есть активность первично-потенциального Ума (*intellectus*), как целостного отражения Божественной неразличимости.

Метафорические образы мистических откровений Экхарта приводят к трудно выражимым, дискретно иррациональным трактовкам первосущности Божественного мира. Мистика Экхарта, через метафорику света как преодоление активности Ума, приходит к пределу дискурсивного мышления интеллекта в виде освобождения его не только от метафизических умозрений, но и всякой образности. Активный свет Разума, вспыхивающий как самоосуществление познания потенциальности Божественности, как отражение Отца в Сыне, есть погружение в «Божественный Мрак» Ничто. Так свет, потенциально присутствующий во Мраке Божественности, в Боге-Отце-Сыне становится уже не потенциальностью, но ещё не личностью, себя определяющей. Образ света близок к понятию идеи, мысли Бога, слова Бога, но слова ещё безличного, не сотворённого, не выраженного. Такая высокая степень сакрализации, рационально не досягаемой, трансцендентной сути Божественности, указывает на принципиальное отличие схоластической и мистической метафизики, которую отличает примат иррациональных модусов онто-теософских представлений.

Парадоксальное отождествление Экхартом Света Ничто и «Мрака Бездны» утверждает отсутствие различий между свёртыванием и разворачиванием в онтологии мирового креационизма. Этот концепт органично отображает предельность субстанционального динамизма Триединого Бога, как вечного принципа целостного начала-конца, развивающейся совершённой завершённости. «Круг, пройденный любящей душой, — это честная Святая Троица и все, что Она сотворила во времени и в вечности. Все это вместе справедливо называется кругом. Ибо во всех созданиях, особенно в душе, одаренной разумом и речью, запечатлели божественные Лица Собственный Свой Лик. Так что Святая Троица есть первоисточник всех вещей; и все вещи помогаются вернуться вновь к своему первоисточнику. Это и есть круг, и душа мысленно пройдет его, когда прозреет: Бог мог бы сотворить весь этот сотворенный мир в тысячу раз больше, если б Он захотел! А все же не может она дойти до конца — даже в самом малом, что Он когда-либо сотворил, и в этом не может она дойти до конца. Как же понять все величие Его! Когда она, таким образом, ревностно пробегает круг в мысли своей и все же не может его сокнуть, тогда устремляется она к его средоточию. Средоточие — это есть творческая сила Святой Троицы, благодаря которой Трое, оставаясь

неподвижны в Себе, совершили все дела Свои» – вещает Экхарт в немецком трактате «О гневе души» [2, 105-106].

Взаимовключённость субъект-объектной дихотомии троичности в учении Мастера Экхарта через метафорику Божественного Света, который изливаясь из основы вспыхивает в вечности тварного мира, «зажигая» единую природу Богу, парадоксально выявляет его консубстанциональную дуальность Света познания -Мрака неведения. Если, вспыхивая, свет в виде познания озаряет целостную природу Бога в сотворённом различении, то «Мрак Безмолвия» является охлаждением, угасанием Божественного огня, возвращением его во Тьму неразличения. В этой парадоксальной антиномичности Света-Тьмы в метафизике Экхарта эксплицируется близость к идейному концепту исихазма, что представляется ещё одной рецепцией концептуальности греко-византийской традиции в учении доминиканского богослова.

Концептуальный источник метафизики света непосредственно связан с идеей, которая эксплицируется ещё в античной культуре, в которой понятие «Свет» не только предполагало естественное, природное противоположение тьме, но и ясность высшего понимания. Так греческая метафизика света, имплицитно присутствующая ещё в учении Parmenida, а также в платонизме, обращается к «нематериальному свету внутри ума», то есть свету истинного сущностного знания. Античная философия почти вся была проникнута убеждением, что идеи излучают свет и что познание есть прозрение под влиянием этого света.

Развитие этого концепта можно наблюдать в исихазме, который как мистико-аскетическое учение и духовная практика безмолвия приобретает системное изложение и широкую известность в греко-византийской традиции в XIV столетии, во время оформления метафизики света в учении Мастера Экхарата и его школы. Исходя из историко-философского подхода к этой проблеме, следует говорить не о влиянии восточного богословия на западное, а скорее о закономерности единовременного возникновения в богословском пространстве христианства мистико-откровенных модусов постижения и единения с Божественным, как реакции на абсолютизацию рационального и догматической теологии.

Предания относят возникновение традиции исихазма, получившей оформленвшую теорию в византийской теологии, к первым векам нашей эры, к легенде об Апостоле Павле, которому по дороге в Дамаск явилось видение Христа, облачённого в «несозданный» свет. Апостол Павел вопрошал: «Свет, который в тебе, не есть ли тьма?». Опираясь на эту теологему, исихазм развивается и формируется в богословских работах Макария Египетского, Иоанна Лествичника, Иоанна Сирина, а также в учении каппадакийских Отцов Церкви Василия Великого, Григория Нисского, Григория Назианина. Теоретическое оформление исихазм получает в XIV столетии, в трудах Григория Синаита, Максима Кавасила и особенно Григория Паламы, учения которых идейно основывались на концепте «несозданного света». Так Василий Великий, который вводит в христианскую антропологию понятие «энергий» как образа «несозданного света», нисходящего в проявленный мир, и в

далнейшем, в паламизме, ставший играть определяющую роль, писал: «Высшая Божественная красота – есть свет, по сравнению с которым свет «олнца – тьма» [Цит по 154, 104]. По мнению Григория Назианина, упрекавшего античных мыслителей в том, что они не смогли подняться до идеи «духотворения телесности, которая может дать человеку полноту бытия: «Душа, этот «образ Божий», подобно свету заключена в «темной пещере тела», но этот внутренний свет неугасим» [Цит. по 154, 105]. Наиболее законченной концептуальной разработанности традиция исихазма достигает в учении Григория Паламы, в период возросшего интереса к практическому Богопознанию. Григорий Палама придаёт исихазму философское оформление в виде учения о принципиальном различии сущности Бога, которая непроявлена и недоступна постижению, и самоизлучающихся «энергий» Бога, которые пронизывают весь мир, нисходя к человеку. При этом целостность и неделимость Бога остается ненарушенной. Это «несотворенное» излучение Бога и есть тот «несозданный» «фаворский свет», которому уделено большое внимание в паламизме. В учении о свете Палама ссылается на слова Дионисия Ареопагита о «неприступном свете» и Боге, как «сверхсветлой тьме», утверждая принципиальную недоступность и трансцендентность этого света, находящегося в сердце подвижника, «помыслы» (мысли) которого угасли, а душа пуста и прозрачна.

В течение многих лет Владимир Лосский работал над большим трудом о выдающемся немецком мистике Мастере Экхарте. Православный догматист и знаток восточного святоотцовского наследия, обращаясь к учению католического Мастера, доминиканца Иоганна Экхарта, пытался открыть из недр западной теологии, родственные православию темы и реальности. Этую близость Владимир Лосский, прежде всего, видит в немецкой мистике, и в частности в идейных параллелях православного афонского исихазма и метафизике света доминиканского богослова. Владимир Лосский утверждает, что именно через мистический аспект светового концепта, идейно близкого с основными понятиями исихазма Паламы, Экхарт и его последователи выходят за пределы латинской средневековой схоластики. Посвятив долгие годы изучению работ Мастера Экхарта, Вл. Лосский не успел довести до конца сравнительно-аналитическое изучение исихазма и немецкой мистики XIV столетия. Его взгляды на эту проблему, позволявшую выявить единый корень богословских и духовных рассуждений между христианским Востоком и Западом, нашли фрагментарное отражение в таких работах как «По образу и подобию», «Боговидение», «Очерк мистического богословия восточной церкви». Вл. Лосский отмечает поразительные параллели между взглядами Экхарта и Паламы, которые, будучи современниками, в единовременном пространстве богословского мистицизма пришли к идейным концептам мистики безмолвия с позиции восточного и западного апофатизма.

Исихазм действительно близок Экхарту, но не в виде духовной практики, а в виде единого целеполагания в достижении сверхбытийной тишины, молчания, постоянной связи с Богом, посредством открытости к световым несотворённым Божественным энергиям. В доказательство причины

познания ещё в латинский период, Экхарт приходит к пределу *intellektus* (Ума), в виде свёртывания мысли Бога в дорефлексивное состояние - состояния незнания или абсолютного Ничто. Это приводит к свёртыванию всех возможных мыслительных структур до своего предела. Так Экхарт утверждает путь отрицания мысли себя самой и погружения в «Божественный Мир Безмолвия». Это конечное и начальное положение в умозрительной мистике Экхарта и есть плоскость идеальной близости учения немецкого богослова с афонским исихазмом. Не случайно, метафизика света Мастера, преодолевши «умное происхождение Троицы», приходит к понятию любви как высшей силы Божественности, «изливающейся из тишины Безмолвия, творящей мир» [9, 156], что близко к исихастскому понятию энергии как силы изливающейся из «тишины молчания». «Трансцендентный Свет, неуловимый, неиссякаемый, всегда излучающий Своё великолепие; вечнопребывающая, неистощимая и исполненная энергия Жизни, жаждущая и целеустремлённая Любовь» - пишет Экхарт [9, 73].

Григорий Палама говорит о несовместности исихии и рационального знания: «...знание добываемое внешней учёностью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному... даже если кто из Отцов говорит то же, что внешние философы, совпадение только в словах, в смысле же разница велика: у одних по Павлу ум Христов (1 Кор.2,16), а другие вещают от человеческого рассудка, если не хуже...» [145, 60-61].

Экхарт подобно Паламе приходит к «тишине молчания» через апофатический предел познания. И у Паламы, и у Экхарта центром духовной жизни и практики созерцания является «сердце», путь к которому откровение, и не логика рациональных доказательств. «Ибо Иисус, который есть свет и явление Отчего сердца (и можно просветлять Он Отчее сердце!, - сей Иисус стал единым с ней ( девственной душой – Ю.Ш. ) и она с Ним: она сияет и светит с Ним, как лучистое ясное сияние в божественном сердце Отца» [2, 58].

Основные символические понятия исихазма «безмолвие» и «свет» являются и основным идеальным концептом метафизики света Мастера Экхарта, в учении которого свет представлен как досотворённая энергия Божественной благодати, в которой «Бог горит и пламеет» [2, 60], изливаясь на весь мир.

Исихия как фундаментальная составляющая православной традиции и идеальной параллели с метафизикой света немецкого богослова становится концептуальной основой сверхонтологического представления Экхарта в виде безпредпосыленного света, разливающего всепреобразующую энергию любви и познания Божественности. Сверхонтологическое качество безосновности света Экхарт утверждает через родственное исихазму понятие света как преодоление мира множественности, света как нерождённой энергии рождающегося, изливающейся на мир в свете Истины. «Я однажды сказал, - говорит Экхарт, что в духе есть сила и лишь эта сила свободна. Порой я говорил, что в душе есть крепость; иногда – что это свет, и иногда я называл это искоркой. Теперь говорю я, что это не «то» и не «это» и вообще не «что-либо». Это так же далеко от «того» и «этого», как небо от земли. Поэтому я определяю это ещё более благородным образом, чем раньше... Но вот оно уже смеётся на

«благородным», и над «образом» и далеко превосходит всё это! Оно свободно от всех имён и ликов, свободно и чисто, как свободен и чист один Бог. Оно чисто в самом себе. Оно цельно и замкнуто в себе самом, как целен и замкнут в Себе Самом один лишь Бог. Так что высказать это нельзя никаким образом. В этой первой силе, о которой я говорил, зеленеет и цветёт Бог во всём Своём Божестве, и в Боге – Дух. В ней рождает Отец Своего Единородного Сына – из Себя Самого и как Себя Самого. Ибо в этой силе Его истинная жизнь. Дух рождает вместе с Отцом этого же Сына, и Сам Он в свете этой силы есть Сын и Истина» [2, 60].

В этой связи познание и множественность мира взаимосвязаны. Преодоление мышления откровением есть озарение «несотворённым светом из Мрака Неведения». При этом преодоление оппозиции бытие-небытие и есть путь, указанный метафизикой света как выход за пределы бытийственности в мир вечного становления «неизменной Божественности», которая «изменяет всё», посредством силы «вечно льющегося света» - символа динамической субстанциональности сверхонтологичекой праосновы, потенция которой актуализируется в экзистенциях.

Мастер Экхарт в своей мистико-теософской онтологии прибегает к холономно присутствующим модусам бытия и становления. Представляя под чистым бытием – бытие Бога, как отражение трансцендентной вечности Божественности, богослов не противопоставляет становление тринитарного процесса чистому Бытию, а взаимодополняет имманентное качество творения сутью трансцендентной праосновы.

При этом, объективирование Божественности происходит подобно ярчному непосредственному истечению света. Способность Бога, выводить идеи из себя, из своей Божественной природы представлена Экхартом как «вспыхивание света» с которым и ассоциируется рождение Сына, подобно тому, как вспыхнувшая мысль Отца о себе самом, порождает личность Сына. Этот процесс вечного становления не развивается во времени, он есть образ «вечно льющегося света» их «тьмы» непроявленной потенции Божественности.

Так у Экхарта свет как Божественность Бога нисходит на природу человека в виде иррационального потока неиссякаемой божественной энергии, модулируя в вечности души принцип Богорождения. Экхарт вещает: «Я говорил не раз о свете души, несотворённом и несотворимом. Я всегда стараюсь коснуться этого света в проповеди. Ибо он воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков есть Он Сам в Себе. Этот свет воспринимает Его в действительности внутреннего Богорождения» [2, 53]. Такое понимание Богорождения, близкое к православной традиции нисхождения света, возможно лишь при готовности души принять его, принять изливающуюся благодать Божественности, подобно чистому сосуду, освобождённого от всего ненужного. «Не один сосуд не вместит в себя двух напитков. – говорит Мастер в трактате «О человеке благородного рода» - Если наливают в него вино, то воду следует из него вылить; сосуд должен быть чистым и пустым. Поэтому, если хочешь войти в честь Божественной радости и принять Бога, то следует тебе вылить и выкинуть из себя всё тварное» [9, 161].

Ещё в латинских трактатах Экхарт говорит о том, «душа – это глубочайшее Бога и Бог это глубочайшее души, которое Он так любит, что ничего внешнего от Себя или отличного, или чуждого не любит. Наконец, заметь, что не нужно молиться Богу, чтобы Он изливал на нас свет своей благодати или что-нибудь подобное, нужно молиться, чтобы мы были достойны принимать от него» [11 176]. Этот символ чистоты (чистого сосуда - души открытой к восприятию света) в виде освобождения от знания различимого множества, перекликается образом благодатного света Григория Паламы, «освобождающего от случайного знания», знания о мире множественности, затрудняющем и удаляющем от единения с Божественным в «тишине безмолвия», в виле отрицания всего дискурсивного, разделяющего мир множественности. Подобно пути исихазма в глубину неразличимого молчания, немецкий богослов призывает к чистоте души, её «девственной целомудренности», то есть, в тишине трансцендентной искры.

Согласно В.В. Бибихину, «Молчание – есть необходимый фон слова» [11, 37]. У Экхарта переосмыслиением этой исихастской традиции есть образ света оттеняющего тьму. Через свет озарения открывается глубина «Мрака неразличения». В свете откровения отсутствует свойственный логике мышления вопрос-ответ, субъект-объект, следовательно, свет у Экхарта, так же как и у исихастов имеет до умное происхождение. Так Мастер сверхонтологической метафорой света утверждает не только познание, но и любовь, как первопричинный нерождённый импульс вечно вспыхивающей самопознания, как источник Божественной Благодати, озаряющей глубину трансцендентной основы человека – искорку.

Идея льющегося света Божественности, через Святой Дух, творческую энергию вечного рождения Бога-Сына находит выражение в антропологии Экхарта через идею софийной взаимосвязи человека с Божественным измерением реальности. Эта взаимосвязь осуществляется через душу человека

Если православный исихазм утверждает происхождение ума (Духа) из головы в сердце, то Экхарт путь к сердцу («искорке души» – трансцендентной основе духовной жизни) указывает в виде обращения к «внутреннему человеку» в образе «охлаждения света». Удивительные параллели православного исихазма Паламы и метафизики света Экхарта указывают на глубинную общность христианской мистики Востока и Запада, что явилось связующим звеном немецкой и украинским философии последующих периодов.

Именно через образ «вспыхивания света», Иоганн Экхарт, соединивший христианское учение с личным духовным опытом, передаёт мистические образы вечного действия Богоявления в виде излияния благодати на природу человека. Соотношение Божественности и Бога, как сущности и существования, как бытия и становления как всепребывающей первосущности и имманентного креационизма переносится Экхартом на божественную природу человека. Божественность Бога нисходит на человека, наделяя его Божественной энергией, Духом Святым, сутью третьей ипостаси тринитарного процесса вечного креационизма становления мира.

Душа в антропософии Экхарта связана с образом «внутреннего человека», раскрытоого в трактате «О человеке благого рода» [6], который представлен как трансцендентное равенство себе в своей основе, как глубинная первосуть Божественности, преломлённая в личном духовном опыте человеческой объективации. В таком понимании душа в учении Экхарта представлена через огненный образ «искры» – искры вечно льющегося света творения триединства из приосновы Божественности.

Не случайно Экхарт представляет путь духовного единения человека и Бога как переживание тождества глубины души человека и сверхонтологической приосновой мира в виде трансцендирования субъект-объектной дилеммы, путём вспыхивания и угасания тринитарной динамичности в неразличимости Трансцендентного Абсолюта.

«Так «искорка» в человеке, - колыбель рождения Божественного Света» - пишет А.Штекль относительно метафизики света Экхарта[190, 295], комментируя слова Мастера: «Этот свет воспринимает Его (Ю.Ш. – Бога) в действии внутреннего богорождения! И я могу утверждать поистине, что этот свет имеет больше единства с Богом, чем с какой-либо из сил души» [2, 53]. По мнению Фёдорова, в световой основе человеческой души, обозначенной Мастером Экхартом «утверждается, что сущность человека в своей потенции содержит в себе динамику силы, ведущей к истокам Бога или основанию всего сущего. Это и есть свет Ничто, Мрак бездны – парадоксальная категория, метафора, в которой как на струне, свёрнут весь мир» [166, 93]. Образ струны в данном контексте представляется не достаточно исчерпывающим для выражения данного онтологического парадокса. Это скорее не струна, имеющая линейные ассоциации, а точка, содержащая «всё во всём». Именно через точку сворачивания и разворачивания начала-конца Экхарт приходит к эвристической идеи самозначимости антропоса, сконцентрировавшего в «искре» свет и мрак, знание и незнание, множественность и неразличимость. Божественность человека Мастер представил через искру – световой символ целостного и абсолютного, как единственно возможного носителя трансцендентного, имманентно содержащего в себе его (трансцендентного) потенцию и способного через сердечный центр, принимающий благодать Божественной Любви, вернуться к своему первоистоку.

Образ «искры», как огненного начала высших духовных потенций человека уходит в глубину историко-философского контекста, к учению стоиков, в котором огонь является первичной субстанцией, субстратом всего сущего, первозданным Разумом из которого творился космос и к которому всё возвращалось. Искра такого огня, соответственно стоикам, созиная всеобщую целостность, является ведущим принципом космического креационизма. Искра первозданного Разума, обита в высшей части души (*supremum animae*) созидала и поддерживала и духовные устремления человека.

Идея огненного начала душевной искры человека получила развитие в учении Августина, в виде понятия «душевного тайника», о котором он рассуждает в трактате «О троице». Сам Экхарт обращается к цитированию теолога, приводя слова Августина: «Душа имеет тайный вход в Божественную

природу, где все вещи становятся для неё ничем» [2, С.77]. Онтологический статус всего существующего в учении Августина детерминирован актом Божественного творчества. Всё, что сотворено, имеет общую природу с тем, кто его сотворил. Поэтому Бог, понимаемый Августином как Разумный Святой, создаёт всё, что разумно сияет.

Разумный свет, как наивысшая мудрость, свойственная творцу, находит отображение и в самых поглощенных уголках человеческой души, названных Августином «душевным тайником», через который и осуществляется «сокровенная связь с Божественным светом».

Близкое понятие к экхартовой «душевной искре» можно встретить и у средневековых мистиков, в частности «сокровенность» души (*intimum animas*) у Ришара Сен-Викторского и у Бонавентуры в виде образа «следов Бога в душе человека», через светоносность которых францисканец указывает высшую ступень пути души к Богу. «Ведь благодаря этому свету, - указывает Бонавентура, - данному извне для зрения нашей душе, в которой отсвечивает Божественное, мы располагаем возможностью войти в неё» [Цит. по 190, 233].

Широко образованный как в сфере теологии, так и в сфере философии И.Экхарт был знаком с представленными учениями Античности и Средневековья. Впитав в себя основные идеи световой метафизики, теории иллюминации и этико-христианские представления, Мастер создаёт самобытное учение об «искорке души» в котором понятие света, как сущностной инвариантны онто-мистической картины мира, является ключевым модусом дискретной христианской теологии. Экхарт воспевал общение с Богом как основу светоносной духовной жизни: «Душа погружается в Боге как утренняя заря в солнечном свете, так наша личность должна соединиться с личностью Бога» [9, 412].

В отличие от стоиков, не связывающих образ «искры» с актом самопознания Разумного Света (Бога), Экхарт именно в этой огненной субстанции видит путь духовного освобождения и слияния с Божественностью. Преодолев схоластическое рационализированное предшествующих теологов светоносной субстанции в душе человека, Мастер приходит к эвристическому синтезу мистических откровений личного духовного опыта и последовательной логико-теологической рефлексии. При этом экхартовы трактовки отличаются не только непосредственно передаваемыми религиозными ощущениями и образностью мистических переживаний, но и глубиной метафизических обобщений, и высочайшим уровнем рефлексивной абстракции.

Центральным понятием антропо-теософии Экхарта является душа, высший элемент которой Мастер называет светом или искрой (*Funken* или *Ganster*). Следуя платонической традиции исследовать душевное начало Экхарт представляет „искру“ как трансценденцию всему чувственному и рациональному, как огненно-субстанциональную основу человеческого бытия. При этом Мастер обращается к центральному понятию всей немецкой мистике – *Gemüet* - означающее совокупность душевного, умственного и сердечного начала, а точнее, снятие этих качеств в их единстве. Только человеку, согласно

Экхарту, дано «зажечь в себе искру», то есть ощутить, допустить, помыслить и осознать Бога в себе и через себя пережить единение с ним.

Такое воссоединение возможно лишь как Богорождение. Бог изливает свет на человека и человек, зажигая в себе «искорку», рождает в себе Бога. В предложенном акте контемплятивного озарения Экхарт эксплицирует принцип магнетизма, приемлемый для идеалистических концепций и духовных категорий. Герметический философский постулат «подобное притягивает подобное», (найти) применим для единения духа или возвращения духовной эманации к изначальной целостности. Тогда как принцип материальных систем дробить, разделять, отталкивать, путём подчёркивания значимости каждого в отдельности. Экхарт в проповеди «О единстве вещей» говорит: «Подобные вещи любят друг друга и соединяются, несхожие избегают друг друга и ненавидят» [2, 51]. В соединении подобных по своей природе духовных начал (душа и Бог в высшем единении одно единое) происходит слияние светового потока, преодоление иерархических различий, подобно тому, как глаз и видимый предмет составляют единое в момент «смотрения». При этом Экхарт отмечает, что ничто не должно мешать глазу видеть свет, понимая под этим акт чистого созерцания, не затуманенного ни рационально-ограниченными представлениями, ни эгоистично очерченными целями познаниями. «Солнце светит неустанно, - традиционно метафорически для мистиков, говорит Экхарт, - и всё же если между нами и солнцем случится туча или туман, то света его не станет видно. Также и глаз, если он больной и хворый, не распознает света» [2,231].

В таком постижении не причинности, свойственной рациональному познанию, а сути иррациональной мистериальности Божественной истины снимаются субъект-объектные отношения, отсутствует вопрос-ответ, путём сближения однородных духовных сущностей: «искры», человеческой души и божественности трансцендентной праосновы Бога.

Так в антропо-теософии Экхарта прослеживается идея самоотчуждения как формы высвобождения субстанционально-светового начала в человеке. Созерцательно-контемплятивная устремлённость к Божественной сути с преодолением рационально-чувственной ограниченности и есть движение «искры» к своему истоку. Ведь «искра» у Экхарта - это не просто душа, подобно стойческим представлениям, в виде пневмы – в виде соединения огня и воздуха, это тождественная Божественности праоснова. Восхождение к Божественности и есть путь возвращения души в свою первозданную обитель. Таким образом, душа, согласно экхартовым откровениям, стремиться в то «блаженство, которого никогда не касались ни время, ни пространство» [11, 77]. «Искра», согласно Экхарта, есть тот свет, который «жаждет знать, откуда исходит это бытие, он стремиться к нераздельной основе, в тихую пустынь, куда не заглядывало никакое различие, ни Отец, ни Сын, ни Дух святой» [там же]. Так Экхарт в метафорических образах и аллегориях прикасается к сокровенной тайне теософской антропологии – человек носитель мировой праосновы дотринитарного процесса, ему имплицитно присуща возможность Богорождения, он сам есть Творец и в полной мере обладает

**потенцией Творца.** При этом антропоуниверсализм экхартовой мистической метафизики достигается через снятие диалектического противопоставления Цент (Бог)-Периферия (человек). Сферическое разливание света как творческого принципа, превосходит ограниченность ориентира Верх-Низ и приобретает голографическую возможность проявления Божественности в любой точке тварного действия. Вечно существующий тринитарный процесс творения преодолевает дихотомию «сворачивания-разворачивания» мира, чём определяется самозначимость человеческого начала как аналога или отображения Божественности в тишине имплицитной потенции духовной «мрака» (пребывания) в душе человека, через световую энергию миротворчества культурных смыслов. Но для осознания в себе творческой необходимости высочайший уровень самоотчуждения. «Когда ты вполне и во всяком отношении отрешишься от себя самого, и от всякой вещи и от всего собственного и с полным доверием и цельной любовью предашь себя Богу и соединишься с Ним, то чтобы ни встретилось тебе или не родилось в тебе будь то внешнее или внутреннее, милое или горестное, кислое или сладкое, эти уже больше не твоё, но принадлежит всецело твоему Богу, которому ты отдала себя» [2, 77].

Очевидно, такой дерзкий поворот в средневековой теологии в сторону антропологии и вызвал возмущение современных Экхарту богословии, обернувшееся в обвинение его в ереси. Но «кощунственность» взгляда на Экхарта, воспринимаемых агрессивно закоренелыми схоластами, выглядит удивительно эвристично для нашего времени, указывая на возможность качественного поворота в современном мировоззрении от антропоцентризма к антропоуниверсализму. При этом осознанное отчуждение человека от эгоцентричного гипертрофированного Я должно привести ни к упадническому пессимизму, а к самоценности индивидуалистического начала.

Антropологические измерения метафизики света Экхарта через диалектику Ничто приводят Мастера к теории отрещения, которая также как онтологическое противоположение света и мрака идейно близка исихастской концепции безмолвия. Божественный свет тринитарного становления через самоотчуждение оборачивается в Божественную «тьму», «пустыню», «тишину», отразившуюся в глубине души «внутреннего человека». Экхарт через парадоксальное отрицание света утверждает во «тьме» сущность жизни как растворений в не-бытии, в смерти как «в безвидной и безобразной бездне безмолвного, пустынного блаженства». «Воистину говорю, - вещает Мастер, свет этот не удовольствуется плодоносной враждебностью Божественного бытия. Скажу я и более, что звучать будет ещё диковиннее: клянусь я благою истиной, что свету этому не довольно простой неподвижности божественной сущности, ничего не отдающей и ничего в себя не вбирающей; и ещё более свет жаждет знать, откуда сущность эта приходит, он жаждет простого основания, безмолвной пустыни, где никогда не усмотришь никакого различия, где нет ни Отца, ни Сына, ни Святого Духа; во внутренних недрах, в ничьей обители, там свет сей находит удовлетворение, и там он более един, чем в себе самом; ибо основание здесь – просто покой, в самом себе неподвижный. Душа

обретает полное блаженство лишь тем, что бросается она в пустыню Божества, где нет ни творения, ни образа, дабы себя там утратить и затеряться в пустыне» [9, 193].

Вершину духовной устремлённости человека Экхарт видит в достижении «молчания», «тишины» сознания, «сокровенной пустоты». «Будь для себя самого и для всякой вещи – пустыней» - указывает Мастер [2, 78]. Характерный для учения Экхарта образ «пустыни» несёт в себе глубинный смысл сакральности молчания в традициях исихазма – откровение свершается без слов. Молчание как потенция до сотворённого, как ёмкость иррациональных чувствований, ограниченных рациональным дискурсом слов и понятий, как тихий образ непроявленной всеобъемлющей сути проявленного мира. В этом молчании свет становится тьмой, тем мраком, откуда порождённый Божественностью изливается вечный и неизменный тринитарный процесс Боготворчества. Именно «мрак», «пустыня», «тишина», согласно Экхарта, несёт истинное и всеобъемлющее ощущение полноты первосущностной праосновы мира.

Уже не метафизика, а мистика света Мастера Экхарта указывает доинтеллектуальную основу духовной жизни человека. Концепт отрешенности Мастера – это отказ от мира множественности, а сохранения в нём (мире) высшего света неразличимого единства – Мрака Безмолвия сверхсветовой трансцендентной праосновы. И в этом концепте отрешенности, который будет раскрыт подробней в следующем разделе, посвящённом антропософии немецкого мистика, присутствует идеальная параллель с учением Григория Паламы о сущности и энергиях Бога, заключающееся в следующем положении: если сущность Бога является абсолютной трансценденцией, ни для кого недоступной, то божественные энергии являются основаниями бытия сущего, и именно в них обретается мистический опыт, чистое созерцание бытия как такового и единение с ним, условием которого является не преодоление своей частной неповторимости, а наоборот, обожение, развертывание и осуществление своего уникального личностного начала; и, несмотря на подобное отсутствие тождества между ними, сущность и энергии не несут в себе дуализма и противопоставления, а взаимоотнесены и объединены друг с другом таинственным образом.

Близко к этому антропологическому концепту палаизма Мастер Экхарт, в отличие от западноевропейской схоластики, которая отказавшись от соотношения трансцендентного и имманентного в мистическом опыте, утверждала, что человек может умозрительно созерцать Божественную сущность, а следовательно ощущать своё превосходство, что является источником эксцентрической обречённости европейского антропоцентризма, приближаясь в своём учении о несотворённом свете к православной исихастской традиции, преодолевает догматические установки средневековой схоластики, утверждая динамическую явленность живого Бога, открывшего себя в человеке через обожение и вечное становление, чем положил начало не только онто-гносеологическим основам немецкой идеалистической

философии, но и эвристическому взгляду на самоценность человеческой сущности, как носителя световой энергии Божественного Не-бытия.

Сокровенные ощущения сверхрациональных верознаний в Богочеловеческом единстве мира, предугадываемые в метафизических абстракциях и аллегориях христианской теософии Мастера Экхарта указывают духовному развитию человечества кардинально новые пути развития, а именно отказ от туникового «эволюционирования» в виде прагматично-рациональных, целевых форм развития, не дающих позитивных перемен в обретении смыслотворчества. Экхартово антропо-теософское возвращение праосновной света – искры в растворенное состояние тишины и молчания указывает путь внутри индивидуального обретения духовного центра-мира, его Божественной первоприроды. «Как свет обращается в мрак, – вспомним ещё раз слова Экхарта, – так высшая жизнь обращается в смерть». Но смерть эту нужно понимать как возрождение духа, как возвращение к истоку человеческой сущности.

Метафора света в метафизике немецкого богослова образно выражает категорию потенциальной динамической устойчивости в виде сверхиерархической дотринитарной потенциальности Божественности. Именно через символику света Экхарт представляет наиболее адекватное выражение чистой духовности, свободной от какой-либо обусловленности. Вместе с тем метафора света несёт возможность целостной актуализации Божественной потенции, невыразимой дискурсивно, подобно безличной идее Бога и состоянии добытейственной несотворённости. Парадоксальное отождествление Света познания и Мрака Неведения, как онто-категорий Бытия и Не-бытия формирует онтологические принципы развития свершённой в вечности завершённости, проявляется в Энергетическая природа света, как носители высшей сверхразумной информации о чистой духовности Трансцендентной Божественности в учении Мастера эксплицирует идейную близость с восточным исихазмом. Свет, в метафизике немецкого богослова, как символ сверхонтологической категории тождественен не принципу познания, и принципу любви, которая в силу доразумного сотворения является иррациональным модусом онто-проявлений миротворчества. Иррациональная энергия света является онтологическим центром,держивающим целостность мира множественности,rationально различимого и объективированного.

Через утверждение иррациональной природы света Мастер Экхарт формирует понятие сердца в виде “искры души” внутреннего человека, что является эвристическим открытием самоценности антропоса, как носителя сверхонтологической праосновы, потенция которой актуализируется в экзистенции. В трансперсональной метафизике Экхарта энергетическая идентичность света и «искры души» является концептуальной связкой онтологического и антропологического аспекта учения Мастера, в котором утверждается софийная взаимосвязь человека с Божественным.

На основе консубстанциональности сверхонтологической несотворённости света и его экзистенциального отображения в «искре» как огненной

трансценденции «внутреннего человека» формируется теория отрешённости немецкого богослова. Так в учении Мастера «искра души» представляется голографическим центром, который через принцип духовного магнетизма (возврата духа к своей добытойной праоснове), позволяет преодолеть линейное мышление целостно-голографическим представлением о мире, что приводит немецкого богослова к эвристическим открытиям в осмыслиении предназначения человеческого бытия.

### **Учение об отрешённости как антропософский модус метафизики Мастера Экхарта**

Метафизика света Мастера Экхарта через близкое к исихазму понятие безмолвия как угасание света в Божественном Ничто органично воплощается в антропософской проблематике его учения, в которая раскрывается в немецких проповедях Страсбургского и Кёльнского периодов творчества богослова. Следует отметить, что антропология Мастера немецкого периода это не принципиально новый переход Экхарта к практической стороне мистического акта, а последовательная реализация в учении о человеке метафизических основ онтологии немецкого богослова, изложенной в латинских трактатах. Метафизически обосновав, отличное от мнения Фомы Аквинского о тождестве бытия и Бога, понятие первичности Божественного интеллекта перед бытием, Мастер Экхарт применяет эти аргументы в трактовке сущности человека, расширяя значимость нравственных основ жизни. Понимая сущность жизни как стремление человека к истине, что в традициях средневековой теологии есть Бог, Экхарт определяет Богопознание как свершение Богорождения в душе человека, орудием которого является просвещенный Божественной истиной разум. «Бог есть истина, - пишет Экхарт в «Книге Божественного утешения», - и где бы я ни находил истину, там нахожу я Бога моего – Истину» [10, 409]. Эта мысль была схоластически изложена Мастером в латинских трактатах. Так в «Толковании на Книгу Бытия», Экхарт утверждает: «Бог есть сама истина. Ибо всё прочее может быть истинным, но не самой Истиной. Но истинным оно является благодаря Истине» [7, 65].

В антропологическом преломлении постижение Бога получает метафизическую аргументацию неотделимости души человека от истины, то есть чистого бытия мышления Бога в человеческом сознании. Таким образом, душа человека, её высшие силы есть сосредоточение Божественного Ума, преобладающего над бытием и скрытом в бытийственной множественности человеческого существования. Так метафизическая аргументация первичности Целостного Божественного Ума, что в понимании Экхарта есть Дух, применяется Мастером для экзистенциального объяснения мистического

стремление человека к разумному (духовному) познанию Истины-Бога, через самопознание. Отсутствие различий в Божественном интеллекте, целостно пребывающего в глубине души человека, определяет Дух (Ум) как источник любви, воли, познания. Таким образом, Мастер органично соединяет францисканский волюнтаризм и доминиканский интеллектуализм «онтологически обоснованном понятии «искры».

Центральным понятием антропо-теософии Экхарта является душа, высший элемент которой Мастер называет «светом» или «искрой». Экхарт представляет «искру» как трансцендентную всему чувственному и рациональному огненно-субстанциональную основу человеческого бытия. В связи с этим Мастер часто обращается к центральному понятию всей немецкой мистики – *Gemüet* - означающее совокупность душевного, умственного и сердечного начала, а точнее, снятие этих качеств в их единстве. Сосредоточием этого целостного единства в человеке является, согласно Экхарту, искра души человека. Доводя метафизически, традиционные для схоластики понятия, до логического предела Мастер определяет «искру» парадоксальным образом, как сосредоточение всего в Ничто. Это Ничто человека подобно Ничто Божественности есть преодоление различимости множественного мира, то есть Ум (Божественный интеллект), Дух, который несёт в себе Всё. Собственно «искра» содержащая в себе всё, таковым является, подобно понятию Ума, представленному Экхартом в «Толковании Книги Бытия»: «Ум, поскольку он ум, есть подобие всего сущего, содержащее в себе всё сущее, не становясь при этом чем-то конкретным, тем или этим» [7,77].

Такую модель Ума, Мастер метафорически представляет через образ глаза, который различает цвета не содержа их в себе, перетолковывая аристотелевскую мысль, о том, что способно воспринимать цвет само бесцветно. «Учителя говорят, - опираясь на Аристотеля, пишет Экхарт, - если бы глаз обладал в самом себе хоть какими-то цветами, то он и различает и цвета» [10, 156]. То есть высшая простота Ничто и есть Божественный Ум, предшествующий бытию. Эта простота свойственна и «искорке», которая ничем не ограничена в силу своей простоты, не определена, и не имеет формы и в то же время, подобно неизменной Божественности, является скрытым источником всякой определённости.

Метафизически определяя сущность Божественного Ничто в душе человека, Экхарт говорит о состоянии полнейшей простоты, как уподоблении Богу. Простоты Бога, которая подобно глазу может различать множественность. «Тебе следует знать, - вещает Мастер, - быть пустым означает для всех творений быть наполненным – это для всех творений означает быть лишенным Бога» [12, 212].

Метафизический образ души в антропологии Экхарта связан с чистым абстрактным бытием прародовой основы. Сущность души не связана ни с чем, что мешает постичь Божественность непосредственно, то есть с различиями множественностью материального мира. В основе Божественности и души лежит одна и та же сущность. Чистая душа как чистое бытие Божественности

не подчинена временными становлениям. Она есть абстрактная вневременная субстанция. Но когда душа переходит в созданный Богом, мир тварный, она уже не равна Богу. Материальность, выраженная Экхартом в образе тела «как горьмы души», есть препятствием разъединяющим единую праосновную сущность на различия. Хранилищем первозданной непорочности прамировой основы в душе человека является «искорка», которой никогда не касалось ни время, ни пространство. «Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе» – утверждает Экхарт [2, 54]. «Искра» или «Свет» – высший элемент человеческой души, отражает собой праоснову Божественности, которую Экхарт сравнивает с «тишиной», с «тихой пустыней», куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух святой» [2, 54].

Так центральным понятием антропософии Экхарта является душа как чистое бытие и высший её элемент – «искорка». И душа, и «искорка» не подчинены временной зависимости. Время, следуя Экхарту, - атрибут тварного мира, так же как и пространство – форма его разворачивания. Душа не материальна, так же как и Бог она не подвластна времени. Следовательно, через душу, через высший её элемент – «искорку» - открывается вечность, через свет души происходит «обожение» с Божественностью, с «тихой пустыней» праосновного бытия.

Образ, «искры» души, связанной с трансцендентальностью потринитарного процесса, с пребыванием в вечном «мраке» превосходит всякие дискретные определения и рациональные выражения. Обращаясь к иррациональной широте верочувствований сути Божественности человека, Экхарт подчёркивает сакральность этого явления, прибегая к сверхдискретным выражениям недосягаемым действенным разумом. «Оно свободно от всех имён и ликов, - изрекает Мастер, обращаясь к неопределённости среднего рода, - свободно и чисто, как свободен и чист один Бог. Оно чисто в самом себе. Оно цельно и замкнуто в себе самом, как целен и замкнут в Себе Самом один лишь Бог. Так что высказать это нельзя никаким образом» [2, 60]. Сверхдискретность «искры» души подчёркивается и несотворённостью этого явления, его вечным и нетленным существованием. «Я говорил не раз о свете души, несотворённом и несотворимом, - проповедует богослов. - Я всегда стараюсь коснуться этого света в проповеди. Ибо он воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков есть Он Сам в Себе» [2, 53].

Касаясь вечности через образы «души» и «искорки» в человеке, Экхарт стирает временную последовательность развития, процессуальность бытия и трактует вечность как единовременное бытие Бога – «сейчас». «Ибо Бог, - утверждает Мастер, - пребывает в силе, словно в вечном «сейчас» [2, 58]. Это ощущение вечного «сейчас» превосходит граничные пределы между Творцом и тварью, определяя их равенство. Вечность не противопоставляется времени, так же как и тварь Творцу. Время имманентно вечности, а всякая тварь Творцу. На этом основывается мистическая идея Богорождения в душе человека, определяя диалектику трансцендентного и имманентного, противопоставление которых рождает снятие в виде растворения «искорки» в божественном Ничто.

Философски представленная через образ искры, антропологическая концепция «сейчас» вечности имеет непосредственную связь с учением Экхарта о бытии и его аргументации «иметь или быть», представленной в «Речах о различении». В одной из своих проповедей Экхарт пишет: «Когда я находился в своей первой причине, то у меня не было никакого Бога, и я был причиной самого себя; я ничего не желал и ни к чему не стремился, ибо был чистым бытием и знал самого себя в наслаждении истиной» [10, 82]. Развивши эту идею в трактате «О благородном человеке», Мастер говорит о пребывании в Боге, не в качестве обладания Им, а «бывания» в Нём. Стремление к обладанию Богом, чистым бытием, подразумевает себя, иметь для себя, что противоречит принципу тождества Божественного Ничто и Ничто человека, как высшей пустоты, которой является «искра».

Единение с Богом, согласно Экхарта, обозначает быть его бытием, что вытекает из его онтологической концепции консубстанциональности Человека и Бога, их унивокационной связи, на основе фундаментального единства Творца и твари. При этом через понимание несotворённости «искры» как первичной активности человеческой души, по отношению к потенции сотворённого, что обусловлено её укоренённом в Боге бытии, представляется возможным отрицание в экхартовой метафизики пантеизма или вульгарной мистики. «Искра, с готовностью воспринимающая Тело Господа нашего, всегда пребывает в Божественном бытии. Бог даётся душе всегда по-новому, в своём неизбывном становлении. Он не говорит «стало» или «становится», но существует всегда как новое и свежее, подобно беспрерывному становлению. Просто, без какого-либо страдания, направлена она (искра – Ю.Ш.) на бытие Бога» [10, 24]. Так Экхарт отстаивает трансцендентную неизменность искры при вечном её становлении, метафизически аргументируя свою эвристическую толкование идеи Богочеловека.

Понятие Божественного Ума (*intellectus*), переводимое Экхартом на немецкий язык как Дух (*geist*), трактуемое Мастером в томистско-аристотелевской традиции, обретает экзистенциальное преломление в человеке в виде критерия качества жизненного воплощения. Так Экхарт кардинально изменяет пространство метафизики, перемещая его от умозрительных сверхэмпирических основ бытия к интровертным основам антропоса, чем и реальности снимает разграничения между физикой и метафизикой, помещая предмет философствования в сущность человека – в сверхэмпирические умозрительные основы его трансцендентной части души – «искры».

Искра как интровертно-трансцендентное отражение Божественного Ума в человеке, трактуемая Экхартом как носитель бытийственной устойчивости Истины – то есть Бога, отображает принцип идентичности бытия самого в себе. Онтологическая трактовка Божественной основы души, как принципа стабильности бытия через единство динамической изменчивости, сохраняющей целостность бытия Бога во всех его проявлениях формируется по аналогии с эквилибриацией трансцендентной Божественности.

«Искра» в учении Мастера – это место разворачивания сверхчестственного опыта в человеке. По аналогии с апофатическим выявлением в онтологии

сущности Божественности, Мастер стремится через отрицание всего, что не есть от Бога, определить «искру» в антропологии. Трансцендентная простота несотоврённой «искры» не подчиняется дискурсивному определению положительной аргументацией, а выражается метафорически в традициях восточной апофатики. «Я говорил, что в человеческом духе существует сила, которая является единственно свободной». Порой я говорил, что она – убор духа; порой я говорил, что она – свет духа; порой я говорил, что она – «искра». Теперь же я говорю: она ни то, ни это; но она есть нечто, что возвышеннее того и этого, подобно тому, как небо выше земли. Потому и именую я ее теперь самым благородным образом из тех, какими я ее когда-либо называл. И все же насмехается она даже над столь благородным наименованием и потому является возвышенной. Она свободна от всех имен и проста пред всеми формами, совершенно независима и свободна, как независим и свободен Бог в Самом Себе. Она совершенно едина и проста, как един и прост Бог, так что внутри Него невозможно никакое различие. Эта самая сила, о которой я сказал, — в ней процветает и благоухает Бог со всею Свою божественностью и Дух в Боге. В этой самой силе рождает Отец своего Единородного Сына, и так истинно, как в Самом Себе, ибо Он действительно живет в этой силе. И Дух рождает с Отцом того же самого Единородного Сына и Самого Себя как того же самого Сына, и Он есть тот же самый Сын в этом свете. И Он есть истина. Если вы способны познать сердцем моим, то вам станет совершенно понятно, что я говорю. Ибо это истинно, и сама Истина говорит это» [10, 124]. Апофатичность в антропологии, так же как в онтологии, указывая на трансцендентность «искры», в виду невозможности её помыслить, назвать или познать. «Искра» это место, где человек определяет собственное бытие и где вечно осуществляется рождение Отцом Сына, через это рождение искра и обеспечивает единство Богочеловеческого.

Так душа, в антропологии Экхарта представляется как Ничто твари, как равная Ничто Творца. Но соединение твари с Творцом возможно только по милосердию Божьему. Образ льющегося света Божественности через Святой Дух, творческую энергию вечного рождения Бога-Сына находит выражение в антропологии Экхарта через идею софийной взаимосвязи человека с Божественной реальностью. Экхарт проповедует: «Бог должен излиться всей Своей силой в каждого человека, дошедшего до глубин. Излиться всецело, так чтобы ни в жизни Своей, ни в сущности Своей, ни в естестве Своём, ни даже в самой Божественности Своей не сохранить для Себя ничего; но принося щедрый плод, всецело излиться в человека, отдавшегося Богу и избравшего нижайшие места» [10, 52]. Если бы Божественность не снизошла на человека, человек не мог бы достичь Божественности. Но чтобы акт милосердия распространил свои действия на человека, он должен достичь высшего совершенства, готовности родить Бога в душе.

Со способностью Богорождения души связана идея женского начала, о которой Мастер говорит в проповеди «О девственной женщине». Причём не девственность девы, а плодородие женщины олицетворяет эту способность. По этому поводу Мастер говорит в своих проповедях: «Ибо ни к чему душе её

девственность, если при этом она не женщина – женщина, со всей своей женской плодовитостью» [10, 56]. Эту метафору Экхарта следует принимать в контексте миропонимания его времени, на высочайшем уровне абстрагирования сакральных понятий. Такая образность связана, прежде всего, с традициями «женской мистики» или «мистики любви», ставшей непосредственной предтечей теософской системы Экхарта. Продолжив традицию «женской мистики», в виде отождествления души с «невестой Христовой», готовой духовно родить в себе Бога, Экхарт развивает идею контемплятивного постижения Божественной сути в душе верующего.

Богорождение возможно, согласно Экхарта, лишь в девственной душе. Но случайно Мастер использует ещё в латинских трактатах слово женщина (*mulier*) и девственница (*juncitouwe*) как синонимы. То есть плодоносность женщины возможна лишь в состоянии девственной чистоты, незнания, простоты души в её бозобразности и беззакачественности, способной «принять Христа в своём доме». Так в аллегорических образах представлена идея отрешённости от всего, что не есть Бог, отрешённости души в высшей простоте Божественности, сконцентрированной в высшей силе души – «искорке» – Умы (Духе) – универсально связанном с Богом. Девственность – это образ Умы (Духа) в душе человека, в его добытыйственном состоянии, в своём Божественном истоке, который ещё ничем не стал, но есть все, чем станет «Если мой разум, – говорит Экхарт в проповеди «Об отрешённости», – станется таким, что все образы – и те, что воспринимаются людьми, и те, что находятся в Боге, – будут пребывать во мне умным образом, то я буду находиться в них беззакачественно, то есть без того, чтобы определять из качественно в их активности либо пассивности, в их «до» и «после», ... то тогда я воистину бес каких-либо препон со стороны всевозможных образов сделаюсь девственницей и в подлинном смысле буду таким, каким я был, когда меня ещё не было» [12,214].

При этом Мастер трактует идею Богорождения как акт взаимодополняющей дуальности, объединяя два явления: «Я рождаю в себе Бога», – главная формула мистики, основанная на личном опыте, и основное положение догматической теологии: «Бог рождается во мне». Соединяя эти два фундаментальных положения мистического и догматического христианства, Экхарт поднимает идею «рождества» Бога в душе человека, идущую ещё от апостола Павла и продолженную Оригеном, до метафизического понимания Согласно Экхарта, Бог рождается в душе, готовой и способной родить в себе Христа, благодаря осознанию, ощущению, переживанию в себе той «искры», того света, той единой субстанциональной основы божественного Ничто, которая скрыта в душе верующего. Единение подобного с подобным становится условием рождения Бога в душе и Богорождением души. «Подобное может слиться воедино» – указывает Мастер на условия Богорождения.

Умная часть души – Дух, несоторвённая «искра», становится органом, сферой реальности отрешённости от всего, что не является чистым Божественным интеллектом – Богом. Раскрытию смысла отрешённости

Экхарта посвящает отдельный трактат, в котором раскрывает принцип освобождения от тварного [12]. Используя немецкое слово *abegescheidenheit* (дословно - отделение, обособленность), Экхарт расширяет его значение от бытового (в виде отделять что-то от чего-то, к примеру, надел земли, обособлять (своё от не своего), расставаться (с кем-то, с чем-то) до метафорического понимания Духа как не отделяющегося от чего-то, а возвращающегося к своей целостности.

Раскрывая в трактате «Об отрешённости» это понятие Мастер Экхарт способствует созданию философской терминологии на немецком языке. Заменяя сколастическое дискурсивное изложение на латыни, немецкими терминами, Экхарт использует для одного из основных понятий своего учения средневерхненемецкое слово *abegescheidenheit*, которое наиболее адекватно в учении Мастера, используется в значении - отрешённость, соответственно латинскому эквиваленту *separatio*. Реутин М.Ю. во вступительной статье к «Книжице истин» Г. Сузо, утверждает, что «не только *abegescheidenheit*, но и сформировавшиеся немецкие термины *inker* (мистическое восхищение) *inschlag in sich selb* (прорыв внутрь себя самого) и другие в творчестве как И.Экхарта, так и его последователя Г. Сузо, не подлежат адекватному переводу» [146, 111]. Представляется, что не присутствие «других внутренних форм» как в русском, так и других языках, а сверхдискретное содержание этих сугубо мистических понятий не позволяет абсолютно адекватно передать их содержание при переводах.

Отрешённость, представленная Экхартом как условие Богопознания, не может чётко формулироваться и дискретно выражаться. Она переживается в высших мистических откровениях как обитель Бога в душе человека, как «высшая добродетель, с помощью которой человек мог бы наиболее уподобиться Богу» [2, 66-67]. Представленная как истончение до абсолютного Ничто Божественности, отрешённость от всего тварного, выражается Экхартом как «естественное место». «А то, что отрешённость приводит ко мне Бога, - утверждает Мастер, - доказываю я так: каждое существо пребывает охотнее всего на своём естественном месте. Естественнейшее и собственнейшее место Бога – это цельность и чистота. Они же основываются на отрешённости» [2, 67]. Понятие «естественного места» Экхарта прямо связано с таким же понятие у Аристотеля, о чём античный мыслитель говорит в IV книге «Физики». Для Экхарта таким определенным местом и является «отрешённость» как обитель Бога. Отрешённая душа «встречается с Богом именно в Божьей отрешенности». «Отрешенность же настолько близка к «Ничто», - утверждает богослов, - настолько тонка, что не найти в нем места для себя — только для Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце» [2, 68]. При этом отрешённое сердце, ~~вместилище~~ для Бога, должно быть свободно от всего тварного, телесного, чувственного. «Чем больше человек бежит от твари, - мудро замечает Экхарт, - тем скорее его достигает Творец» [2, 79]. Радость в преходящих вещах «препятствует на нашем пути к Богу» [2, 79].

Истинную радость несёт только высочайшая отрешённость. Экхарт в абстрактной трактовке сакральности отрешённости отказывается даже от принципа взаимодополняющей дуальности духа и плоти, ибо «плоть вновь жаждет духа и дух вновь жаждет плоти»[2, 79]. Так утверждается бескомпромиссность отрешённости как высшего и простейшего в своей цельности, состояния Божественности. Под отрешённостью подразумевается полное уподобление, слияние с Богом, которое представлено Экхартом не как мистическое прозрение, а возвращение метафизического мышления к своему первоистоку, достигаемое осознанной практикой отрешения в Божественном Ничто и Ничем человека. Так отрешённость не самоцель духовного пути человека, истинная цель которого бесцельное пребывание в Истине, то есть в Боге. Для познания Истины нужно отрешиться от всех вещей и мнений мира множественности и стать подобным Истине, то есть Богу. Быть отрешённым и постичь Истину у Экхарта – одно и тоже, то есть приобщиться к Богу.

В традициях томистской школы Экхарт связывает с Богом трансценденталии «Сущего, Единого, Истинного, Благого», о чём говорил ещё в латинском «Толковании на Книгу Бытия». В немецких проповедях он чаще других использует трансценденталию Блага относительно бытия Бога [10]. Метафизическая трактовка Бога как Блага расширяет понятие отрешённости. Природа отрешённости раскрывается Мастером как путь восхождения к Благу, как отрешение от блага мирского ко всеобщему Благу, которое есть Бог. Так отрешённость представляется максимальной открытой к бытию как всеобщей благости, бытию в котором зло, так же расценивается с позиций возможного приобщения к Абсолютному Благу. Таким образом, отрешённость выступает онтологическим модусом формирования метафизической бинарности добра и зла, разрешаемой мистическим преодолением в бытии единого и благого Бога. В трактовке Бога как блага, Экхарт обращается к «Вечной Премудрости», несотворённой сущности праосновной трансцендентной Божественности. Обращение к несотворённой Премудрости есть путь отрешения, в виде отказа всего что не есть благое, сущее, единое, – путь освобождения от всего сотворённого в человеке к Вечной Премудрости, как сосредоточение в его «искре» Божественного Ума. «На сколько отрешишься ты от наслаждения вещами, настолько, и не более, будешь ты наслаждаться ими. Если отвратишься ты от того, что тебе предназначено, но потом хотя бы мельком взглянешь на это, то ты не отвратишься» [10,283].

При этом отрешённость у Экхарта – это понятие, которое скорее связано не с движением от чего-то (хотя апофатическое освобождение от всего, что не от Бога неизменно должно присутствовать), а устремлённость к Богу. Этому акцент (не «от», а «к») в природе отрешённости отличает её от практики аскезы и уединенного отшельничества. Речь идёт об отрешённости духа и формировании жизненного бытия по его законам. Жизнеутверждающее начало

В духовной, а не практической аскезе не уводит человека из сложностей чистого бытия, а открывает в нём глубинную силу, позволяющую пересмотреть и отношение к радости и к страданию, связанное с приходящими вещами мира множественности, не представляющих ценности для обретения вечной премудрости в человеке. Свидетельством тому может быть неоднократное обращение Мастера к вопросу отношения к страданиям и радостям мирской жизни. Отрешённый человек, по мнению богослова, не лишён разнообразных движений души, но и «в великом страдании, равно как и в великой радости, он должен отделяться от Бога». Идея отрешённости как постоянного пребывания в неизменном единстве с Богом, при динамической изменчивости тварного мира и душевных рецензий формирует жизнеутверждающий смысл антропологического реализма. Отрешённость это не уход от жизни, а жизнь в любви к Богу, как способность не грешить в состоянии святости.

Источником святости Мастер метафизически указывает «искру» – высшую трансцендентную силу души, несоторимую Божественность, достичимую осознанной апофатикой самопознания. Так метафизический модус антропософии Мастера, то есть мудрости человека, консубстанциональной вечной Премудрости Божественности, формирует интровертно-трансцендентную устремлённость духовной жизни человека. Высшие качества души, такие как любовь, смирение, милосердие приобретают ценность, в контексте отрешённости, лишь в виде отказа от ориентации их на «Я», в противном случае они становятся источником порока. Так ключевым модусом отрешения является не отказ от тварного мира, а преодоление различия «Я» и всего, что на него ориентировано, ибо осознание трансцендентной основы человека это не абсолютизация индивидуального «Я», а отрешённость от всего, что не есть единство. Так антропософия Мастера через онтологическое конструирование унивокационной консубстанциональности Бога и человека, метафизически аргументирует необходимость мистического единения с трансцендентной Божественностью через апофатическую отрешённость к интровертному поиску трансцендентной практосовны Богорождения в душе человека.

Так антропологическое учение Мастера Экхарта об отрешённости и её сфере осуществления, «искре» души, - это путь трансцендирования как любых персоналий «Я», так и персоналий Бога, это трансперсональное погружение в первичное Ничто Бога, но через жизненный процесс само осуществления Духа.

Метафизическое обоснование трансцендентности несоторимой искры в душе человека и теории отрешённости как эквивокационного взаимодействия внутренней стабильности единой бытийственности Бога и динамической изменчивости душевных проявлений множественности ,приводит Экхарта к учению о внешнем и внутреннем человеке, которое раскрывается в трактатах «О благородном человеке», «Об отрешённости».

В трактовке этих понятий Экхарт, опираясь в основном на тексты Ветхого и Нового Заветов, традиционно разделяет человека на внешнего и внутреннего. Внешний человек – это «всё то, что объято плотью, смешалось с ней и едино с ней в каждом телесном члене, будь то глаз, ухо, язык и тому подобное»[10,

223]. Внешний человек, это чувствственный и желающий человек. Экхарти критически характеризует внешних людей как «живущих, подобно неразумным скотам, ради плотской похоти; эти люди на самом деле более достойны названиям скотов, нежели людей» [2, 74]. Они ничего не знают о внутреннем человеке. Тогда как внутренний человек – это «сущий в нас человек ... наречённый в Писании новым, небесным, наново рождённым, человеком дружеским и благородным» [10, 223], о коем Господь говорит, что это некий человек благого рода. Согласно Экхарту, - это Адам, созданный совершенным, но не сотворившим греха, это цельный человек, отправился «в дальнюю страну». Очевидно, страну плотско-материальных проявлений тварного мира, и покаявшись «возвратившийся обратно». Таков предначертанный путь, миссия внутреннего человека, «наново рождённого». Так внутренний человек это «сокровенное человека», - говорит Мастер Экхарт.

В дилемме внутреннего и внешнего человека, решающую роль играют «силы человека». Под силами подразумеваются свойства чистой деятельности жизни души, некий потенциал сущности. «В душе есть сила – указывает Мастер, которая не касается плоти и времени; она истекает из духа, в духе пребывает и вся есть дух». [2, 58]. Но силы эти расточаются как на внешнего, так и на внутреннего человека. «Есть люди, - утверждает Экхарт, всецело расточающие свои силы на внешнего человека. Это те, кто все свои помыслы и стремления обращает на преходящее благо. Они ничего не знают о внутреннем человеке» [2, 74]. Расточение сил на внешнего человека представляется иллюзией освобождения от тварного, обманом жизни, ложным представлением о деятельности, одним словом, видимостью существования. Об этом Экхарт удивительно ярко и образно говорит в трактате «О Марфе и Марии» [2], сопоставляя жизнь активную (Марфа) и жизнь созерцательную (Мария).

Богослов кардинально переосмысливает евангелиевское сопоставление Марии и Марфы, ставя деятельную жизнь Марфы выше созерцательной Марии. Марфа в понимании Экхарта есть образ внешнего человека удерживающего через целостность внутреннего единения с Богом, то есть, истинно отрешённого от приходящей тварности человека, но живущего в миру полноценной жизнью. Марфа находится «при вещах, но не в вещах, они отделены от неё» [2, 124]. Такой трактовкой Экхарт разрушает схоластический стереотип отождествления теоретического с умом, а практического с его внешними проявлениями. Мастер исходя из сверхонтологической целостности Божественного, который есть Ум, в виде Ничто в котором есть согласно концепции аналогии отражения высших принципов в человеке, призывает к отрешённости в её целостном созерцательно-деятельном состоянии, что способствует формированию жизнедеятельных антропо-экзистенциальных ориентиров, детерминирующих внешнюю деятельность в множественном мире единством и целостностью трансцендентно-духовной основы человека. «Ибо сколь дивно пребывать сразу и вовне и внутри; постигать и быть постигаемым; созерцать и быть самому созерцаемым; держать то, что держит тебя самого. Тогда достигнута цель, тогда Дух отдыхает в покое, принятый в желанную

вечность» - говорит богослов относительно удержании состояния Предвечной мудрости при целостной деятельности Марфы в миру [2, 123].

Экхарт наделяет практическую жизнь большой ценностью, но только в контексте отрешения, то есть относительно жизни внутреннего человека, в отрешении, в котором пребывала Марфа «в уверенной деятельности, свободная духом, и мир больше ей не мешал» [2, 124]. Ибо согласно учению Мастера: «Те могут заботиться о мире, которые умеют непоколебимо стоять среди мирской суеты» [2, 120]. Так Экхарт, указывая на недостаточность состояния блаженного созерцания Бога, в котором пребывала Мария (ей надлежало стать Марфой, ибо Марией она ещё не стала, то есть не достигла состояния сознания, тождественного Божественности), утверждает деятельное практическое начало в миру через внутреннее удержание чистоты и приверженности Божественной природе.

Антропологическая модель «внутренний – внешний» человек, в учении Мастера Экхарта, существенно отличающаяся от традиционной для христианской теологии оппозиции душа-тело, формирует представление о целостности человека, через принцип взаимоинтеграции внешнего и внутреннего мира человека в виде жизненной духовной активности. При этом Мастер отказывается от дуалистического противопоставления, идентифицирующего внутреннего человека с духовным, а внешнего с телесным началом, обращаясь к единому человеку в его разноспектной целостности. Так внутренний и внешний человек это лишь фундаментальные модусы единой человеческой экзистенции, устремлённой к Абсолюту.

О соотношении между «внутренним» и «внешним» человеком Экхарт говорит ещё в одной из своих латинских проповедей: «Различаются внешний и внутренний человек. Внешний человек это ветхий, земной человек мира сего, стареющий «со дня на день». Его конец – смерть. Он нуждается в спасении и обучении из чувственного. О нём говорят слова Псалмов: «Всякий человек ложь» (115:2). Ибо то, что у него не от ума, то ложно. Внутренний же человек – это новый, небесный человек. В нём сияет Бог. И как истина – это путь Бога к внутреннему человеку, так любовь – это путь человека к Богу» [9, 189]. Такая трактовка человека не означает уравнивание в значимости «внешнего» и «внутреннего» человека, а также преобладание «внешним» над «внутренним». Преодолевая непродуктивность дуализма душа-тело, через повышение значимости активного начала в духовной жизни человека Экхарт увеличивает метафизическую значимость внутреннего человека, как неизменного стержня человеческой экзистенции, удерживающей в духовной целостности все внешние проявления мирского.

Соотношение «внутренний» - «внешний» человек Экхарт определяет онтологически, исходя из соотношения Божественности и Бога. В онтологии Мастер апофатически преодолевая триединство, приходит к трансцендентной Божественности. Бог, являясь целостным отражением Божественности, отличается от неё именно своим ипостасным разворачиванием в вечности, в виде реализации потенции динамического единства трансцендентной пракосновы. Эквиивокационность Божественности по аналогии с метафизической

моделью Божественного мира отражается во взаимоотношении «внутренний внешний» человек. Внешний человек – это не противоположность внутреннему, а отражение его в деятельной активности. С одной стороны внешний человек отличается от внутреннего, ибо в силу динамической разворачивания потенциала внутреннего проявление разнообразия внешней актуальности осуществляется фрагментарно. С другой стороны – проявление внешнего возможно лишь при сохранении целостной неизменности внутренне духовного. Метафорически эту антропологическую аналогию онтологической Божественности Мастер определяет следующим образом: «Вот я беру сосуд с водой, кладу в него зеркало и ставлю под солнце. И солнце излучает свое светоносное сияние от своего диска и из глубин своих и никогда не затухает. Отражаемые зеркалом солнечные лучи являются в свете солнца своим солнцем, и все же зеркало остается при этом тем, что оно есть. Так же и Бог присутствует в душе своей природой, Своим бытием, Своей божественностью, и все же Он – не душа. Отражаемые душой лучи божественности являются в Боге самим Богом, и все же душа остается при этом тем, что она есть» [8, 34].

Именно интегративное взаимодействие внутреннего и внешнего формирует продуктивность антропологического интровертизма Мастера в виде ориентации внешнего на внутреннее, что и является, по представлению Экхарта истинной отрешённостью, как постоянная изменчивость внешнего, при прочном пребывании души, её высшей силы в Боге. Метафизически оправдывая мистическое единение с Богом, Экхарт снимает все барьеры отрешённости в виде устремлённости к онтологической целостности, не имеющей различий в своей природе всегда активно присутствующего Божественного интеллекта. Эта Божественная природа неизменно присутствует во внутреннем человеке, в связи с чем не восхождение к чему-то отсутствующему во внешнем человеке, а обретение целостного единства «внутреннего» и «внешнего» и есть путь отрещения, то есть путь практической реализации в мирской действительности духовных основ скрытой трансценденции.

Так Мастер Экхарт предлагает четыре ступени пути отрешённости: «Первая ступень означает разрыв и готовность человека ступить на путь, уводящий прочь от всех преходящих вещей. На второй ступени человек полностью отказывается от всех сотворённых вещей. На третьей ступени он не просто от них отказывается, но совершенно и полностью их забывает, словно бы их и не было вовсе. И эта ступень необходима для полного обращения. Четвёртая ступень есть полное пребывание в Боге. Она есть сам Бог» [9, 18].

Так все ступени пути отрещения основаны не на этико-моральных рекомендациях насилиственного умерщвления плотского или императивного преодоления внешнего, а на осознанном принятии внешнего как опосредованного детерминацией внутренне-духовного. «Насколько отрешишься ты от наслаждения вещами, настолько, и не более, будешь ты наслаждаться ими. Если отвратишься ты от того, что тебе предназначено, но потом хотя бы мельком взглянешь на это, то ты не отвратишься» [9, 281]. То

есть достижение естественной незаинтересованности, утрата ценности внешнего мира есть путь отрещения, который связан прежде всего с преодолением индивидуального Я, ориентированной на своей зависимости от вещей и мнений.

Даже любовь к Богу не освобождает душу для полной отрешённости, сохраняя индивидуальную зависимость от Я (Я люблю Бога). Чувство страдания и сострадания, в самых высоких проявлениях, так же не в силах достигнуть полного отрещения, ибо в них обнаруживается зависимость объекта от страдания, зависимость и отношение Я к тому, кому направлено сострадание. Отрешённость понимается Экхартом выше чем, сострадание. Отрешённость должна быть свободна от всего сотворённого и от себя самой, не омрачаться никакой зависимостью. Совершенная отрешённость, согласно Экхарту, не может быть достигнута даже в полном смирении, которое подразумевает усилие или насилие над уничтожением своих плотско-эгоистичных устремлений. «Совершенное смирение всегда склоняется перед творениями, благодаря чему человек исходит из себя к твари; отрешённость же пребывает сама в себе», - указывает богослов[10, 68]. Так отрешённость, в экхартовом понимании, это растворение в Божественном Ничто, тем естественным образом, каким только возможно безосновное и безпричинное истинное бытие, сущность Божественного мира в его праоснове. Не случайно Экхарт прибегает к сакрально-мистическому понятию Сущий, опираясь на ветхозаветное определение вечной праосновы Божественного. «Так скажи: «Сущий, Он послал меня», - цитирует Экхарт Библию и далее растолковывает: «Тот, Кто неизменен в Самом Себе, послал меня» [10,73].

Эта неподвижная отрешённость чистого Ничто Творца через «искорку» достигается в душе человека, готового сердцем принять свет Богорождения. Эта высшая сила души человека, взаимодействия с Богом, через обожение растворяется в Нём. Она проста как Бог. Даже Бог-Отец не может войти в неё, а так же ни Сын, ни Дух, а только Бог в качестве Божественности, ибо отрешённость, согласно Экхарта, это вневременное, дотринитарное состояние трансцендентной Божественности.

Экхарт предлагает видеть «творение в Едином, каковое есть Бог, без всяких различий», при этом важнейшим признаком единства души с Богом в состоянии блаженного видения является отсутствие какой-либо внешней активности, подразумевающей достижение цели индивидуальным Я, что противоречит состоянию души пребывающей в Божественной активности. Такое состояние души Мастер образно представляет благородным человеком или человеком «благородного рода», то есть Божественного происхождения, который «берёт и производит всё своё существо, жизнь и блаженство просто от Бога, с Богом и в Боге, а не от познания, созерцания и почитания Бога» [10,117].

В трактате «О благородном человеке» Экхарт в соответствии с традицией спекулятивной езегетики последовательно трактует содержание цитаты из Священного Писания, обращаясь к поэтико-богословским сравнениям и

метафорам. Так, толкование на протяжении всего текста одной фразы Писания, которое подается в начале текста, эксплицирует целостное духовное содержание антропологической проблематики, в основе которой лежит противопоставление внешнего плотского человека и внутреннего сущностного человека, который отождествляется в тексте с благородным. В этом трактате Мастер остаётся верным своей метафизики Божественного и человеческого, представленной ещё в латинском трактате «*Opus tripartitum*», придавая ей антропософское звучание.

Приводя шесть уровней достижения глубинной сути внутреннего или «нового» человека, Мастер приходит к метафизическому понятию непосредственного единства духовной сущности человека и Бога, через образ Единого, которое воспринимается как акт преодоления субъект-объектных противоположений. Путь мистического единения с Богом определяется Экхартом как обретение «царства в далёкой стране» и возвращение к праосновному Абсолюту.

Путь к благородному человеку обосновывается Мастером в контексте семи, традиционных для христианской мистики, ступеней мистической восхождения, представленных ещё Августином. Экхарт близок к трактовке ступеней совершенства Августином Блаженным за исключением последней седьмой ступени («Вечный покой и блаженство»), которая у Экхарта отсутствует ввиду отождествления нового, сокровенного человека, который есть вечная жизнь, присутствующая как универсальный Абсолют на всех стадиях отрешения. Эти ступени представлены следующим образом:

1. Пример праведников.
2. Утрата интереса к тварному миру и поиск Божественной мудрости.
3. Любовь только к тому, что от Бога и независимость от всего, что связано с человеческим естеством.
4. Смиреномудрие и терпение через божественную любовь.
5. Обретение покоя божественной мудрости.
6. Слияние с Божественным.

В трактате «О благородном человеке» Экхарт затрагивает отличие между бытием и сущностью, которые присущи лишь тварному миру. Отличие, и в соответствии с Экхартом, возникает лишь через выхождение чего-нибудь из единства с Богом. Возвращение из «царства» множественности «далекой страны» содействует восприятию мира без отличий и пребываний в нём и единстве с Богом, которое формирует духовный мир, так называемого «нового» человека. Мастер Экхарт предлагая выход из себя (выход, выпадение – *uzslag*, *exitus*), а потом вхождение к себе, к своей Божественной сути (впадать, входить – *widerslag*, *reflexio*), указывает путь преодоления рефлексивного Богопознания непосредственным созерцанием Бога через глубины человеческой души, которую Мастер называет «искоркой», исходя из общих положений теософской метафизики света.

Так «благородный человек», вернувшийся к своему «благородству» - это не нечто отличное от Бога, хотя созданное по «образу и подобию» – это сам «образ Бога», который нужно освободить от всякой опосредованности и

различений между Богом и человеком. Ступенями к этому единству есть последовательное снятие барьеров отрещения «Будь Единым, дабы тебе обрести Бога» [10, 244]. Таким пониманием совершенства, имплицитно присущего в человеке, Экхарт преодолевает понимание движения души в рамках пространственно-временной последовательности, предполагая возможность открытия глубины Божественной реальности в человеке на любом этапе его существования, при условии готовности сознания кардинально изменить интенционность с внешне-обусловленного к интровертно-детерминирующему. «Человек по свойству имени своего на латыни, в некотором роде обозначает того, кто низко склоняется перед Богом и избегает всего, что он есть и что есть его, и вверх взирает на Бога, а не на своё... Это полное и подлинное смиление. Также, когда говорят «человек», то слово сие знаменует нечто, что склонно ко времени и имеет вкус времени» [10, 117].

В этом акте смиренного единения с Богом Мастер остается верен метафизическому обоснованию единства Бога и человека на основе интеллекта. «Человек, является человеком на основании ума (*ab intellectu*) и рассудка (*ratione*). Интеллект же отделён здесь и теперь и в соответствии со своим родом не имеет ни с чем ничего общего; он не смешан, отделён (от материи)» – пишет Мастер в трактате латинского периода [6, 265].

Образ «благородного человека» получает не только теоретическое обоснование с опорой на схоластическую конструкцию Божественного Разума и его отражения в высшей силе души человека - «искре», но и как детально разработанное учение об акте Богорождения, мыслимое как персонифицированное воплощение Бога в единстве души и Личности Христа. При этом жизненная позиция внешнего человека представлена Экхартом как активная реализация Божественной потенциальности, в виде отрешённого человека, получившего статус благородного, то есть воссоздавшего свою Божественное происхождение, «образ Бога», растворённого в неразличимости Ничто человеческой души – «искры». Трансцендирование личностных персонификаций в виде каких-либо ипостастных идентификаций и есть отречение к целостному, невыразимого понятиями, образу Бога. Так антропологический радикализм Мастера Экхарта заключается в апофатическом преодолении троичной ипостастности в душе человека в виде метафизического обоснования трансперсоналистического модуса мистического образа «благородного человека», «покинувшего далёкую страну», мир множественной различимости. «Бог непосредственно присутствует в образе, и образ непосредственно существует в Боге... Это естественный образ Божий, благодаря которому Бог естественным образом запечатлён во всех душах. Чем-либо более наделить я теперь образ не в состоянии, а если бы и мог, то это был бы уже сам Бог» [10, 268].

Таким образом, Мастер Экхарт говорит не о методах, не о путях, не о каких-либо универсальных правилах совершенствования, а об образе жизни в Боге, трансцендирующем все виды обусловленности (от телесно-мирского до ипостастно-персонифицируемого) при сохранении внешнего человека с изменённым трансперсональным сознанием (отсутствие акцента *in* на

целевое достижение, связанное с ипостастной различимостью даже на самых высоких ступенях метафизического конструирования аксиологических ориентиров). Такой подход утверждает не уход от жизни, а повышенную значимость жизни как факта Божественной актуальности во «внутреннем человеке».

Тайну отношений между Творцом и тварью Экхарт видит в отказе от самого себя, как интровертное трансцендирование себя. В этой связи, такие возвышенные состояния как любовь, смиление, сострадание традиционно используемые мистиками и аскетами, пересматриваются Мастером относительно личностного Я, вернее преодоления его. В этом контексте образ активной Марфы является примером реализации трансперсоналистической сознания во временной актуализации, в виде отрешения от всего, что есть Я или подобное мне – Я другого. Это и есть пример не пути, а образа жизни, который «здесь и сейчас» есть высшим бытием. Экхарт рекомендует: «людям следует больше размышлять не о том, что они должны делать, но о том, кто они есть. Если люди добры и ведут добродетельную жизнь, то и дела их полны света. Если ты праведен, то и дела твои праведны. Невозможно основывать святость на действиях; её должно основывать на бытии, ибо не дела освещают нас, но нам следует освещать дела свои»[10, 7].

На этой концепции бытийственной духовности Экхарт строит основные постулаты своей антропософии (мудрости человека, которая есть Вечная Премудрость Божественности), реализованной в своеобразной экзегетике христианского учения «Нищете духом».

Через сакрально таинственный образ отрешённости Экхарт приходит к понятию духовности как чистой трансценденции в душе человека. Именно поэтому учение «О нищете духом», вытекающее из идеи отрешённости, вернее являющееся условием, путём её достижения, поднимается над примитивным насилием по усмирению плотских желаний и стяжаний духа внешней бедностью и аскетизмом. М.В Сабашникова, одна из первых переводчиков трудов Экхарта на русский язык, абсолютно справедливо отмечает величие и широту этого учения Мастера. Она пишет: «Экхарт далек от той наивности и от того порою мелочного, душного, буквального разумения вещей, которое было свойственно людям средневековья. Всё застывшее хоть на секунду и формуле стремится разбить его живой дух. И нищету понимает он как полное совлечение с себя всего отъединенного, отданье своего «Я», уничтожение его в слиянии с единой, цельной мировой воле»[6,11].

Так учение о «нищете духом» Мастера Экхарта это перенесение апофатического утверждения в антропологическую сферу, в виде освобождения от всего, что не от Бога и в первую очередь от эгоистичного Я, которое не может выступать источником морали. В связи с этим в своих ценностно-нравственных поисках Экхарт рекомендует обращаться не к внешним формам аскезы и насилию над душевно-телесным, а к осознанному восхождению Ума к своему первоистоку. В «Речах о различении», в которых Экхарт предстаёт как духовный

наставник, адресующий верующим практическое руководство к нравственной жизни, Мастер формулирует ранний вариант теории о «невозмутимости», опираясь на немецкий глагол *lassen* (оставлять). Из апофатического принципа оставлять все, что не есть Бог и вырастает концептуальная основа «нищеты духа» в виде способности оставлять самого себя, то есть изживания всего, что имеет субъект (Я) – объектную (Бог) мотивировку. В «Речах о различении» Экхарт говорит, о «людях, лишённых невозмутимости» (*ungelassen Lüten*), как о неспособных обрести истинную природу Божественности, внутри себя, так как ищут успокоения во внешних вещах с непосредственной ориентировкой на обособленность Я. «Посему начни, прежде всего, с самого себя и оставь себя. Воистину, если прежде ты не бежишь самого себя, то куда бы потом ни отправился, повсюду и всегда встретишь препятствия и беспокойства. Есть люди, которые ищут умиротворения во внешних вещах, будь то определённые места или отношения, люди или занятия, будь то далёкие страны, бедность или самоуничтожение. Но сколь бы грандиозным и тому подобным это ни было – всё это ничто и не приносит умиротворения. Эти люди ищут не там. Они двигаются, подобно сбившемуся с пути, человеку: чем дальше он идёт, тем больше отклоняется от цели. Что должен делать такой человек? Ему следует сперва отрешиться от самого себя, и тогда он освободится от всех вещей. Воистину, если человек откажется от царства и даже от целого мира, но не оставит себя, то он ни от чего не отрешится. Если же человек отрешится от самого себя, то чем бы он ни владел – богатством ли, должностью ли либо чем-то ещё – он отрешён от всех вещей» [9, 8].

«Оставление себя» в трактовке Экхарта означает не утрату себя самого в виде полного подавления и растворения в абсолютном, а напротив подлинное обретение себя как способного «вместить в себя Бога», в виде бесконечного богатства бытия. «Насколько оставляешь ты все вещи – пишет Мастер в «Речах о различении», - настолько, ни больше и ни меньше, входит в тебя Бог и всё божественное» [9, 8].

Так практическое христианство в антропософии Мастера обретает принципиально новый акцент в виде осмысления того кто-ты есть, что есть твоё истинное бытие, а не что ты должен делать, какой путь свершить для обладания. Святость не возможно, согласно Экхарта, основывать на действии, ибо любое действие подразумевает прагматическую цель, даже на самом высоком умозрительном уровне различения Я и Бога. Поэтому Мастер приходит к заключению, что жизнь в миру и есть место обретения истинного Бога. «Меня спросили, - вещает Экхарт, - Некоторые люди удаляются от общения с другими и живут в одиночестве, находя в этом умиротворение, либо же почти не покидают церковных зданий. Не является ли это наилучшим? Я же говорю: Нет! И вот почему. Тот, кто воистину праведен, тот будет праведен во всех местах и среди всех людей. Тот же, кто неправеден, тот будет неправеден во всех местах и среди всех людей. Тот, кто праведен, тот воистину имеет

при себе Бога. Тот же, кто воистину имеет при себе Бога, имеет Его во всех местах, на улице и среди всех людей в той же полной мере, что и в церкви, или в пустыне, или в келье» [9,9].

Исходя из установки приоритета бытия Божественной природы в человеке над интенцией обладания этим бытием и формируется концепция учения «нищеты духом», представляющаяся практической реализацией метафизической аргументации морально-ценностного аспекта мистико-апофатической антропософии немецкого богослова.

Душа человека, открывшего сердце к обожению, должна отказаться от всего внешнего, земного, умереть для всего, что не составляет Божественной сущности, погрузиться в неё. Обожение происходит по милости Божией в душе, «приравненной» к Богу. Такая душа формируется через духовное нищенство внутреннего человека на его пути к Ничто.

Для точной передачи преодоления всякого объекта воления или желания, что является основополагающим в учении о «нищете духом», Экхарт избегает наличия предмета воления, знания, обладания от которого необходимо отказаться. Нищета духом по Экхарту, это полная свобода от чего бы то ни было, от любой зависимости, обусловленности, даже самого высокого уровня. Принцип экхартовых рассуждений не в указании иерархии ценностей, а в полном стирании различий. В связи с этим полная свобода для «нищего духом» подразумевается даже от Бога. Вернее сказать, свобода, преодолевается отсутствием предмета. Ведь свобода подразумевает оппозиционность предмета, то есть свобода от чего-то, а так как преодоление субъект-объектных отношений стирает эти различия, свобода как стремление к чему-то или отказ от чего-то снимается в едином пребывании Бога-человека. Абсолютный характер отрицания и его преодоление – условие единения с чистой духовностью.

Учение о «Нищете духом», основанное на тексте Евангелие от Матфея»(V;3): Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» и имплицитно присутствующее во всех мистико-христианских воззрениях, подробному толкованию впервые было подвергнуто именно Мастером Экхартом. Его теория нищенства духом основана на трёх «не»: «Тот нищ, кто ничего не хочет, ничего не знает и ничего не имеет» [2, 135]

Человек, который ничего не хочет, не волит, должен стать единой волей с Богом. Такое нищенство предполагает неволение даже Бога, отсутствие всякой привязанности, стремления «угождать воле Божией» [2, 136]. Это возвращение к своему не-бытию, к пребыванию в Божественности Ничто. Неволящий человек – человек сущий. Это состояние Экхарт описывает так: «Когда я пребывал ещё в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. Я ничего не хотел, ничего не домогался, ибо я был тогда бытие без цели, - и я был познающий себя самого в Божественной истине. Тогда я хотел себя самого и ничего другого: то, чего я хотел, тем был я, а чем я был, того я хотел. И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей» [2, 137]. Это

состояние неволения Экхарт называет высшим нищенством (höchste Armut).

Другой вид нищенства – абсолютное незнание, называемое Мастером «чистейшим» нищенством (reinste, klarste Armut). Это нищенство предполагает два уровня понимания. Один уровень – это дифференциация знания и самого познания, его непосредственного акта. Сам акт познания Бога, не заинтересованный конечной целью, представляется более приемлемым для духовного нищенства, чем само стремление к обладанию знаниями. При этом Мастер Экхарт, образованный и интеллектуально осведомлённый человек, не призывает к безграмотному невежеству, а предлагает смену осознанной установки к процессу познания.

Другой уровень трактовки познания подразумевает эту установку. Как заметил Э.Фромм относительно концепции обладания у Экхарта: «Он (Экхарт – Ю.Ш.) не имеет в виду, что «человек не должен иметь своего собственного знания, он не имеет в виду, что человек должен забыть *то*, что он знает, скорее он должен забыть, что он *знает*. Иначе говоря, мы не должны рассматривать свои знания как некую собственность, в которой находим безопасность и которая дает нам чувство идентичности» [175, 157]. Экхарт это выражает так: «Тот, кто хочет быть нищ духом, должен стать нищ всяким знанием, как тот, кто ровным счетом ничего не знает и не представляет себе ни о Боге, ни о творениях, ни о самом себе» [2, 139].

Крайнее нищенство (äu Berste Armut) по Экхарту – это неимение. Под ним подразумевается неимение даже Бога, неимение места в душе для Бога, ибо этим местом и есть Бог. Мастер говорит: «В том и состоит истинная нишета духа, чтобы человек оставался настолько свободен от Бога и всех дел Его, что если бы Бог захотел проявиться в душе, то должен был бы Сам стать обителью, где будет Он действовать» [2, 140].

Согласно учения, о нищенстве духом Мастера Экхарта человек обретает свою суть в Божественном «Ничто», утверждая достижение своей духовной трансцендентной сути – Сущего единой жизни.

Отрицая всякое обладание и зависимость от него через внутренний мистический опыт, Экхарт указывает на пути достижения отрешённости как высшего обожения огненно-субстанциональной праосновы Божественного мира. При этом вне человека, вне сердца, зажегшего искру духовности, эти пути невозможны.

В немецких проповедях Мастер Экхарт остается приверженцем метафизики как метода аргументации мистического акта. Миистически окрашенная сверхперсональная онтология Божественности становится основой концепции отрешённости в которой духовно совершенный человек обретает полноту жизненного пространства через существование в единстве с Абсолютом. Благодаря интроверторности антропологических ценностей в учении Мастера задаются жизненно ценные ориентиры в повышении метафизической значимости внутреннего мира человека.

В антропо-аксиологическом аспекте своего учения Экхарт поднимает онтологический статус Я, трактуя человека не с позиции телесной или душевной природы, а с позиции абсолютной Божественности природы человека. Морально-этический модус его антропософии строится не на стремлении к обладанию, в котором обособливается Я, а на обретении подлинного Божественного бытия и отрешённости мудрого Я «благородного человека».

Антропо-теософия Мастера Экхарта, органично вытекающая из его мистической метафизики, во многом способствовала как развитию западно европейской философской мысли, так и формированию ценностно экзистенциальной проблематики в религиозно-богословских учениях. Его концепция отрешённости, «нищенства духом», соотношения деятельного и созерцательного служения Господу позволяет расширить рамки рядовой обывательской религиозности до внутреннего осознания сакрально трансцендентальной первосущности Божества. Обличая пустую обрядовость, Мастер возрождает истинное ощущение чистой духовности, достигаемой через живой опыт мистического обожения. Обновление закостенелых догм схоластического христианства сакральной значимостью индивида, не только повлияло на формирование идей протестантизма, в частности на учение М.Лютера и всей парадигмы миропонимания Нового времени, но и востребована современным ренессансом приоритетности духовного, как знакового модуса обновлённой религиозности будущего человечества. Опираясь на метафизические основы мистической философии Иоганна Экхарта, его ученики и последователи Иоганн Таулер и Генрих Сузо, развивают в своих богословских работах, заданные Мастером фундаментальные основы «немецкой мистики», придают учению поликонцептуальное звучания единого мистического миропонимания.

## **РАЗВИТИЕ ИДЕЙНЫХ КОНЦЕПТОВ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКИ МАСТЕРА ЭКХАРТА**

### **Преломление идейных основ учения Мастера Экхарта в философской школе немецкой мистики**

В отличие от учения родоначальника немецкой мистики творчество Генриха Сузо стало известно отечественному читателю благодаря впервые переведенной на русский язык и опубликованной в «Вопросах философии» работе богослова «Книжица истин» [157]. Что же касается Иоганна Таулера, то творчество одного из благодарных учеников и последователей Мастера Экхарта не заслуженно обойдено вниманием современных исследователей медиевистской философии.

Если теософия Экхарта представляет собой фундаментальную рационализированную систему мистической метафизики, выразившей универсальную онтологию через живой опыт Богооткровения и постижения Бога в себе, то учение его последователя Генриха Сузо является крайне субъективным обращением к индивидуалистическим исканиям путей к Богу, носящим характер биографического, личного свидетельства непосредственной встречи с живым Богом. «Нежная лирическая душа Сузо, - образно говорит о творчестве богослова Й. Хейзенга, - снова отыскивает путь от снежных вершин умозрения к цветистым образам старой бернардовской мистики» [179, 248]. Учение Иоганна Таулера представляет собой нечто среднее между объективными представлениями Экхарта и крайне субъективными взглядами Сузо.

Непреходящая ценность учения Иоганна Таулера заключается, прежде всего, в удивительно современном звучании практической теософии богослова. Антропософские акценты морально-этического аспекта его учения стали не только толчком к обновлению религиозных движений Западной Европы, но содержат живительные идеалы экзистенциальных поисков современности.

Достаточно скромные биографические данные Иоганна Таулера словно отображают суть его учения, в котором образ жизни устремлённого к Богу человека детерминируется высочайшим уровнем духовности индивида. Такая жизнь Иоганна Таулера, не отличавшаяся яркими фактами и насыщенностью событиями, стала выражением устремлённости к внутренней глубине души путём отказа от всего внешнего. Предельная скромность и неподдельная одухотворенность истинного мистика делает жизнь Таулера ярким примером осознанного отказа от титулов, власти, знаков почести ради служения Богу.

Родившийся в Страсбурге, в семье богатого купца Николауса Таулера (примерно в 1300 г.), Иоганн почти с детских лет избрал путь внутренней духовного поиска. В 15 лет он вступает в Страсбургский Доминиканский монастырь, отказавшись от отцовского наследства. Спустя несколько лет Таулера переводят в главное учебное заведение Ордена в Кёльне. Уже там Иоганн избрал своим духовным учителем Мастера Экхарта, хотя очевидно никогда не был с ним знаком лично. Отказавшись от получения звания магистра в Париже, Таулер возвращается в Страсбург, где до конца своих дней (умер в 1361) занимается проповеднической деятельностью, неся прихожанам свет живого религиозного чувства и опыт богообщения, выраженный на родном (немецком) языке. Иоганн Таулер был великолепным проповедником, буквально завораживающим прихожан глубиной богоявленных истин, выраженных простыми и понятными словами. Уделяя огромное внимание общении с паствой практическим рекомендациям правильного пути в богооткровенному единению, Таулер называл себя не учителем написанного, в традициях экзегетической спекуляции Священного Писания, а учителем жизни, наставником верующих. Духовная мощь и глубина содержания многочисленных выступлений Таулера быстро придали ему широкую известность и почитание прихожан. Под влиянием его ярких проповедей находились не только простые люди, монахи и монахини, но и М. Лютер, и А. Шопенгауэр, и музыкальный мыслитель и гениальный композитор И. Бах. При этом Таулер, подобно Экхарту, не записывал свои проповеди. Дошедшие до нас тексты сохранились, благодаря записи проповедей страсбургского проповедника монахами и членами мистико-религиозного базельского братства «Друзья Божьи».

Опираясь на работы Дионисия Ареопагита, учение которого стало источником всей христианской мистики, на неоплатоников Прокла и Порфирия, а также тексты Святого Писания, Таулер, сохраняя свежесть индивидуальных мистико-теософских откровений, во многом следует за основными положениями учения и представлениями о Боготворимом мироустройстве Мастера Экхарта. Было бы несправедливо видеть в Таулере лишь бледного эпигона учения своего духовного учителя. (Именно в таком качестве упоминается богослов в учебной литературе). Трудно согласиться с Гучинской Н.О. в том, что в проповедях Таулера «нет экхартовской глубины и поэтического прорыва» [70, 37]. Безусловно, изложение, стилистика и форма передачи богооткровенных истин живой религиозной реальности у Таулера отличается от экхартовой мистической метафизики. Но глубина выраженных

простым языком, понятных всем образов виноградаря, лодочника, женщины, «зажигающей свет и выметающей дом» [264, 112], потрясает ёмкостью и многогранностью содержания, неисчерпаемостью смыслов, демонстрируя многоуровневую структуру символической семиотики знакового текста, дающего возможность воспринимать понятийный пласт проповеди соответственно уровню духовного развития индивида.

В основе религиозно-философских представлений Таулера лежит универсальная онтология Божественности и боготворимого мира Мастера Экхарта. Метафизически представленная Экхартом диалектика имманентного и трансцендентного у Таулера находит выражение в экзистенциальной диалектике Божественного и человеческого. При этом, акцент делается на антропософском аспекте «сокровенной глубины» в человеке. К этому понятию Таулер приходит через онтологическую трактовку существа Бога, его дотринитарного состояния. Экхартово понятие Божественности как «пустыни», связанный с представлениями о протяжённости по горизонтали, у Таулера сменяется образом «бездны», ассоциирующей с вертикальным измерением, что придаёт большую неисчерпаемость иррациональному образу, преодолевшему пространственную протяженность. «Неисчерпаемая бездна Божия» превосходит и временные измерения, ибо «здесь - обретается вечность, в которой нет ни «до», ни «после» - говорит Таулер [264, 139]. Время и пространство представляется атрибутом тварного мира, порождающего многообразие. Преодоление этого многообразия и обретение первозданного единства возможно только вне временно-пространственного дробления реального Бытия. Поэтому Бог, Божественное представляется Таулеру как «бездонное Ничто» [264, 256], а «сверхсущая сущность Бога» как не подвластное никакому образному выражению «Безымянное Божество» [264, 72], выражющее «глубину Небытия». Так Ничто, согласно Таулеру, нельзя ни постичь, ни опытно воспринять. Пытаясь максимально передать неисчерпаемость и сверхрациональность глубинного мистического понятия Ничто, Таулер прибегает к метафорическому изложению. Стремление как можно больше отдалиться от рационально-дискретного ограничения иррациональной сути сверхсущностной бездны первопричинности мира формирует отрицательный метод доказательства Бытия Бога. Избавление от всех чувственных и рассудочных образов открывает возможности созерцания Бога в душе человека.

«Царствие Божие внутри нас» - ключевая идея всей практической теософии Иоганна Таулера. Ключом к обретению этого Царствия является внутренний человек. Следуя образам Святого Писания и учению Экхарта, Таулер разделяет человека на внешнего и внутреннего.

Описывая внешнего человека, Иоганн Таулер рисует картину тварного мира со всеми негативными эгоцентрическими проявлениями социальной объективации. Дальнозоркость проникновения богослова XIV века в глобальную антропологическую проблематику поражает удивительным прозрением современных нам мироощущений, в виде вневременных предчувствий Таулера кризиса pragmatических идеалов человечества <sup>111</sup>.

тексты проповедей и трактатов Таулера, жившего более чем 500 лет назад, создаётся впечатление, что средневековый автор буквально проникся волнующими нас проблемами материально-эгоцентричных тупиков человеческой жизни. «Посмотришь окрест - говорит богослов, - содрогнешься, как же рьяно человек ищет во всем, и в других людях тоже, только *Свое*, и мыслях, словах и делах всегда - только *Свое*, будь то наслаждение или польза, честь или заслуга - всегда только для себя, для своего Я» [264, 226]. Человек и общество направляет всю свою энергию вовне, растратчивает её на множество проблем, на достижение иллюзорных целей и решение ненужных задач Таулер гениально подмечает нежелание человека отказаться от приходящих радостей, создающих иллюзию счастливой жизни. «Многим не хочется нарушать удобную и привычную жизнь, терять достигнутое, отказываться от того, что удовлетворяет их чувства, лишаться наслаждений самости. Поэтому они предпочитают оставаться тем, что они есть» - говорит богослов [264, 209]. Он абсолютно точно предвидит, что «нет конца гонке и суете», человеческой алчности и разрастающемуся эгоизму. Соблазны человеческого Я выражены и обманчивой видимости деятельности, в важности решаемых проблем и конъюнктурных устремлений. Так, согласно Таулеру, «бремя», которое мы несём и есть внешний человек, «удел которого - страдание и тлен» [264, 221]. Бремя внешнего человека, по Таулеру, составляют «наросты самости и своееволя» [264, 205], покрывающие внутренний мир человека «слишком многими кожами и оболочками» [264, 205]. Все внешние формы проявления человека представляются Таулером как «плен естества», отделяющий внешнего человека от внутреннего. В отличие от взаимосвязи внутреннего и внешнего человека в учении Экхарта, Таулер резко разграничивает их, представляя внешнего человека как плотское тварное множество, и внутреннего как духовное единство Божественной первосущности. Но противопоставление внешнего внутреннему человеку лишь обостряет бинарность материально-духовной противоположности, отвергая всякие компромиссы между ними.

Единственный путь к царству Божьему - это отвержение всего внешнего и устремление в глубину человеческой души. В связи с этим Таулер даёт конкретные советы и рекомендации формирования внешней жизни по внутренним законам духа, цель которой - через единение внутреннего и внешнего человека обретение Бога в душе. При этом истинной жизненной реальностью признаётся внутренняя жизнь глубины души человека, в силу чего внешний должен действовать «по указаниям внутреннего, а не по желаниям и страстям своего Я» [264, 245]. Во многих проповедях Таулер рекомендует своей пастве, дабы не погибнуть в океане преходящего, нужно возвысить своего «внутреннего человека над внешним, над всякой привязанностью к внешнему и тварному» [264, 82].

Если внешний - это человеческое естество, то внутренний человек - это естество Божественное. Так противопоставление человеческого и Божественного, личностного Я и Я Божественного в индивиде снимается глубинным сверхнациональным понятием Не-Я, идентифицируемым

Таулером с абсолютным и бездонным Ничто Божества, с сверхсущим Небытием. Глубочайшая бездна, которая находится по ту сторону внешнего Я, трактуется Таулером как сокровенная глубина души, «глубина в себе», понятие родственно-содержательное «искре» души Экхарта. Эта глубина души по своей природе Божественна и противопоставлена всему человеческому естеству, она имеет «по благодати всё то, что Бог в Своей глубине по природе» [264, 145]. Именно сокровенная глубина души есть носитель Божественной сути человека, его истинной сущности, а не обманчиво кажущейся значимой самости внешнего Я. «Перво-наперво вложил Он (Бог - Ю.Ш.) в нас как печать родства с Ним благородную божественную искру в сокровеннейшую глубину нашей души, - указывает Таулер на Божественную природу человека, - которая сокровенней нам и много ближе, чём мы сами себе, но все же чуждую и незнакомую нам, то есть нашей самости» [264, 169].

Практически через всё учение Таулера проходит основная мысль его мистико-теософских убеждений - истинное бытие - это внутренняя духовная жизнь человека, это постоянная устремлённость к обретению единения с Божеством. В этой связи Экхарт указывает на тройственную структуру человека - человека внешнего, человека внутреннего, через которого происходит поиск сущностной компоненты - сокровенной глубины души и самого образа Бога или Христа, скрытого в самой глубинной сути человека. Соответственно жизнь человека протекает на трёх уровнях: чувственный - мир желаний, прихотей, удовлетворяющих самость и внешнее Я; мир - разума и рассудочных действий - позволяющий осознавать, рефлектировать и осмысливать необходимость поиска Царствия Божьего; и сама глубина души человека - Grund - центр, ядро, сущность души, определяющая сверхчувственную и сверхрациональную сферу мистического опыта человека, созерцания и откровенного обретения Бога, единение, растворение, слияние с Ним, собственно сфера пребывания Божества без различий и множественности.

Сквозной мыслью через все проповеди Таулера проходят практические рекомендации в обыденной земной жизни к достижению этого единения. При этом Таулер поднимается над конкретными указаниями следованию догматике и культам. Он осуждает внешнюю религиозность, утверждая истинное внутреннее христианство как правильную жизнь Божественной души человека. Он говорит о пустом назначении внешней молитвы, мнимой святости, бесплодности внешних духовных упражнений. Все внешние формы, лишённые одухотворённого преодоления всего эгоистичного, хоть и прикрытое религиозной идеей, но выраждающие мирскую форму человеческого естества, не ведут к глубинной сокровенности Божественного бытия. Таулер констатирует существование распространенного явления - подмену истинной религиозности её внешними формами. «Они делают вид, что духовны, - говорит Таулер, однако сердце у них мирское и думают они во всех случаях о самих себе: о своём положении и одежде, о дружбе и об

обществе. И поступают они не по духу и дальше от Бога, чем полагают» [264, 212]. Даже монастырская жизнь или видимое одиночество не всегда могут привести к истинному соприкосновению с внутренним христианством. «Если же ты бежишь от мира только внешне, даже затворяясь в монастырь или одиночество, всё равно Архелай еще здесь, и продолжает командовать: мирское восстает в тебе, и преодолеть это можно, только обратившись с ещё большим жаром внутрь и предав себя помощи свыше» [264, 156]. Мудро указывая на тщетность внешних соблюдений поста, молитвы, культовых ритуалов, Таулер говорит о содержании и смысле истинной религиозности, как акта вхождения души в мистическое погружение, в состояние единения с Божественным слияния с Ним. К примеру, молитва - это не «шевеление губами» или повторение заученного текста. Это стремление «удержать в мыслях Бога и быть во всякое время уверенным в Его постоянном присутствии» [264, 285]. Таким образом, под истинной религиозностью Таулер подразумевает образ жизни, сопряжённый с постоянным соизмерением внешних действий с внутренним глубинным ощущением Божественного детерминизма и духовной приоритетности как в жизни индивида, так и в существовании социума. «Всё что не Божественно не должно представлять интереса в духовном развитии человека, следовательно, всё «внешнее» должно служить внутреннему» [264, 186].

Пути к внутреннему человеку, а через него к сокровенной глубине, к сущностному Не-Я, абсолютному Ничто или «Царствуию Божьему» Таулер в различных образах, метафорах и сравнениях указывает во многих своих проповедях. Особенно чётко иrationально систематизировано эти пути приводятся в проповедях «О внутренней молитве», «О действии Божьем и Нас», «О духовном вкушении Бога», «Ищащие Бога и взысканные Богом», «Путь внутрь». При этом вариативность описания пути сводится к разнообразию подходов выражения единой сути самопоиска в себе истоком трансцендентального духовного естества Божественной природы. Это прямые методы и способы самоотречения от эгоцентричного сознания и перечисление препятствий внешней жизни на пути к внутренней. Многократные обращения Таулера к проблемам практической антропософии можно обобщить следующим образом:

Препятствием на пути человека к внутреннему единению с Богом в души являются:

1. Слепая привязанность человеческого естества к внешней жизни, к иллюзии деятельности в сфере приходящих ценностей;
2. Обманчивость компромисса между духовным и материальным, ведущее к ложной религиозности и извращению понятия духовности, подразумевающего не чистую трансцендентность, а завуалированность эгоцентризма в формах чувственно-интеллектуального наслаждения (удовлетворение эго в жажде знаний, в эстетическом наслаждении, в религиозных культурах);

3. Самообман и высокомерие в духовной деятельности при несоответствии временных сверхчувственных откровениях и наслаждениях ими в мире разума. Говоря христианской терминологией - лукавое умствование, вместо сверхволевого отречения;

4. Неверное понимание самой глубинной сути отрешённости как внутренней пустоты и «слепой бездеятельности». Всякая деятельность порождает достижение цели, цель подразумевает заинтересованность субъекта. В истинной отрешённости даже Бог не может быть целью, допустимо лишь полное отречение от Я путём преодоления субъект-объектных отношений.

«Желая услышать и понять внутреннее слово, - вещает Таулер, - нужно прежде побывать в тишине, помолчать и прислушаться. Дабы Бог говорил в нас, вещи вокруг нас должны безмолвствовать. Дабы Бог действовал в нас, мы должны предоставить Ему место, препоручая себя Ему» [264, 224]. Бог, согласно Таулеру, «наклонится» к тому, кто готов принять его. При этом встреча эта должна произойти не в ирреальных измерениях, а в жизни человека, определив *здесь и сейчас* истинное бытие Божественной сути человека. Все жизненные ценности должны соизмеряться не со значимостью человеческого естества, а самоценностью Божественной природы в человеке. Сущность бытия в духе экзистенциальной антропологии Таулер определяет через «присутствие Божие *здесь и теперь*» [264, 34]. И пути к обретению истинного бытия Таулер формулирует как пути вхождения в Божественность, в Царствие Божие в виде единения с Божественным, соответственно основному мистическому принципу его антропософии: «Он входит в нас, а мы исчезаем в Нём» [264, 242].

Условия этого единения Таулер видит, прежде всего, в укреплении добродетелей повседневной жизни, таких как «смиление и кротость, самоотверженность и чистота, терпение и милосердие» [264, 242]. Но все идеалы христианской морали Таулер предлагает достигать не путём умерщвления плоти, желаний и насильственных ограничений волевых импульсов человека, а осмысленным отказом от проявлений всего внешнего с осознанием первозначимости внутреннего, сокровенного, Божественного. Этот шаг на пути к Богу Таулер определяет как отказ от внешних проявлений своей самости.

Следующий шаг - это полное устремление в свою сокровенную глубину, достижение умиротворения и покоя, готовность для приятия Бога. Этот акт самосозерцания своей глубинной сути не представляется как отказ от повседневной жизни, и связанных с ней внешних действий человека. Он лишь только представляет смысловые акценты экзистенциальных ощущений, в которых приоритетность Божественного в индивиде выражается как образ жизни, соответствующий Богомудрым законам мира-человека.

Третий шаг на пути к Богу, вытекающий из предшествующих, - полное самоотвержение и самоотчуждение, полное препоручение себя «власти Бога», то есть вхождение в Него или погружение в своё Ничто, что по сути и определяет акт высшего единения. «Каково отвержение - таково и

достижение» - вещает теософ [264, 243]. Именно этот практический путь внутреннего совершенства приводит жизнь человека к качественному преображению. Ни уход из жизни, ни видимость обособленности и одиночества, а жизненное преображение, несущее духовные приоритеты экзистенциальным поискам смыслов человеческого бытия свободного от внешней зависимости предлагает Таулер «новому человеку».

Для ясности осознания этого пути Таулер обращается к понятию *неделания*, родственному идеям Экхарта, представленных в его учении «*и нищете духом*». Таулер со свойственным ему стремлением ясно и доступно растолковать, не утратив глубины и сокровенности смыслов, ссылается на то что человеческое естество обладает привязанностями в виде желания: иметь, знать и хотеть. Полное преодоление их при помощи низших сил - смирения, кротости и терпения; и высших сил в человеке - вере, убеждённости, любви и приводит человека к тому высшему «неделанию, трактуемому богословом как *«неставшество»*. При этом под «*неставшество*» Таулер подразумевает не отсутствие достижения чего-то, а полное преодоление каких-либо внешних целей путём сублимирования всех устремлений во внутреннюю сокровенную глубину, глубину, которая самодостаточна, ибо «*покоится в самой себе*» [264, 72] и является всеобъемлющей «единой сущностью, жизнью и бытием всего» [264, 72]. Достижение этой истинной ценности жизни Таулер предлагает через Божественную любовь или преданность Богу. Любовь, согласно Таулеру, это блаженство самоотдачи, самоотречение ради Божественного предмета любви, самоотчуждение самости и слияние сущностно-Божественного в человеке с трансцендентной бездной абсолютного Ничто. Указывая на единую суть внешней и внутренней любви, Таулер земную человеческую любовь трактует не как возжелание предмета любви, не как чувственное достижение цели, (при чём речь идёт не о гендерных отношениях, а о любви к чему-либо: музыке, знаниям, религиозным истинам, то есть желание обладать, отбирать, притягивать «самости»), а как высочайший акт осознанной, в высоком смысле бесцельной самоотдаче, которую нельзя даже сравнить с самопожертвованием. Ведь жертвовать - значит отдавать болезненно, а любовь, по Таулеру, как внутренняя, так и внешняя - это естественное состояние блаженства самоотдачи, которое должно стать нормой отношений как между индивидами, так и в социуме, по примеру естества Божественной природы, основной принцип которого сотворение мира путём самоотдачи Божественности и Блаженной любви ко всему Богосозданному.

Тексты немецких проповедей страсбургского мистика обращают как его современников, так и читателей XXI века в бытие чистой духовности и глубинную сущность «единой жизни» Боготворимого мира. Вечные ценности внутреннего христианства представлены в учении Иоганна Таулера и актуальной для сегодняшнего дня форме практической антропософии. Сама мудрость Божественного совершенства находит преломление через мудрость высших целеположений экзистенциальных поисков человека.

*Так основные положения антропософии немецкого теософа можно систематизировать следующим образом:*

- *тищетность внешних устремлений, бренность переходящей ценности деятельных достижений и прагматичных целей человека и социума;*
- *обращение в глубинную суть души человека и обретение внутреннего христианства;*
- *определение духовности как устремлённости к трансцендентному истоку Боготворимого мира, любви как высшего акта самоотдачи и полного преодоления самости в виде «неделания» как формы осознанного отказа от конечных целей субъект-объектных отношений путём сопреживания в себе Божественной первопричины.*

Через данную проблематику Иоганн Таулер обращается к непреходящим смыслам человеческого существования, актуальным и востребованным как в XIV, так и в XXI веке, через обновленный ренессанс средневековой парадигмы миропонимания.

Так основой современного сознания может и должна стать универсальная онтология, представленная Таулером в виде диалектического единства Божественного и человеческого, как взаимозависимость Трансцендентального и имманентного, путём преодоления субъект-объектных отношений в единстве сущностного. Вытекаемая из универсальной онтологии антропософия Таулера утверждает самоценность Божественной сути человека, указывая ему практические пути к качественному обновлению форм существования человека-мира. «Новая жизнь должна возникнуть из смерти старой» - утверждает Таулер [264, С. 72]. Смерть эгоизма, потребительского прагматизма, конъюнктурно-материальной зависимости, самодовольной и ненасытной самости человеческого естества, должна породить новый уровень сознания, основанного на принципах самоотчуждения от личностного Я и осознанной самоотдачи на всех планах бытия. Опираясь на эти принципы, Иоганн Таулер утверждает в своём учении необходимость не знаний и теорий о Боге (теология), а образ жизни по законам Божественной мудрости, что и даёт основания считать его теософом, а его учение антропософским. При этом духовный уровень учения Таулера настолько высок, что идеи самоотчуждения и самоотречения личностного Я не выглядят призывом к монастырскому затворничеству, вызывая мысли о смерти и отказе от активной деятельности, а несут в себе заряд мощного оптимизма духовного возрождения человечества.

Ученик и последователь Мастера Экхарта, Генрих Сузо, так же как и Иоганн Таулер, принадлежал к доминиканскому ордену, а следовательно, также как Учитель опирался в своём богословии на аристотеле-томистскую традицию. Если Таулер как последователь интеллектуальной мистики Экхарта развил линию морально-этических основ жизни в Духе, то Генрих Сузо в силу специфики восторженной и экзальтированной натуры, представил в своём учении психологический аспект жизни в отрешении.

Генрих Сузо в 18 лет пережил откровение и с тех пор начался период наполненный аскетическими ограничениями и истязаниями плоти как формами духовной подготовки к восхождению к Богу. В силу высокой одухотворённости натуры Сузо не довольствовался чувственными ощущениями, пытаясь «обрести себя» в высокой, выходящей за грани индивидуального, абстракции Божественного. После периода очищения он переживает полное прозрение, описывая его в своей биографии от третьего лица, называя себя на протяжении всей книги «Служителем Вечной Мудрости». «К Богу его устремляло, то что, обращаясь к вещам, которые особенно влекли его, не находил он в них ни счастья, ни успокоения, — пишет Сузо о своих ощущениях в жизнеописании «Жизнь», — И казалось ему, что только нечто доселе неизвестное может вернуть покой сердцу... И Бог освободил его от страданий и даровал ему полное обращение. Братья по вере были потрясены таким внезапным преображением, ибо никто из них ничего подобного не переживал. Каждый толковал на свой лад, но никто так и не смог понять причины этого обращения. Именно Бог Своим скрытым светом помог ему обратиться к себе» [225, 12].

Мощный всплеск пробуждённых трансцендентных сил привёл доминиканца к экстатическому видению невыразимой Реальности, открывшей новое понимание мира. Очевидно, этот экстаз, повторявшийся на протяжении всей его жизни, стал основой для детального и красочного описания мистического акта в богословских работах Сузо, которые в отличие от scholasticских трудов доминиканцев изобиловали поэтическим разнообразием образов и метафор. Д. Омэнн в работе «Христианская духовность в католической традиции» отмечает, что «слог его отличался удивительной сладостностью, почти наивностью. Он, скорее, поэт и мистик, нежели систематический богослов» [129, 307]. В лирической трепетности изложения учения Сузо не было той силы воздействия и системной метафизичности, присущей его Учителю. Мистический опыт, описанный богословом в трепетной манере возвышенного и экзальтированного стиля, визуализирующего устремлённость к Истине и ощущение Божественной реальности, может быть использован для исследования природы экстаза и его психологической структуры как документ психологии мистической жизни. Но как бы цветиста и поэтична не была бы форма отображения Сузо невыразимости видения, его учение сохраняет принадлежность к школе И.Экхарта, опираясь на фундаментальные положения интеллектуальной метафизики мистического. Так для данного исследования философское осмысление духовного эмпиризма Сузо на основе метафизических концептов Мастера, а так же их идейной трансформации под влиянием утончённой экстатической одухотворённости представляет наибольший интерес. Ибо, иногда наивная описательность мистических видений, а так же проявления аскетической ограниченности в виде натуралистических картин физиологических страданий, описываемых Сузо в своей биографии, являются выражением волевой устремлённости к высшей истине – Божественной

реальности, которая могла возникнуть только на основе подготовленного теоретически мышления богослова.

Прежде чем описывать экстатические состояния и давать нравственно-практические наставления проповедника, Сузо тщательно изучает богословские работы Экхарта и Таулера. Особо следует отметить, что апологет Мастера был хорошо знаком не только с немецкими проповедями Учителя (особенно часто он обращается к таким его работам «Речи наставления», «Об отрещенности», «Книга Божественного утешения», «О человеке благородного рода»), но и досконально знает латинские трактаты Экхарта, в которых сконцентрированы и схоластически обоснованы положения его метафизики. Сузо старается охватить учение Экхарта целостно, подкрепив теорию мистики духовной эмпирикой личного опыта и образом жизни. То, к чему Мастер Экхарт приходит метафизически аргументировано, Генрих Сузо подтверждает практикой мистика. Не случайно Рихард Штраух называет Сузо «певцом германского мистицизма, духовным трубадуром, последним поэтом высокого немецкого средневековья (Mittelhochdeutsch)» [261, 171]. Генрих Сузо воспел поэтично и возвыщенно, то о чём Мастер вещал от разума, от высшего Божественного интеллекта, единение с которым было дано пережить его последователю, сознание которого отличалось высокой степенью религиозного напряжения. Именно эта опора на учение Мастера и даёт возможность утверждать существование школы немецкой мистики как последовательного и разносторонне развитого философского направления.

Сузо, менее склонный к мистическим спекуляциям, чем Экхарт, опирается на онтологию Учителя, беря за основу его метафизику Божественности. При этом не следует трактовать страстно-визионерское творчество Сузо как принижение или деградацию теоретической возвышенности Мастера. Напряжённая лирика и сладостная поэтика Сузо лишь подтверждает учение Иоганна Экхарта, перенося религиозно-философское понимание из сферы разума в сферу сердца, о котором очень осторожно говорил Мастер, подготавливая аргументы для обоснования сердечного центра духовности человека.

Теоретической опорой творчества Сузо, так же как Экхарта и Таулера, являются взгляды средневековых схоластов доминиканского ордена, таких как Тома Аквинский, Альберт Великий, опосредованные через томизм традиции перипатетики, а так же античный и христианский неоплатонизм, которые Сузо пытается соединить с византийским исихазмом, мистикой любви или женской мистикой, широко распространённой в Германии XIII-XIV столетий, и европейской умеренной мистикой XII века. Сузо следует путём Иоганна Экхарта, принимая учение Мастера как основу для своих описаний и аргументаций экзальтированно-поэтических предчувствий Высшей реальности, в разные периоды своего творчества, развивая онтологический и психологический аспекты интеллектуальной мистики.

До нас дошли основные работы Сузо, изданные впервые в 1837 году Дипенброком из Регенсбурга и переизданные в 1884 году [225]. Позднее

Денифле издаёт «Немецкие сочинения блаженного Генриха Сузо» по материалам древнейших рукописей, переведенных со средневерхненемецкого на современный ему литературный язык [210]. Ещё одной публикацией дошедших до нас работ Сузо является издание Бильмейера 1907 года, включившее в себя «Книжку Вечной Премудрости» и «Книжку Истины» на немецком языке с комментариями и большой статьёй о творчестве Сузо издателя [203]. XIX-XX столетия в Западной Европе знаменуются пристальным вниманием к средневековью, философские системы которого стали основой многих современных направлений. Что касается исследований относительно творчества Сузо, то они немногочисленны. Наиболее известные из них - это монография Шмидта «Мистик Генрих Сузо» [256], Грёбер «Мистик Генриха Сузо», а так же работы Веттера [268], Прегера [244], Нигга [242], посвящённые в целом немецкой средневековой мистике, в которых учению Сузо отводиться значительная часть исследований. Рубеж XIX-XX столетий отличается повышенным интересом к немецкой мистике представителей санкт-петербургской школы медиевистики, в частности П.Бицли [40], а также российских историков философии и религиозных мыслителей как С.Булгаков [47], А. Вертиловский [50], Н.Лосский [13], Н.Бердяев [29] и другие. В работах этих мыслителей Сузо рассматривается лишь как последователь и апологет Экхарта, а его учение не подвергается подробному анализу. Возрождённый сегодня интерес к средневековью, к сожалению, ещё не вызвал к жизни самостоятельных исследований творчества немецких мистиков в целом и учения Сузо в частности украинскими историками философии. На постсоветском пространстве значительным событием в философском контексте стала публикация перевода «Книжицы Истины» Сузо со вступительной статьёй М.Реутина в «Вопросах философии» [146], который исследуя творчество Сузо с позиции семиотики, не выявляет специфики и самобытности учения богослова, рассматривая его лишь как апологета Мастера. Тогда как немногочисленные работы Сузо, хоть и теоретически опираются на философскую систему Мастера, содержат в себе самобытные идеи, позволяющие развить основанное Экхартом направление «Немецкая мистика», что является значимой причиной для историко-философского анализа.

Благодаря жизнеописанию Сузо, мы осведомлены о его жизни и душевных борениях значительно лучше, чем о личном пути его собратьев по ордену и философским взглядам Экхарта и Таулера. Трудно назвать это жизнеописание «первой автобиографией в немецкой литературе», как это утверждает М.Реутин [146, 112]. Во-первых, это не биография с характерной для этого жанра последовательностью исторических событий. В «Жизни» автор часто сбивается с последовательного изложения, уделяя большее внимание своим внутренним переживаниям. Это скорее жанр исповеди, написанной поэтическим языком, история напряжённого духовного роста, это внутренний мир человека, непрестанно стремящегося к своему духовному апогею. Во-вторых, уникальность этого жизнеописания заключается в том, что она написана двумя авторами. Как утверждает В.Нигг: «Сначала писательски

одаренная монахиня Элизабет Штагель, из доминиканского монастыря Тос начала писать «*Vita*». Сузо часто посещал её в монастыре. Со всей свойственной ей женственностью Элизабет побуждала Сузо доверить ей самые сакровенные впечатления своей жизни. Она слушала его любуясь, и едва он уходил, она садилась и записывала с переполняющей её тайной радостью, всё услышанное. Из этих записей со временем возникла значительная биография, которая не может быть растолкована как голая подборка материала. Однажды Элизабет призналась Сузо в своём тайном действии. Он потребовал посмотреть написанное, после чего он как обычный мужчина, скорее всего, тотчас бы скёг написанное, сопя от ярости, и только женская гибкость Элизабет не позволила ему сделать это. К тому же Элизабет представила ему далеко не все записи. По прошествии некоторого времени она исповедовалась ему, что владеет и другими документами. Между тем темпераментный Сузо успокоился, во всяком случае, он находил, что поведение сестры вовсе не является ошибочным. Он попросил дать ему остаток записей и дополнил их своими воспоминаниями, а также своими записями об Элизабет, так что она является второй героиней биографии наряду с ним, и уже не возможно выявить, что написано ею, а что им. На этом пути возникновения «*Vita*» женщина писала о мужчине, а мужчина о женщине, что способствовало сближению в их взаимоотношениях. Следовательно, «*Vita*» имеет двух авторов: Генриха Сузо и Элизабет Штагель и представляет собой благородное общее дело, которого ещё не знала история» [242, 154].

Таким образом, «Жизнь» Сузо представляет собой не летопись или жизнеописание, а яркий и достоверный документ мистического опыта доминиканского богослова, написанный со свойственной ему экспрессией и напряжённой лирикой. С. Булгаков считает, что жизнеописание Сузо «представляет собой один из благоуханных цветков католической мистики напоминающий Fioretti (Ю.Ш.- «Цветочки») Франциска Ассизского» [47]. При этом жизнеописание Сузо не ограничивается чувственными эмоциями одухотворённого экстатического состояния. Это отображение образа жизни, наполненного высокими ценностями искателя Истины. В этой работе Сузо предстаёт «необыкновенно любвеобильной и привлекательной личностью, глубокомысленной, богатой содержанием и поэтической душой. В его сочинениях обнаруживается изящная гармония – плод богато одарённой природы и силы духа. Своей мягкой весёлостью он всюду покорял сердца, любовью своей проникал в самые замкнутые души и, будучи довольно строг к поступкам, умел кратко управлять и руководить людьми» [190, 302].

В работе Сузо «Жизнь» высшее духовное напряжение, пережитое мистиком, изложено в соответствие с томистской традицией и учением Мастера Экхарта. Описание мистического пути - это документальное свидетельство динамического характера преображения сознания, последовательного воплощения в практике теории отречения Экхарта, её развития в рамках трансцендентно-интровертной трансформации жизненных ценностей. «Обратись к себе внутренне, - пишет Сузо в 21 главе «Жизни», - и

ты увидишь, что многое ещё в тебе осталось своеволия. Ты уразумеешь, что невзирая на все свои самоограничения, ты все ещё одержим собой и не можешь устоять перед мирской суетой. Ты подобен кролику, притаившемуся в кустах, который боится даже шороха листьев. Нет ни дня, чтобы ты не дрогнул перед несчастьями, стоит им лишь коснуться тебя; ты бледнеешь при виде тех, кому можешь быть неугоден, и бежишь от малейшей угрозы. Когда ты должен дать нелицемерный о себе отчёт по всей истине, ты скрываешься. Когда хвалят тебя, ты счастлив; когда поносят, полон уныния. Воистину тебе есть чему поучиться в Высшей Школе» [225, 87]. Ценность изложенных переживаний от страданий и испытаний в мире множественных различий Генриха Сузо заключается, прежде всего, в удивительном совмещении страстной устремлённости к трансцендентному и наивной слабости ранимой человеческой натуры, чего нельзя встретить в работах Экхарта, сильного и уверенного человека, теоретически обосновывающего «мистику трансцендентного».

Лирическая чувственность Сузо лишь указывает на то, как далёк страждущий человек от Божественной Истины. Во 2-ой главе «Книжки о вечной Премудрости» Сузо представляет следующий диалог Слуги истины (впечатлительного мистика) и доблестного Рыцаря: «Разве не простиительно человеку дать волю слезам, пусть невольно показав тем самым как тяжко ему пришлось?» — спрашивает он.

«Нет, — отвечает рыцарь, — Даже если, как нередко бывает, воины поразили в сердце, он не подает вида. Воин неизменно бодр и никогда не унывает, иначе он покроет себя позором, лишившись доброго имени и своего Кольца.

Эти слова весьма смущили Слугу, повергнув его в раздумья, и, издав невольный вздох, он про себя сказал: «О Господи, если рыцари мира сего должны так страдать, чтобы завоевать столь малую награду, то что уж говорить о нас, ревнующих о вечном воздаянии! О Господь сладчайший, высочайшее свое упование я возлагаю отныне на то, чтобы быть достойным называться Твоим духовным рыцарем!» [210, 212].

Через личностное проживание сложностей пути Сузо в большей мере, чем Экхарт приближается к экзистенциальному аспекту учения, органично вписывая его в концепцию высокой абстракции метафизического Абсолюта Учителя. Познание Бога через мучительное проживание Истины в бренности экзистенциального измерения приводят богослова к углублению мистического сознания и практической выработке способности действовать в бесстрастии и терпимости. Не отказ от страданий, а изменение установки отношения к ним вот путь волевой устремлённости, единственной интенции мистического восхождения к высшему с сохранением ценности самой жизни в виде совершенного, целостного человека. «Почаще выходи в этот враждебный мир! Будь мужчиной!» — наставляет Сузо от лица Вечной Премудрости [210, 178]. Экзистенциальные испытания, по мнению Сузо, дают возможность человеку, ищущему Истину, обрести «глухую ночь отречения». Путь к этому отречению богослов видит не в квиетизме и резигнации воли, а в деятельной, активной

внутренней концентрации, которая открывает объект восторженной и одухотворённой любви к Вечной Премудрости.

Образ духовного рыцаря, который с «Вечной Премудростью на щите странствует по жизни» олицетворяет эту внутренне концентрируемую активность в его «Книжке о Вечной Премудрости» (*Buchlein von der ewigen Weisheit*), в которой автор, по словам Оменна, предстаёт «горячим аскетом и мистиком-практиком» [129, 299]. Помимо «важнейшего источника по изучению средневекового мистицизма» [146, 112] это произведение представляет ценность как учение, в котором формируется метафизический образ Премудрости. Сузо, не смотря на врождённые психологические качества возвышенной экзальтации и напряжённого драматизма религиозной устремлённости, неоднократно предупреждает об опасности погружения в иллюзию мистических переживаний и чрезмерной пассивности квииетизма. В его работах имплицитно присутствует логика онто-обоснований, соответствующая и основным концептам Экхарта, и догмам Священного Писания. Опираясь на это, нельзя трактовать учение Сузо лишь как страстное выражение визионерских переживаний, в силу которых теряется теоретическая возвышенность учения Мастера Экхарта. Его соотношение с системой Учителя М. Реутин выражает как «интуитивное сверхнаучное и рациональное научное знание» [146, 109]. Это не совсем справедливо, ибо повышенная экспрессивность и внимание к внутренне психологическим состояниям трансформации сознания не исключают теоретическую основу метафизической системы Сузо, который, по мнению Гребера, на которого ссылается Реутин «подвергает последовательному перетолкованию в духе церковной доктрины» основные темы учения Экхарта [146, 111]. Было бы крайне ошибочным ограничить исследование учения Сузо анализом лирической экспрессивности и напряжённого драматизма стиля, как это делали большинство зарубежных исследователей. Его учение через экзистенциональное проживание духовного опыта есть осмысление теоретических догматов схоластики, которым он придаёт живое развитие через практические рекомендации.

Система взглядов Сузо наиболее концентрированно представлена в «Книжке Истины» [157], которая отличается глубоким проникновением в философские и богословские построения. Эту работу часто трактуют как изложение учения Мастера Экхарта, в защиту которого написана 7 глава. Хотя безусловной основой учения Сузо является метафизика Божественности и теория отрешения Учителя, данный трактат нельзя однозначно представлять как компиляцию учения главы школы немецкой мистики. Так исследование философских взглядов Сузо может считаться полноценным не только на основе представленного трактата, но и других известных работ богослова, о которых речь шла выше.

Основными концептами философского учения Сузо, как уже отмечалось, является метафизика сверхсущностного Ничто и учение о полном отрешении. Сузо, также как и Экхарт, является приверженцем апофатического богословия и часто обращается к учению Дионисия Ареопагита, что ещё раз подтверждает

близость немецкой школы мистики к восточной линии христианства. Нельзя однозначно согласиться с утверждением М.Реутина о том, что тема «Божественной бездыны и нетварной искры остались в сущности чуждыми для философии Генриха Сузо» [146, 111]. Эти темы являются основополагающими в контексте апофатики богослова, принимая в связи со спецификой стиля и непосредственностью изложения духовно-эмпирического опыта, своеобразные формы метафорического изложения, утратив некоторую конкретность понятий в многоцветности поэтической лирики Сузо. Тем не менее, апофатический стержень миросозерцания и системы Сузо не может не удерживать акцентуацию на этих фундаментальных понятиях. Более того, образно-метафорическое разнообразие стилистики Сузо подчёркивает безымянность Божественной праосновы, исключая одни образы другими - что является ведущим методом Сузо. В этом апологет Мастера идёт дальше своего учителя, опиравшегося в апофатике на рациональную основу отрицания отрицания понятий. Сузо через апофатику образов, которые лишены конкретики, приходит к высокой степени безобразности, «нечто невыразимое языком... без формы и вида, но заключающее в себе радостное наслаждение от всех форм и видов» [210, 10].

С другой стороны, богатая воображением лирическая душа Сузо парадоксально разнообразит многообразное представление о Ничто, выражает его имагинативными (происходящими в воображении) образами, иначе являющееся могло быть не узнанным. В.Леманн говорит о воображении «сообразно душе получающего» [235, 277]. Именно поэтому, как отмечает Н.Лосский: «вся жизнь бл. Сузо прошла в восторженном общении с ангелами, Христом, Божией Матерью; он видел их в прекрасных образах, слышал ангельское пение и музыку» [108, 273]. Что касается Божественного Ничто, к которому ведёт апофатика, то у Сузо она выражается как «бездонная сущность, пучина», «бесконечная и незримая», «зияющая бездонность» [157, 115]. Отрицая эти образы, Сузо приходит к единственно допустимому выражению «вечного Ничто» [157, 115], которое есть «природа и сущность Божественного». Близкое к Экхарту понятия Ничто Сузо определяет апофатически как СверхЧто, подчёркивая созерцательность полноты Божественности и выражая его неопределённостью вопроса Где? (WO?). Этим он ещё больше чем Экхарт усиливает апофатику, ибо формулирование в виде вопроса праоснову сущность исключает любое утверждение. «Сверхчувственное WO – пишет Сузо, обосновывая через сверхобразную апофатику Ничто единства - ... можно понимать как сущее, безымянное ничтожество, и тогда достигает дух в Ничто Единства. И Единство зовётся поэтому - Ничто, ибо дух не может найти временного образа того, что он есть; но дух хорошо чувствует, что он поддерживается другим, чем он сам; потому то, что его поддерживает, собственно есть скорее нечто, чем ничто; но для духа оно, конечно, есть ничто по образу своего бытия» [210, 161-162].

Соотношение Божественности и Бога у Сузо близко к трактовке Экхарта. Сузо поддерживает метафизику Божественности Экхарта, утверждая единосущность Божественности и Бога, в соотношении которых присутствует

принцип отражения. Божественность, как «основа», «исток и начало из которого происходят излияния» [157, 115] есть Ничто сущности, в котором нет различия, а есть простое Единство, в котором нет никакого действия, а есть «тихий, в себе пребывающий мрак» [157, 115]. Понимая Gottheit, так же как и Экхарт, Сузо подчёркивает динамическую специфику субстанциональности Божественности как творческой «могучей силы» [157, 115], которая становится у Сузо ведущим принципом в его онтологии, не только безоговорочно принимаемой от Учителя, но и иррационально-интуитивно переживаемая в духовной практике. В этой «бездонной пучине» Сузо усматривает происхождение «троичности Лиц» [157, 115]. Божественность и Бог представляется в соотношении Божественность и Не-Божественность. Ибо троичность Бога уже акт различия. С другой стороны, импульс различия имплицитно присутствует в Божественности в виде неведомой силы, то есть принципа творения, следовательно, Бог это Божественность или принцип, по которому всё устроено. При этом Сузо не вдаётся в метафизические размышления о соотношении Троицы, принимая её догматический канон, а лаконично указывает на её основной концептуальный элемент соотношения Gottheit и Gott в виде «стекания» троичности Лиц в своё единство, то есть вечный процесс взаимообращения 1 в 3, 3 в 1. Причём процесс единовременный и вечный, не подчинённый никаким историческим последовательностям. В этом Сузо идёт дальше Мастера. Динамическая субстанциональность не только определяет трансцендентно-имманентную диалектику Божественного, но и становится её определяющим началом – единственной дефиницией, определяющей, что Божественность есть и есть как жизненный принцип всего тварного. Так «троичный круг» как имплицитная потенция Божественности и трансцендентная актуальность Бога, возвращающегося к своему Единству в учении Генриха Сузо, как практического мистика, подвергается осмыслинию через собственный опыт единения с Абсолютом индивидуального Я. Сузо удаётся соединить теорию имманентности (имплицитная творческая сила Божественности, отражённая в Боге) с теорией эманации (эмансационное выражение динамической субстанциональности в индивидуальном Я, сущность которого в силу консубстанциональности Бога и человека есть интровертное возвращение в Единство). При этом имманентность в метафизике Сузо следует рассматривать не как элементы пантеизма (имманентность Бога миру), в котором его обвиняет С.Булгаков [47], а как выражение трансцендентализма (имманентность Бога Божественности). «Верховный и сверхсущностный Дух облагородил человека, озарив его лучами Вечного Божества... Следовательно, из великого кольца, представляющего Вечное Божество, проискают... меньшие кольца, которые отражают высокое благородство естественных творений» - пишет Генрих Сузо в 16 главе своего жизнеописания [225, 68].

«Верховный Дух» - сущность Ничто, из которого происходит всё, которое есть самодостаточное пребывание в себе, у Экхарта представлен как Божественный Intellectus, целостное и первичное начало в виде мышления, существующее до бытия, некая сила, помыслившая излить из себя различие

у восторженного и романтичного Сузо предстаёт в виде Истины, с которой, также как и в учении Мастера, отождествляется Бог. Не случайно в «Книжице Истины» ответы на метафизические вопросы Христианина (Юноша – обрат автора) даёт Истина, определяя собой конечность поисков Сузо, понимающего Бога как Истину, которая становится постоянным объектом видений. Так Истина в экстазе предстаёт богослову в виде Премудрости, которая есть превосходство Бога над бытием, так же как у Экхарта, утверждающего что тварной премудрости быть не может. У Сузо Премудрость сверхбытийственная сила, близкая к потенциальному принципу творческой целостности Gottheit, в которой «есть всё и которая сама есть Ничто». Это созерцание полноты сверхЧто в виде Премудрости так описывается Сузо в «Книжке о Вечной Премудрости»: «Она парила высоко над ним на троне из облаков, блестала, как Утренняя звезда, и светила как сверкающее солнце, ее короною была вечность, ее одежду — блаженство, ее слова — сладость, ее объятие — удовлетворение всякого наслаждения; она была далеко и близко, высоко и низко, она была присутствующею и, тем не менее, сокровенною; Она вступала в общение, и все же нельзя было коснуться ее. При мысли о Ней и его душу проникало как бы первичное истечение всякого добра, в котором он духовно находил все прекрасное, достойное любви и желания» [210, 13]. Здесь Премудрость представлена в виде безОбразной субстанциональности, хотя и наделяется транценденцией Блага.

Образ и понятие Премудрости, о котором говорил Экхарт, получает в учении Сузо концептуальное развитие.

Находясь с тринадцатилетнего возраста в Доминиканском монастыре в Константе, Сузо был с детства хорошо знаком со Священным Писанием, и которого особым образом относился к Книге Мудрости Соломона из Ветхого Завета. Западные ортодоксальные церкви не принимали софийную мистику, так как она не поддавалась оформлению в догматическую научную систему. К концу 13 столетия софийная мистика, которая долгое время не получала развития в западном богословии, присутствуя в её недрах в виде скрытого течения, становится популярной и открытой для богословия, что связано, прежде всего, с интенсивным развитием женской мистики или мистики любви, особенно широко представленной в это время в Германии.

Следует отметить, что обращение к образу Премудрости больше присуще традиции восточного православия, где он возникает значительно раньше, чем в католичестве.

Ещё в IV столетии образ Божественной Премудрости, о которой говорится в Ветхом и Новом Завете, был основной темой православной экзегетики, которая трактовала Премудрость в соответствии с библейскими притчами как Сына Божьего. Как следствие такой трактовки библейской Премудрости храм Софии в Константинополе считали храмом Слова, то есть именем Христа. Г.Флоровский утверждает, что «вплоть до XV в. под именем Премудрости разумели в Византии Христа, Слово Божие (ср., например, Патр. Филофей. Три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчей: Премудрость созда себе дом... )» [171].

Вместе с тем для православной традиции характерно и отождествление Премудрости с Богородицей, с чем связан праздник Успения «Сказание известно, что есть Софией Премудрость Божия» и непосредственно связанное с ним другое сказание; «которая ради вины причтен бысть праздник Успения святыя Богородицы в двунадесят Владычных праздников» [171]. Премудрость всё больше в православии приобретает отождествление с Богородицей, но уже не в облике Богоматери или Девы Марии, а в облике Оранты.

Очевидно, перенимая двойственность этого образа православного культа, что является свидетельством близости немецкой богословской школы восточному христианству, Премудрость является Сузо в двойственном облике. Её высшая безобразная субстанциональность воплощается в экстатических актах богословов то в виде Христа, то в виде Марии, олицетворяя собой сверхсенсорное и сверхвуализированное представление об имагинативном принципе мироздания, его сверхбытийной Мудрости. Двойственный образ Премудрости преодолевает конкретизацию статичной персонификации описания высшей Реальности. Отталкиваясь от учения Экхарта о приоритетности разума над бытием Бога, Сузо в силу своей религиозно-возвышенной натуры и экстатических ощущений реализует этот концепт в мерцающем образе Премудрости как иррационально-интуитивной рефлексии мистического сознания на схоластическое понятие *Intellertus*.

Сузо, который ещё в юности переживал видения Премудрости, впервые в западноевропейской теологии говорит о ней в терминах томистской философии. Софийную концепцию Сузо определяют и как мистику логоса, и как мистику любви, считают так же Христологией. И хотя в образе «влюбленной Премудрости» безусловно, присутствует женский элемент, Сузо всегда сохранял надлежащее расстояние с сакральным образом, не опускаясь до чувственной эротики. При всей нежности и поэтичности языка, Сузо никогда не смешивал человеческие чувства с чувством высокой религиозной сакральности, не позволяя себе очеловечивать Божественное. При этом именно Премудрость в учении Сузо, стала тем образом, невыразимым рационально, благодаря которому и возможна сакральная связь глубины человеческой души с высшей Божественностью. Не случайно Премудрость часто является Сузо в облике Христа, причём не в виде человека, а виде ощущения незримого присутствия. Через Премудрость, которая есть выражение сущности Божественности, как носитель целостного неразличимого высшего принципа отражения Божественной сверхбытийной праосновы (*Gottheit* у Экхарата), Сузо видит возможность преодоления множественных различий, «оставления себя» и единения с Богом.

Можно предположить, что двойственность образа Премудрости у Сузо, выражающего и принцип Божественного творения (Христос, Слово), и принцип творческой основы как Божественной потенции Богорождения и духовной девственности (Дева Мария), является одним из источников влияния западного богословия, а именно немецкой мистики, на развитие православной традиции Руси в XV веке. Г.Флоровский утверждает, что «Книги Сузо были в XV в. любимым чтением в немецких и фламандских монастырях; их читали

даже больше, чем книгу “О подражании Христу”... И не было бы удивительно, если бы о его видениях узнали псковские иконники. Новгород и Псков были и постоянных и тесных связях с Западом. Это не были только торговые связи. Иначе было бы непонятно, как мог оказаться в Новгороде в конце XV в., при Геннадии, доминиканский монах Вениамин (“родом славянин, а верою латинянин”) в роли главного справщика библейских книг. Библейский текст и Новгороде в это время правят по Вульгате. В то же время и несколько позже здесь появляется ряд переводов с латинского (и с немецкого), — и сделанные они были “в дому архиепископли” и по владычному повелению... Во всяком случае, западная книга не была здесь ни редкой, ни непривычной... Поэтому вряд ли насильственным является сближение Новгородского “сказания” «Софии с западной мистикой» [171]. Возможно, что именно через работы Сузо восточная православная традиция обогатилась созерцательными представлениями о двойственности Премудрости и получила дальнейшее развитие в теме девственной чистоты и непорочного зачатия как целостной софийной сверхбытийственной Мудрости у киевских богословов XVII столетия, а через них и у Сковороды, приобретая всё большее облик непорочной девственной чистоты как пути к духовному совершенствованию человека.

Этот путь также как и Экхарт, Сузо видит в апофатическом трансцендировании Себя через интровертную акцентуацию глубины души вечной Божественности в человеке, представленной Экхартом как «искра». Путь к этой Божественной основе Сузо указывает, так же как и его учитель, апофатически, отстаивая деятельное начало, волевой импульс в напряжённом отречении как основополагающий. Сузо описывает экстаз в терминах отрицания, применяя апофатику духовной чувственности и возвышенной образности: «Когда душа, предав себя забвению, проникает в эту сияющую тьму, — говорит Сузо, — она теряет все свои способности и свойства, как сказал св. Бернар, в той мере, в какой она достигает единения с Богом — находясь ли в теле или вне его. Это забытье души является в каком-то смысле ее преображением в Боге, который, как говорится в Писании, при этом становится для души всем. В этом восторге душа на время как бы исчезает и поистине приобретает некоторые божественные черты, хотя по своей природе еще не становится божественной... Выражаясь обычным языком, можно сказать, что душа переживает восхищение и, повинувшись божественной силе небесного Бытия, возносится превыше своих способностей и туда, где одно лишь Ничто» [225, 101]. Так Сузо описывает Премудрость не абстрактным языком философских понятий, а языком реальных мистических переживаний, языком, передающим напряжённую деятельность и внутренние борения, необходимые для «полного самоотречения». В апофатическом самоотречении Сузо идёт не путём отрицания понятий, а путём отрицания метафор и образов, которые уже сами по себе отрицают ограничения дискурса.

Сузо с большей силой чем Экхарт в теории отречения опирается на волевой принцип и силу высшей любви, которая является орудием разрушения всего внешнего в акте устремлённости к обретению единства

Любовь в волевом акте интровертного трансцендирования у Сузо является инструментом упорядоченной организации беспорядочного, лишённого осмыслинного стержня в виде стройного единства. Настойчивое стремление к единению с Божественным представлено богословом как принцип упорядочивания беспорядочной любви, которая одна, по мнению Сузо, может приобщить его к трансцендентной жизни. «Моя единственная радость! – восклицает Сузо в 5-главе «Книжки о вечной Премудрости», – Научи меня подчинять своё тело велениям Твоей Любви... Душа моя, освободись от внешнего, обрети себя в подлинном внутреннем безмолвии, чтобы могла ты обрести решимость, похоронить себя в пустыне глубокого раскаяния» [225,155].

Согласно Сузо душа человека, растворяясь в Боге, не знает Бога, а переживает единение с Ним не понимая, что есть Бог – она только любит Его. Поддерживая онтологию Божественности Экхарта, Сузо различает Бога и человека. В 7 главе «Книжицы Истины», посвящённой апологии Экхарта, Сузо «поясняет разницу между различением и разделением» [157,126]. Различение возникает от единой сущности Бога, от Ничто, которое в «Себе не имеет ни малейшего различия», но из творческого начала которого, исходит «порядок различия вещей» [157, 125]. Разделение же во множественности – это отторжение от сущности, то есть утрата неразличимой внутренней простоты Ничто. «...во истину нет ничего, что было бы отделено от простой Сущности, ибо Она всем существам даёт суть, но в различии» [157, 126].

Следовательно, Сузо, развивая учение Мастера об отрешённости, усиливает значение любви и воли, утверждая их приоритетность над познанием в акте трансцендирования. В этом контексте увеличивается значение сердца, трактуемого богословом в отличие от Экхарта не сосредоточением Божественного Разума, а целостным центром в виде единства духовных сил, что близко к исихастской традиции «переноса разума в сердце». «Так устремимся же, о сердце, ум, чувство...в бездонную бездну всех любожеланных вещей, - пишет Сузо» [263, 14].

Природу различия Сузо определяет не в Боге, а от Бога, то есть от его потенциальной сущности. Так ссылаясь на толкование Экхартом библейской «Книги Премудрости», Сузо подчёркивает: «как нет ничего ближе, чем Бог, так и нет ничего более отличного» [157, 126].

Путь соединения с Богом через самоотречение является для Сузо обретением глубины Божественной простоты, лишённой различия. Это путь рождения нового человека, душа которого прекращает осознавать себя отдельно от Бога и переживает преображение во Христе. «Человеческое во мне, - обращается к Сузо Вечная Премудрость, - есть стезя, по которой должен пройти каждый, кто желает обрести, то что он ищет» [210, 205]. И рождение «нового человека» представляется Сузо в виде трансформации обыденного эгоцентричного сознания, очищенного от чувственных впечатлений, в трансцендентную индивидуальность, которая по своей природе является носителем не различий мира множественности, а интенций инволюционного возвращения к Божественному Истоку. Такая трансформация способствует

развитию интуитивных способностей человека путём открытия в духовных глубинах человеческой души трансцендентного центра, «нетварной искры» - отображением Божественного, что и есть «новый человек». Именно поэтому, Премудрость является в образе Христа, указующего путь Богочеловека и единой целосности сущносной Премудрости Бога, который «Един и Ничто».

Как мистика-практика, жизнь которого была наполнена мистическими видениями Истины, Сузо больше интересует сам процесс озарения «пребывание озарённого человека в мире множественности. Он принимает учение Мастера о «бездонной глубине души», «искре», которая есть, сосредоточением сущностного начала в человеке и через движение к которой, путём «оставления себя» лежит путь к Премудрости через любовь и раскаяние. Раскаяние как отречение от себялюбия, как полное забвение и утрата себя, как разделённый элемент множественности, как обособившаяся самость, а не различимая от сущности Бога Личность. Обретение мудрости покоя, погружения в бесконечную глубину, указующую на незначимости интересов и мнений мирского – вот идеальный ориентир стремящегося к Истине. Согласно Сузо, путь этот полон страданий, о которых он знал не понаслышке, лично переживая как болезненные физические мучения, так и душевные переживания мирского непонимания, включая даже братьев по ордену. «Страдание есть древний закон любви, - говорит Вечная Премудрость. Сузо, - нет поиска без страданий, равно как и нет влюблённого, который не был бы в то же время мучеником. Следовательно, каждый, кто любит нечто столь высокое как Мудрость, неизбежно должен подчас встречать на своём пути препятствия и печали» [225, 56]. Пережив страдания, человек, согласно учения об «оставлении себя» Сузо, обретает радость единения с Богом, которое богослов описывает образно, как растворение в Божественном Ничто «Происходить нечто невыразимое словами, в виде опьянения, когда человек забывает самого себя, перестаёт быть самим собою, весь растворяется в Боге и становится одним духом с Ним. Как капля воды, попав в бочку вина, перестаёт быть самой собой и впитывает в себя вкус и окраску вина, так бывает и с теми, кто в полном блаженстве делается чуждым всем человеческим желаниям, кто исчезает сам для себя, предается Божьей воле и вселяется в природу Бога, как и Бог в него, чтобы отождествиться с Ним» [225, 56].

На этом пути к растворения в Ничто Сузо, так же как и Мастер, говорит об этапах совершенствования ищущего Истину, о различии внутреннего и внешнего человека, критикуя внешнюю обрядовость. Нет нужды подробно раскрывать этот аспект учения Сузо, в котором он является достойным приемником Экхарта и последователем Таулера.

Главная заслуга Сузо заключается в том, что он даёт ответ на вопрос, как жить в мире множественном «новому», озарённому человеку? Во-первых, Сузо как мистик-практик предупреждает об опасности иллюзорного приятия воображаемых видений, чувственно-эмоциональных состояний психики за истину мистического единения, говоря языком современной теософии, опасность вхождения в низший астрал эмоционального пленения чувственным. Бесстрастность, согласно Сузо, достигается путём «оставления

себя» на уровне чувственно-метафизических состояний, трансцендированием даже самую высокую степень персонификации. Во-вторых – отречение и мистическое единение с Богом в глубинной тишине. Ничто – это не уход от жизни, ни отказ от её активного проживания, а изменение сознания, «расширение» его до трансцендентных ценностей жизненной идентификации. Так восьмая глава «Книжицы истины» – это не просто сжатый пересказ экхартовой концепции благородного человека, а практическое учение Сузо о бесстрастности, в которой человек остается собой «так, что вещи через него протекают помимо него, и он спокоен в своих помыслах» [157, 128]. Сохранить сущностное ядро неизменным, реализовав Божественное различие в единстве с Мудростью и есть, согласно, Сузо, полное познание отрёкшегося от себя и обретшего себя истинно целостного человека.

В результате анализа основных положений учения Сузо хотелось бы опровергнуть общепринятое мнение о том, что Сузо всего лишь апологет Экхарта. Представляя школу немецкой мистики, Сузо вносит в её основные концепты значимые и самобытные идеи, получившие самостоятельное развитие в последующей истории духа и мысли европейской культуры.

Генрих Сузо в силу специфики своей натуры и постоянной мистической практики в большей мере, чем Мастер Экхарт и Иоганн Таулер, приближается в своём учении к восточному православному типу мировоззрения, что нашло отображение в усилении иррационально-интуитивного аспекта богоопознания, через родственность к византийскому исихазму и усиление значимости сердца как трансцендентного центра духовности человека. С другой стороны, из «Божественной троицы» школы немецкой мистики именно учение Сузо через образ Вечной Премудрости, образно-метафорически выразившего эквивокационную природу Божественности (Gottheit), получило наибольшее распространение в XV веке на Руси, а в XVII веке в украинской мысли и в частности в философии Григория Сковороды. В отличие от интеллектуальной мистики Экхарта в учении Сузо определяющим модусом мистического постижения Истины (Бога) является не разум (Intellertus), а воля как напряжённое деятельное начало акта высшей любви, истоки которой лежат в идее динамической субстанциональности Экхарта. В силу сердечно-волевого импульса как Божественного принципа творчества, отражённого в человеке, учение Сузо приобретает экзистенциальную акцентуацию психологического проживания Истины, что открывает возможность европейской философской рефлексии обратиться не только к идее человека, но и к источнику его глубинного субъективного Я, которое останется за пределами философской предметности Ренессанса и Модерна, получив разностороннюю реализацию лишь в волонтаризме Шопенгауэра, Ницше, а также крайнего субъективизма романтиков. Учение Сузо, перебрасывая концептуальную арку через столетия, где правил разум и pragmatism, отзовётся обновлённым ренессансом средневекового мировосприятия XX – XXI столетий в виде жизнеутверждающего характера современного антропоуниверсализма через осмысление духовно-динамической субстанциональности человека, измеряющего мир по законам Духа, Любви, Истины и Красоты. «О сердце мое, откуда проистекает эта любовь и милость, где находится источник этого добра и красоты, этой радости и душевной нежности? Неужели все

это не исходит как из источника, из Лица Божьего? Приди! Пусть сердце мое, чувства мои и душа моя окунутся в глубокую Бездну, из которой появляются все эти вещи. Что может удержать меня от этого? Внимая велению своего пылающего сердца, сегодня я обниму тебя! – восклицает обновлённый Христианин, объятый восторгом Божественной любви, - В этот момент его сердце было воплощением самого добра. Все прекрасное, желанное и достойное любви в неописуемом виде духовно присутствовало в нем. Таким образом, у него появился дар, внимая словам или пению во славу Божию, проникать в глубины своего сердца и души и думать о Том, Кто является объектом его любви. Невозможно сказать, сколько раз слезы заполняли его глаза, когда он с открытой душой заключал в свои объятия нежнейшего Друга и прижимал Его к своему любящему сердцу. Он был подобен младенцу, которого мать держит под руки у себя на коленях. Движениями своей маленькой головки и всего своего хрупкого тела младенец пытается приблизиться к дорогой матери и выражает своим тихим смехом радость собственного сердца. Так же и сердце Слуги вечно ищет сладостного соседства с Божественной Мудростью и, находя его, до краев наполняется радостью» [225, 178]. Так восторженно одухотворённо и трепетно звучат слова «нового человека», «человека благородного рода», «внутреннего человека» обретшего свою истинную суть, не утратив при этом радость высокой миссии в Божественном мироустройстве – быть человеком!

В учении Генриха Сузо и Иоганна Таулера присутствуют истоки многих философских направлений западно-европейской истории философии. Это и диалектика Гегеля, и субъективизм Фихте, и иррационализм Шопенгауэра, и мотивы экзистенциальной трактовки бытия Хайдеггера и Сартра, и антропоаксиологические поиски Шелера. Но самым ценным в одухотворённом учении немецких мистиков представляется практическая презентация возможных путей выхода из трагической безысходности эгоцентризма, через осознание Божественной сути как индивида так и мира, в оптимистическом утверждении духовных ценностей бытия, ведущих к преодолению глобального антропоцентризма через самоценность антропной компоненты духовного универсализма единой жизни.

## **Рецепция фундаментальных концептов учения Мастера Экхарта в европейском философском контексте**

Определяя значение наследия Иоганна Экхарта в европейском поле философской континуальности, следует отметить, что его система и личность представляются персональным центром не только мистической, как это утверждает А.А. Фёдоров [166, 46-47], но и в целом европейской философской традиции. Если характерной особенностью античной философии является

онтологизм, модерна – гносеологизм, а философии XIX-XX веков – антропологизм и экзистенциализм, то философская система Мастера Экхарта имплицитно содержит в себе все аспекты как предыдущих, так и последующих черт европейского философского континуума. Как истинный гений он не только сконцентрировал в своём учении всё лучшее философско-богословского дискурса XIV столетия, но и предвосхитил разноаспектные тенденции философии будущего. Экхарт, объединив в своём творчестве, сформированном в период зрелого средневековья, как «налившаяся плод», взращенный тысячелетиями поисков глубинных смыслов бытия, и устремлённость к сакральному, и непосредственность веры, и рациональную метафизичность умозрительных обоснований Абсолютного, синтезирует в своей системе томистскую традицию аргументации, античный и христианский неоплатонизм, августинианство с прогрессивными на том этапе идеями умеренного мистицизма и мистики любви. При этом его учение является не эклектической разнородностью, а эвристическим симбиозом нового качества мышления – источником большинства последующих направлений развития европейской философии (исключая материализм, позитивизм). Столь знаковая фигура в философском пространстве могла появиться лишь в период кардинальной смены парадигмы мировосприятия. Хотя историко-философское исследование условий формирования и развития основных идей Мастера демонстрирует скорее не революционный, а эволюционный характер его учения как закономерного обновления отработанных, отживших мыслеформ, миропредставлений и типов философского осмыслиения бытия и поиска абсолютной истины.

Являясь католическим богословом, последователем доминиканской традиции, Экхарт не пытается принципиально отойти от устоявшихся в связи с догматикой Священного Писания и схоластической методологией обоснований бытия Бога. Он лишь пытается взглянуть на христианство по-новому, оживив умирающую схоластику феноменом живого откровения встречи с Абсолютом. Этот взгляд открывает не только рефлексирующему мыслителю, но и страждущему живой истины религиозному сознанию человека новые концептуальные духовные смыслы миропредставления.

Большинство исследователей творчества немецкого богослова считают его, прежде всего мистиком, а школу его последователей называют «немецкой мистикой». Исходя из широкого понимания мистики, прежде всего как духовной практики, и оппозиционного противопоставления ей философской умозрительной спекулятивной метафизики, учение Экхарта не может однозначно отождествляться с мистическим ни методологически, ни концептуально. С другой стороны, фундаментальная идея его учения – путь единения с трансцендентно-иррациональным Абсолютом (Богом) как возможность истинного познания его, безусловно, располагает к причислению его системы к мистической. Разрешение этой двойственности находится в самом учении Мастера. Основной предмет своих размышлений – трансцендентную Божественность, Экхарт выводит схоластически, используя логику понятий и рациональной аргументации. Но при этом используется метод

классической метафизики приложимо к апофатической методологии, опираясь на христианский неоплатонизм Дионисия-Ареопагита и византийский исихазм Григория Паламы. Созерцательная апофатика приводит богословия к пределу рационального, к его противоположности – трансцендентно-иррациональному. Ничто – неразличимому анализом рассудочного мышления, простому Единству. Так определяется характерная черта немецкой средневековой школы – интеллектуальная мистика трансцендентного, в котором фундаментальным принципом является высшая приоритетность познания, обуславливающая эвристическую трактовку субстанциональности – динамически изменчивую напряжённость эквивокационности трансцендентного.

Интеллектуальный апофатизм Экхарта принципиально обновляет взгляды на средневековую картину мира, в которой Бог – есть высший объект познания, устремления, воления и любви субъекта – человека. Рациональное обоснование необходимости мистики (иррациональной тайны Божественного) становится основой онтологии, которая выявляет Трансцендентный субъект – Творца мира, а движущей силой гносеологии – субъект созданный по подобию Творца интровертно-трансцендентная сущность человека, стремящаяся к своему истоку. Имплицитно присутствующая в трансцендентном Экхарте двувекторная направленность позволила Мастеру объединить в одну систему теорию эманации (исходящая из себя в своё иное трансцендентность Субъекта – Творца мира) и теорию имманентности трансцендентно-сущностная природа сотворённого как имманентного Абсолютному. Таким образом, онтологически мир представлен Экхартом как субъект-субъектное взаимовоплощение, а гносеологически как преодоление субъект-объектных различий, в виле трансперсональной метафизики.

Новый взгляд немецкого богослова на интеллектуальный подход к трансперсональному обретению трансцендентного Абсолюта порождает новый тип диалектической взаимосвязи в виде:

- отрицательной диалектики трансцендентного;
- имманентной диалектики исходления в своё иное;
- трансцендентно-экзистенциальной диалектики Тео-Антропоса.

Перечисленные типы диалектического единства, присутствующие в учении Мастера, находят продуктивное развитие в философской европейской традиции, в частности в немецком идеализме, о чём подробнее речь пойдёт ниже.

Возвращаясь к эквивокационной природе трансцендентного, рационально-апофатически обоснованной Мастером, необходимо подчеркнуть значение его учения для развития теории познания, которая в средневековой философии не сформировалась как методологически очерченная область философствования. В учении Мастера Бог, приоткрытый миру в тринитарной диалектике тождества, предстаёт в своём апофатическом пределе как трансперсональный стержень, удерживающий целостность динамической системы мира и человека, стремящихся к своей активной первопричине. Так субстанционально-энергетический динамизм Божественности обретает свою актуальность через имманентный принцип самопознания. Внутренний свет интровертного

трансцендирования себя освещает истинную реальность, несущую духовную информацию о сущностной простоте неразличимости. Такое трансцендирование, преодолевшее опору на внешне-эмпирическое и аналитически-рассудочное расчленение, не исчерпывающее сущности вещей, находится за гранью умозрительного, определяя лишь его предел. Метафизический метод апофатики приводит Экхарта к его аналогии в апофатике самопознания как отрещения не только от всех положительных атрибутов Божественности, но и какой-либо целевой интенционности сознания к объекту постижения. Объект, растворившись в субъекте, согласно с учением Экхарта, становится в его метафизике света источником целостного, неразделённого на умозрение, эмпирику или чувственность знания, озаряющего трансцендентную глубину познающего. Такое целостное, духовное знание включает познающего в систему мировых взаимосвязей, в постижении которых оживает нечто, выходящее за пределы всякого индивидуального опыта. Преодоление персоналистской акцентуации, как в познающем субъекте, так и в постигаемом Трансцендентном Субъекте (Творце), апофатически выходящем даже за пределы ипостастной различимости триединого, позволяет определить как онтологически так и методологически метафизику Иоганна Экхарта как трансперсональную.

Так истинное познание Мастер определяет не доказательством, а соизмерением во внутреннем опыте восстановления сущностного неразличимого единства, в котором нуждается не только человек, но и Абсолют в соответствии с его творящей природой. Так процесс познания, идентифицируемый богословом с отрешённым самопознанием, в котором проживание истины преодолевает индивидуальное Я и обретает Я Предвечного человека, есть взаимный акт свершения Бого-человека. В этом акте определяющими конструктами являются не только рассудок и разум, но и воление к мировому принципу, и феноменологическая интенционность целостного сознания, и мотивация истинной свободы, лишённой принудительно-обусловленной ограниченности множественного различия. Так учение Экхарта открывает новый, продуктивный для современной формы познания, ракурс интровертного трансцендирования. Трансцендирования, как «совлечения всякого становления», содержащего в себе улавливание, угадывание, интуитивное проникновение за пределы интеллигibleного, в сущностно-глубинное мирового принципа, отражённого в человеке. Такая форма познания не уводит от жизни, не лишает представления о ней как разнообразии проявлений, а придаёт жизненному проживанию истины её реальные, непреходящие смыслы, качественно обогащая и само представление о человеке как самоценном сотворце мира.

Учение Экхарта, содержащее обновлённый экзистенциальным звучанием трансцендентализм, было продолжено и развито его учениками и последователями, каждый из которых расширил специфические аспекты его философской системы.

Так Иоганн Таулер, верный последователь фундаментальных основ трансперсональной метафизики Мастера, усилил практическую сторону

философии немецкой мистики позднего средневековья, обращаясь к морально этическим закономерностям жизни, устремлённого к Духу, человека Практическая теософия как мышление в Боге, а не знание о Нём Иоганна Таулура лишена назидательной императивности и чувственно-эмоциональной односторонности. Глубина и одухотворённость «внутреннего человека» – вот путь к эволюционному изменению сознания не только средневекового человека, но и человека будущего.

Экзальтированно-возвышенный подход к истинно религиозной направленности развития в человеке духовно-ценостных ориентиров существования в учении Генриха Сузо принимает волонтаристское звучание, обусловленное любовью к Премудрости как целостной неразличимости Бога, в виде воссоздания в трансцендентной глубине души Мудрости Божественного.

Своеобразное воплощение основных идей трансперсональной метафизики Мастера Экхарта получают в последующих этапах развития европейской философской мысли, в которой прямым наследником учения Мастера становится немецкий идеализм.

Противоречиво, с первого взгляда, выглядят параллели между немецкой мистикой, отличающейся интуитивизмом, трансцендентализмом и интенционностью к целостно-неразличимому знанию, с немецким идеализмом, основная черта которого – рационализм, при чём в его крайних формах абсолютизации, которую можно наблюдать в философской системе Гегеля.

Обратимся к проблеме мистики и метафизики, заданной в начале исследования, где речь шла о взаимодополняющих друг друга интуитивно-иррациональных и рефлексивно-рациональных модусах метафизики и формах философствования в целом. Мастер Экхарт, метафизика которого была исследована именно на предмет приоритетности одного из модусов, предстаёт не мистиком-визионером, а рационализатором мистики трансцендентного. Но одно положение его учения не содержит бездоказательных (с позиции логической аргументации) представлений. Весь арсенал классической, выработанной античностью, метафизической категориальности и методологии использован Экхартом для обоснования первичности трансцендентно-иррациональной целостно духовной субстанциональности мира и человека. При этом, доминиканец и схоласт интуитивно чувствовал глубину своего предмета философствования – тайну (мистику) необъяснимой притягательности трансцендентного, обогащая схоластические методы рационализации знаний, ценностными, экзистенциальными, феноменологическими, герменевтическими подходами к обретению истины. В силу этого, метод логической аргументации был дополнен Экхартом логикой парадокса, а классическая категориальность схоластики обогащена образно-метафорическими формами, что в целом, учитывая движение доминиканца Экхарта от латыни к родному немецкому языку, повлекло формирование категорииального аппарата школы немецкого идеализма, во многом ставшей основой всей европейской философской парадигматичности последующих периодов.

Мистическое, трансперсональное, являясь основой, импульсом, ориентиром философствования Экхарта, становиться изначально определяющим и в учении панлогиста – Гегеля. Так в третьем томе «Лекций по истории философии» Гегель определяет мистическую сущность всех философов. «Какой вздор — говорят нам — все эти абстракции, которые мы рассматриваем у себя в кабинете, вникая в споры и ссоры философов и решая их так или иначе, какие это все пустые абстракции. Нет! Нет! Это деяния мирового Духа, а значит и судьбы, философы бывают при этом ближе к Богу, чем те, что питаются крохами духа; они читают или пишут высшие веления прямо в оригинале: они призваны участвовать в их написании. Философы — это мисты, присутствующие в самом внутреннем святилище при первом пробуждении мирового Духа» [58, 301]. Очевидно, что и у самого Гегеля исходным началом умозрений было озарение, проникновение в Божественную Мудрость, которую он всю последующую жизнь укладывал в рамки абстракций метафизической системности. Последующее, более подробное обращение к системе Гегеля, укажет на прямую преемственность учения главы немецкой мистики ярким представителем немецкого идеализма. Не менее интересным представляется экспликация мистического начала в учении мыслителя, совершившего гносеологический поворот в европейской философии – Иммануила Канта.

Многочисленные историко-философские исследования творчества кенигсбергского мыслителя анализируют как социо-культурные, так и теоретические источники творчества Канта по большей мере с позиции логико-рациональной направленности философии, приобщая Канта именно к этому направлению в европейской философской традиции. Тогда как учение кенигсбергского мыслителя имплицитно содержит в себе элементы сакрально-иррационального рефлексирования, расширяющего границы классической метафизики через субъективно-экзистенциальную компоненту трансцендирования. В связи с этим возникает интерес к иррационально-мистическим источникам философии Иммануила Канта, связанными с религиозно-сакральной компонентой метафизики, наиболее ярко представленной в мистической богословии Мастера Экхарта.

Полярность противопоставлений усиления и ограничения роли опыта на основе критики как метафизиков-рационалистов, так и эмпириков нашло отражение в критике «рациональной теологии» кенигсбергского мыслителя. В основе трансцендентального агностицизма Канта лежит понятие идей указывающих на ориентиры процесса познания и в то же время содержащие в себе его. Это бес предметное явление, с точки зрения конституциональности, представляющее собой «пустое», неопределяемое понятие. Сам Кант называет идеи «трансцендентальною видимостью», ибо под идеями зачастую понимается сам процесс познания, и в то же время, они определяют сверхлогическую обусловленность теоретических построений. Три основные идеи составляют основу трансцендентального агностицизма Канта: идея Души или представление о безусловном

субстрате всех явлений внутреннего чувства; идея Мира или представление о безусловно сущем, лежащем в основе всех внешних явлений; идея Бога как представление о безусловно сущем, лежащем в основе всех явлений. При этом Кант настаивает на том, что все идеи имеют регулятивный, а не конституционный характер. Исключительно интегративно-обобщающее значение в этой системе имеет идея Бога, разрешающая антиномичность тотальным синтезом бытия Абсолюта и отождествляемая с идеалом чистого разума.

Опираясь на схоластическую традицию метафизически обосновывать бытие Бога и подвергая критике все средневековые попытки его рационального осуществления, Кант пытается скорее не доказать, а обнаружить необходимость бытия Бога посредством критики «рациональной теологии». Выявление несостоятельности рационально-метафизической схоластики в доказательствах Бытия Бога, сводимых к онтологическим, космологическим и физико-теологическим системам, приводит немецкого мыслителя к выводу, что рациональными аргументами нельзя не только доказать, но и опровергнуть Божественное бытие.

При этом трансцендентальная философия Канта рассматривает разум во всех возможных формах его применения, в разделении которого на теоретическую и практическую сферу приоритет отводится последнему. Производя критический удар по рациональной теологии, Кант наделяет идею Бога моральными приоритетами. Ибо постоянное стремление разума диалектического по своей природе выйти за пределы эмпирического мира и охватить нечто отличное от него приводит к действенному началу практического разума, управляющего теоретическим. Преобладание моральной компоненты обеспечивается постоянным стремлением к сверхчувственному как примату практического над теоретическим.

Истоки моральной теологии Канта, построенной на критике «рациональной теологии», в большей степени эксплицируются не в схоластическом типе средневековой диалектики, а в мистико-теософском типе метафизики, представленной в учении Мастера Экхарта. Его мистическое богословие, основанное на ортодоксально-догматической теологии, синтезирует в себе две линии европейской историко-философской континуальности в виде классической рационально-рефлексивной метафизики и иррационально-интуитивной экстатической контемпляции. При этом мистическая интенция единения с Божественным Абсолютом является определяющей как в формировании первичного объекта онто-духовных построений, так и приоритетного определения методологии адекватного постижения истины. Умозрительная форма метафизического рефлексирования на основе полученных мистически знаний, а также согласование их с концептуальной экзегетикой Священного Писания формирует синтетическую форму теософской метафизики, которая не теологически, а мистически познаёт бытие Бога.

Приоритет экстатического откровения над рационально-логическим рефлексированием определяет морально-ценностную компоненту миропонимания в виде нравственно-этического духовно-практического антропософского концепта в учении богослова, что находит отражение в ноэме практического разума Иммануила Канта.

Следует заметить, что начальное выявление концептуальной близости учений рейнского мистика и кенигсбергского мыслителя первоначально основывается на схоластических, а не мистических концептах Мастера Экхарта, которые нашли выражение в латинском (раннем) периоде его творчества, связанного с фундаментальными вопросами соотношения познания и бытия, осмысление которых представлено Мастером в его «Парижских вопросах» (1302-1303) [17].

В первом вопросе этого теологического произведения «Тождественно ли в Боге бытие и познание» Экхарт пытается доказать преобладание познания над бытием посредством опровержения мнения Фомы Аквинского по поводу тождества бытия и мышления, доказательство которого представлено им в «Сумме теологии».

Соотношение между познанием и бытием Экхарт рассматривается как причинную связь, утверждая, что «первым из сознанных вещей есть бытие» [17, 38]. Этим указывается вторичность бытия в акте сотворения. При этом и познание определяется как вторичный акт выхождения трансцендентного Абсолюта. «Бог есть творец, а не тот, кто может быть сотворенным интеллектом или познанием»- пишет богослов [17, 41]. В этом акте становления первичность познания над бытием обосновывается:

- Телеологичностью мироустройства. «Мы все говорим, что творение природы есть творение разумной сущности, и потому всё, что движется, является разумным или может быть сведенным к разумной сущности, которая управляет им в его русле»[17,45];

- Синтетичностью и всеобъемлемостью познания, к которому относиться всё истинное, то есть интеллигиальное. «Что касается познания и то, что причастно к интеллекту, относится к иному уровню, чем бытие» – пишет богослов [17, 43].

Сверхбытийственность познания используется для сравнения Божественного и человеческого знания. По аналогии соотношения субстанции и акциденции, причины и следствия. «Поскольку акциденции своё название берут от субстанции, которая по своей сущности есть существующим, - говорит Экхарт, - и, согласно сущности, соответствует бытию, то акциденции не дают существования субстанции» [17,47]. При этом Бог, согласно Экхарту, - это чистый разум, в значении абсолютного всеохватывающего мышления, чистого трансцендентного Духа. «Бог есть ни бытие, и ни сущее» [17, 77], абсолютно трансцендентным относительно человеческого мышления, подобно трансцендентности причины к следствию. При этом трансцендентная причина трактуется как абсолютная активность, вследствие своей

разумной несotворённой полноты, а следствие как пассивность, управляемая активной причиной. Так Бог как абсолютно разумная первопричина не может быть бытием, в качестве пассивного следствия, и является единым абсолютным совершенством. Принцип тождества единства и разума становится ключевым понятием для мистической метафизики, в качестве онто-гносеологического обоснования достижения слияния пассивного следствия (мышления человека) с активной первопричиной.

В немецких проповедях Экхарт обращается от теолога схоластических построений к мистическим формам откровений Продолжая линию Дионисия-Ареопагита, Бернара Клервосского и немецкой женской мистики, Мастер приходит к онтологическому разделению Божества, как безкачественной пракосновы трансцендентной абсолютной потенциальности Небытия и Бога, как активной причины разумного разворачивания через тринитарное становление. Путём устремления следствия (человеческого мышления) к первопричине провозглашается мистический акт единения в виде апофатического отвержения всего проявленного, множественного, тварного Трансценденция Божественной потенции в «искорке души» человека прорывается к своей пракоснове. Разум (Дух) «снимет с Бога покрывало материальности и воспринимает его оголённым, лишённым материальности бытия и каких-либо имён» [10, 146].

Образ «искры души», связанной с трансцендентальностью дотринитарного процесса, с пребыванием в вечном «мраке», превосходит дискретность мышления и дискурсивность обоснований. Обращаясь к иррациональной широте верочувствований сути Божественности человека, Экхарт подчёркивает сакральность этого явления, прибегая к сверхдискретным выражениям, недосягаемым действенным разумом. «Оно свободно от всех имён и ликов, - изрекает Мастер, обращаясь к неопределённости среднего рода, - свободно и чисто как свободен и чист один Бог. Оно чисто в самом себе. Оно цельно и замкнуто в себе самом, как целен и замкнут в Себе Самом один лишь Бог. Так что высказать это нельзя никаким образом» [2, 60]. Сверхдискретность «искры души» подчёркивается и несotворённостью этого явления, его вечным и нетленным существованием. «Я говорил не раз о свете души, несotворённом и несotворимом, - проповедует богослов, - Я всегда стараюсь коснуться этого света в проповеди. Ибо он воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков есть Он Сам в Себе» [2, 53].

Обращаясь к проблеме вечности через образы «души» и «искорки» в человеке, Экхарт стирает временную последовательность развития, процессуальность бытия и трактует вечность как единовременное бытие Бога – «сейчас». «Ибо Бог, - утверждает Мастер, - пребывает в силе, словно в вечном «сейчас» [2, 58]. Это ощущение вечного «сейчас» превосходит граничные пределы между Творцом и тварью, определяя их равенство.

Через акт высшего познания – достижения сверхбытийного чистого мышления и свершается мистико-экстатическое единение, обозначенное Экхартом как «Бог и я, мы едины» [10, 133].

Мистическое самоосуществление возможно лишь из акта устремления Духа к своей потенциальной праоснове. Самоисполнение конечного Духа как динамическое движение к трансфинитивному Небытию, к восполнению полноты абсолютного единства обоснованное Экхартом, не с позиции теоретических форм умозрительного познания, а с позиции морально-этического модуса онто-метафизической обусловленности Абсолюта как высшего Блага, как Божественного совершенства и стремление восполнить это единство духовно-практическим освобождением от бытийственной различимости. На этом концепте строиться учение о «нищете духом» как пути к высшей отрешённости.

Отрешённость, представленная Экхартом как условие Богопознания, не может чётко формулироваться и дискурсивно выражаться. Она переживается в высших мистических откровениях как обитель Бога в душе человека, как «высшая добродетель, с помощью которой человек мог бы наиболее уподобиться Богу» [2, 66-67]. Представленная как истончение до абсолютного Ничто Божественности отрешённость от всего тварного выражается Экхартом как «естественное место» или «обитель Бога». Так, согласно учению о нищенстве духом Мастера Экхарта, человек обретает свою суть в Божественном Ничто, утверждая достижение своей духовной трансцендентной сути – Сущего единой жизни.

Утверждая преобладание познания (мышления) над бытием, Экхарт через трансцендентализм абсолютного Небытия формирует основу для кантовской теории управления практического разума над теоретическим, в которой идея Бога в рессентиментном прочтении носит регулятивно-субстанциональное определение моральной приоритетности познания. Через примат практического разума Кант определяет веру как априорную силу, которая опирается на антиномичность разума как средства выявления сущности Абсолюта. В своей критике «рациональной теологии» Кант через примат практического разума определяет «веру разума» как наиболее истинного инструмента познания человека, как условия устремления моральной личности к абсолютному Благу. «Идея Бога касается только... условий возможности высшего блага... ради практически необходимой цели, присущей воле чистого разума, которая не выбирает, а подчиняется обязательному велению разума» [85, 541] – пишет кенигсбергский мыслитель. Вера практического разума у Канта соответствует непознаваемости Бога, как вещи-в-себе. Учитывая непознаваемость этого понятия, Кант отбрасывает какую-либо возможность спекулятивной веры через «теоретически недостаточное определение истинности суждения» [86, 177], утверждая абсолютность «веры разума» как чистой религиозной веры. При этом чистую веру кенигсбергский мыслитель отличает от церковной веры. Истоки такого

разделения находятся в недрах мистического богословия Мастера Экхарта, который через примат откровения утверждает надцерковный характер богословия. Эта идея надцерковности истинной религиозности станет одним из источников протестантизма и через творчество Мартини Лютера найдёт продолжение в учении Канта, который идентифицировал веру с моральной сущностью практического разума. При различии религиозности (церковной, исторической, эмпирической) Кант выявляется, говоря языком Аристотеля, «естественное место» веры, то есть Божественную природу, которая открывается через сакрально-интимную сферу человека, через акт мистического откровения. «Во всех видах веры, связанных с религией, - пишет Кант в работе «Религия в рамках самого разума», - исследование неизбежно наталкивается на тайну, то есть нечто святое, которое, несмотря на то, что известно каждому отдельно, неизвестно публично, то есть не может быть объявлено для всех» [228, 158]. Кант устанавливает отсутствие противоречивости между откровением и моральным моментом веры, которые во взаимосвязи воплощаются в понятии «вера разума», в рамках которой «философ ведёт себя как учитель чистого разума» [228, 11].

Так Кант приходит через абсолютную идею Бога как, безусловно трансцендентное, к сверхразумной природе веры, сохраняющейся всё же в пределах разума и определяющей примат практического над теоретическим разумом.

Безусловно, традиционно принятая точка зрения о кантовском гносеологическом повороте имеет место в европейском философском дискурсе. Но, экспликация близости идей Мастера Экхарта и Иммануила Канта в трансцендентно-аксиологическом аспекте их учения подтверждает правоту выводов Пронякина В.И.: «С точки зрения истории метафизики значение его (Канта – Ю.Ш.) состоит в превращении метафизики в антропологию»[7, 172].

И хотя Кузнецов В.Н. считает, что «непреодолённая Кантом метафизически-спиритуалистическая установка на поиск внеприродного, абсолютно необходимого первоначала помешала Канту увидеть решение вопроса (ставившего его в тупик) в признании материального бытия и самого себя» [99, 68], именно этот непреодолённый, «хотя и не особенно проявившийся мистик» [143, 646] позволил придать метафизическому трансцендентализму кенигсбергского мыслителя моральный акцент через примат практического разума в виде духовно-иррациональной ценности сакрально-сущностной основы разума человека. Кенигсбергский мыслитель, выводя практический разум за границы логико-абстрактных умозрений, обосновывает приоритет аксиологического модуса трансцендентальной философии. Утверждая возможность его осуществления через обоснование деятельности Духа, Кант привлекает ноумен в качестве пограничного понятия, то есть понятия, не определённого логико-дискурсивно, но презентованного из разума. Так Иммануил Кант выводит религиозно-мистический концепт

теософской метафизики Мастера Экхарта на уровень абстрактно-дискурсивной метафизики, соединив аксиологический и онтологический модусы философствования через гносеологический трансцендентализм практического разума. Глубинные связи историко-философской континуальности позволили идеям антропософии Мастера Экхарта, утверждающей самоценность антропного модуса духовного универсализма единой жизни, обрести морально-этическое звучание в критике чистого разума Канта, который обосновал метафизически сверхлогическое бытие Абсолюта через нравственную компоненту человеческого сознания.

Несмотря на экспликацию мистического модуса в учении кенигсбергского мыслителя, влияние немецкого богослова не ограничено этим аспектом. Антиномичная природа познания у Канта, имплицитно присутствующая в метафизике Экхарта, в начальном отражении Бога как вневременной бытийственности Божественности. Эквидивакационная природа Божественной праосновы и разделение её с Богом в учении Мастера содержит в себе это противопоставление в виде Божественности как полностью закрытой и совершенной реальности, обращённой в Себя и Божественности как творящего принципа обращённого вовне к миру, что является онтологическим обоснованием противопоставления Божественность – Ничто и Божественность – потенция Нечто. Подобная потенция оппозиционных противопоставлений может рассматриваться как источник антиномий Канта, перенесенных на принципы познания.

Если у Экхарта антиномичность Бога и мира порождается самим приоритетом познания над бытием и представлено как отображение эквидивакационной природы Божественности, устремлённой одновременно и внутрь и вовне, следя трансцендентно-имманентной направленности, то у Канта неизбежность антиномий формируется выявлением предела мышления в созерцание идей Души, Мира, Бога, то есть имеет имманентно-трансцендентную направленность. К примеру, у Экхарта антиномии Бог – Небытие и Бог-Бытие или Бог трансцендентен и Бог имманентен миру, формируются по пути созерцания от Божественного к миру, то есть от иррационального созерцания целостности к рациональному объяснению множественности. У Канта антиномии относятся к сфере рационального чистого мышления, формирующего трансцендентную диалектику кенигсбергского мыслителя, основанную на апофатическом методе онто-системы Экхарта. Кант определяет теорию познания по закону триадичности, двигаясь последовательно от опытно-рассудочного синтеза к диалектической природе разума, в сфере которого каждая третья категория является результатом противоположения первых двух, что приводит его к предельности разума в виде тотальности безусловного единства в «Идеях разума».

Таким образом, теория познания Канта, опираясь на принципы апофатической диалектики Экхарта, переносится из сферы чистой рациональности (исчерпавшей себя) в сферу трансцендентного как

безусловной сущности – «вещи в себе», что и приводит кенигсбергского мыслителя к разделению на «феноменальный» и «ноуменальный» миры. В этой связи Экхарта можно считать не только основателем диалектической теологии, но и зачинателем критической школы и теории познания Канта, поднявшего гносеологию до её трансцендентальных высот.

Фихте развивает представленные диалектические принципы, заложенные в мистике трансцендентного Экхарта и его последователями через самоутверждение Я, создающего свою противоположность. В этом случае экхартовы принципы диалектики относятся не к логике мышления, а отображают природу вещей. При этом апофатика самопознания немецкого богослова, выраженная в сущностной глубине трансцендентной «искры» – высшей силы души человека, находит непосредственное продолжение в теории интеллектуального созерцания чистого, самопознающего и самодеятельного Я в учении Фихте.

Именно Экхарт через преемственность восточно-христианской апофатики исихазма переносит центр философствования из онтологической абстрактности во внутренний мир человека, создавая творческое напряжение между духовным и природным началом антропо-бытийственности, придавая особую значимость внутренне-активной духовной жизни индивида. В этой интровертно-трансцендентной самоценности человека учения Экхарта и его последователей наблюдаются истоки формирования субъективизма Фихте. Исходя из апофатической глубины самопознания в учении немецкого богослова, Фихте утверждает творческую мощь человека, выявляя в глубинах его духовности феномен Вселенского, мирового Я. Не случайно, в поздних работах Фихте, что справедливо отмечает И.С. Нарский, «вместо чистого Я фигурируют термины «абсолютное бытие», «жизнь как Единое», «свет», «бог»» [169, 205], что закономерно приводит мыслителя к религиозному миропониманию, от которого метафизически отталкивается Экхарт. У Фихте так же как у Экхарта, диалектические принципы развития касаются сверхэмпирической сферы метафизики трансцендентного, сферы высшей не обусловленной свободы, перенесенные на Я как субъективную субстанцию, в которой действие и познание совпадают. Онтологический принцип самопознания трансцендентной Божественности направленной вовне, согласно Мастеру Экхарту, Фихте трансформирует в самопознающую деятельность Я актом рождения которого, также как трансцендентной основы души у Экхарата, является сфера бессознательного. Но в отличие от немецкого богослова Фихте апеллирует не к чистому мышлению, а к воле как творческой обусловленной активности. В этом онтологическом приоритете воли, трансформированном в самодеятельный акт самопознающего Я можно констатировать идейное родство с учением Сузо, у которого воля как бессознательное начало в трансцендентной глубине души является определяющей мистико-трансцендентную интенцию сознания.

Именно этот импульс вселенского Я в виде синкретической неразличимости субъект-объекта так же как у немецких мистиков онтологически порождает положение Я через Не-Я, выявляя первое проявление субъект-объектного различия подобно вечному ипостастному различию Божественности в Боге у Экхарта. В этом положении можно выявить первое бинарное противоположение у Экхарта в виде Ничто-Нечто, непостижимое-постижимое, покой-динамика. При чём у Фихте Я, полагая себя через Не-Я, не через диалектическую противоречивость, а через противоположение подобного, так же как у Экхарта, является и целостным отражением трансцендентной сути Божественности и вместе с тем существенным различием её неразличимости. Фихте, перенося этот принцип трансцендентной диалектики Мастера на субъективную субстанциональность Я, полагает Не-Я из целостной подобности Я чем определяет триадический ритм диалектической динамики, в которой синтез Я и Не-Я есть лишь подтверждение их единосущности. Этот принцип антитетической диалектики Фихте во многом заимствован из трансцендентно-имманентной диалектики Экхарта, в которой самопознающее Божественное отражается в триедином Боге, существенно имманентном трансцендентной праоснове Божественности. В свою очередь, принцип вечной диалектики триединства включает в себя ипостаси положения (Бог-Отец), отрицания (Бог-Сын) и синтеза (Бог-Дух), олицетворяющий их единосущностное единство в виде вечного возвращения к целостности Божественности. Перенося этот принцип диалектики Экхарта из сферы трансцендентного в сферу субъективности, Фихте реализует представленный Мастером принцип динамической субстанциональности через необусловленную активность Я, отождествляя самодеятельное Я с Богом, так же как Экхарт отождествляет трансцендентную искру с Абсолютным Ничто Божественности.

Так принцип динамической субстанциональности, развивающейся у Фихте из идеи Экхарта о консубстанциональности человека и Бога, допускающей осуществление миротворчества через апофатику самопознания, позволяет немецкому мыслителю XIX века абсолютизировать субъективную субстанциональность как определяющую себя через триадичный ритм самополагания в виде антитетической диалектики. Использование бинарности противоположного подобия, исходящей из приоритетности мышления как онтологического принципа развития у Экхарта и динамической активности бессознательной основы волевого принципа Сузо, позволило Фихте вывести субстанциональность сознания на объектный уровень мирового принципа развития.

Подобно Фихте Шеллинг, отталкиваясь от субъективного Я, идейные истоки которого в трансцендентной глубине апофатического самопознания Экхарта, переносит акт творения на бесконечный субъект – абсолютное Я, близкое к понятию «глубины души» немецких мистиков, в

которой Бог обретает сознание. Имплицитная зависимость субъективной основы человека и абсолютного вселенского Я у Шеллинга созвучна тезису Экхарта «Бог нуждается в человеке». Развивая эту идею, Шеллинг приходит к теософии и философии откровения, в которой абсолютное Я является носителем не знаний о Боге, а непосредственной мудрости Бога (философия тождества).

Основные идеи Шеллинга от философии природы до теософии откровения вытекают из онто-мистической метафизики Экхарта. Так онтология его натурфилософии, основанная на имманентном проявлении активности духовной сущности, идейно родственна динамическому принципу трансцендентной Божественности, отражённому в имманентном проявлении всего мироустройства в учении Экхарта. А концепция тождества Шеллинга, в которой возможные противоречия соединяются в Абсолюте, представляет собой идеалистическую субъективную трансформацию метафизики трансцендентного Ничто как сферу простого Неразличения – «тишины безмолвия», «куда не заглядывало никакое различение» в учении Экхарта.

Позднее учение об откровении Шеллинга, отказавшегося от тождества бытия и мышления, обращается в сферу трансцендентного. Пройдя этапы осмысления сущности абсолютного Духа, предшествующего природе, Шеллинг приходит к образу Личного Бога через акт откровения в виде апофатического самопознания высшего Я. Онтологической основой этой концепции выступает экхартово понимание Божественности. Шеллинг говорит о самом основании существования Бога, его бытии, реальном бессознательном и сущем Бога, то есть о самом его существовании. При этом в бытии Бога – чистой свободе, то есть отсутствии какой-либо объективации, нет различимости, ибо это высший Абсолют. Переход от бытия Бога к его определению себя через различимость, Шеллинг, исходя из экхартовой идеи познания над бытием Бога, определяет принцип разворачивания мира через самоопределение, отторжение Бога от себя, только импульсом его является не познание как у Экхарта, а стремление бессознательного к познанию. Таким образом, мироустройство это путь от высшей потенции бытия Бога к более низшей, посредством актуализации через существование глубинной основы бытия Бога. Эту безосновную основу Шеллинг определяет уже не как понятие в традиции классической метафизики, а как независимую реальность, которую он отличает от Бога. «Содержащаяся в боже основа его существования не есть бог в абсолютном смысле, то есть бог, поскольку он существует; ибо она – лишь основание его существования. Она есть природа в боже, неотделимая, правда, от него, но все же отличная от него сущность» [187, 287]. Вещи, согласно Шеллингу, как бесконечно отличающееся от бытия бога становление «имеют свою основу в том, что в самом боже не есть сам бог» [187, 288].

Так же как у Экхарта Божественность – основа Бога у Шеллинга «бессознательное тёмное начало» стремиться к рождению. Но если у

Экхарта - это принцип мышления, преобладающего над бытием, то у Шеллинга - это воля, стремящаяся обрести своё подобие. Соответственно все вещи, согласно Шеллингу, стремятся к своей основе, к откровенному просветлению в них бессознательного и путь к этой основе – откровение.

Экхартово различение Божественности и Бога нашло развитие в двух онтологических принципах Абсолюта Шеллинга в виде бытия и сущего. При чём бытие – реальное бессознательное в Боге, идейно родственно Божественной праоснове Экхарта, а сущее, не совпадающее с реальным бытием, то есть его непроявленным начало – это Бог или идеальное начало, при этом наделённое сознанием.

Так же как Божественность есть праоснова Бога у Экхарта, у Шеллинга бессознательное основы Бога есть предикат осознанного субъекта бытия, то есть сущего, ради которого существует бессознательное. Шеллинг перенимает у Экхарта и эквивокационную природу Абсолюта, которую выражает в двувекторном различении Бога в себе и Бога как сущего, отличного от бытия. Почекнув у Экхарта эквивокационность трансцендентной Божественности как творческий импульс создания онтологической системности, Шеллинг обосновывает противоречивое взаимодействие двух принципов мирового процесса – интенсивный, сконцентрированный внутри Абсолюта и экстенсивный, рассредоточенный вовне, что создаёт творческое напряжение дуальнодополняющей пульсации как вечного импульса мирового развития через противоречие – источник диалектики. При чём Шеллинг, используя триаду тезис-антитезис-синтез, стремится не к линейной последовательности, характерной для онтологии Гегеля, а опирается на диалектику тринитара Экхарта, в которой ипостаси представлены в акте вечного свершения. Так у Шеллинга в динамике трёх потенций Абсолюта снятие (синтез) тождественно потенцированию, то есть первичному полаганию сущего (Бога) из сферы бессознательного, что и приводит Шеллинга к теософскому понятию «Мудрости Бога» как обоснования необходимости откровения, близкому к экхартову мистическому единению с трансцендентной основой.

Дуальность онтологии Экхарта – Божественность-Бог в виде противоположения Ничто-Нечто находит выражение в дуальности высшего и низшего миров, представленных соответственно познающей и созидающей субъективностью, самопознающим Духом (у Экхарта – единый Трансцендентный самопознающий Субъект, открывающий себя через отражение в ипостастном различении) и миром существования природы и человека. Так же как у Экхарта в Абсолюте Шеллинга нет различий, а есть доразличимое тождество. Все различия и обособления – вне Абсолюта. При этом принцип дуальности противоположения бытия и сущего распространяется на всё миртворчество, которое исходит из одного источника. Таким образом, дуальный мир Шеллинга имманентно един. Так диалектика Шеллинга, опираясь на онтологический принцип эквивокационности

трансцендентного Экхарта, является не антагонистической борьбой противоположностей, а принципом взаимодополняемой пульсации дуальностей, удерживающий целостность и единство Абсолюта. При этом динамическая субстанциональность метафизики трансцендентного Экхарта у Шеллинга трансформируется в динамический процесс жизнедеятельности. Полярность представленных выше дуальных противоположений трансцендентного Ничто и ипостастного Бога в метафизике Экхарта, которая находит выражение в принципе мышления Канта, в субъективно-онтологическом противоположении Я-Не-Я Фихте, у Шеллинга является глубинным источником активности сущего.

Согласно Шеллингу, двойственным является не мир – ибо он имманентно един, а упрощённый, ограниченный путь аналитического рассудка, мыслящего бинарными оппозициями. Поэтому диалектика мирового развития Шеллинга – это наращивание качества, восхождение Духа к своему реальному бытию. Исходя из этого, основой архитектоники мироздания Шеллинг определяет мировой закон полярности как вечного пульсирования между колебаниями различных тенденций сущностного мира самопознающего Абсолюта в виде движения от тезиса к антитезису, как поступенного отрицания – в чём можно эксплицировать идейное родство с апофатической диалектики Мастера. Диалектическое развитие у Шеллинга, подобно диалектике Экхарта, приходит к высшему синтезу – тождеству в Абсолюте субъекта и объекта. Поэтому Шеллинг и видит сущность познания в откровении тайн божественной сущности подобно мистическому единению с Божественностью у Экхарта.

Преломление апофатики Экхарта у Шеллинга заключается в принципе развития, происходящего путём возвышения субъективного из всякой объективности, то есть отрицательного углубления в абсолютное, которое возможно познать не извне (расчленённая множественность), а вовне абсолютного, обратившись к истоку бессознательной тождественности, синкретизму до существующего абсолютно недифференцированного первоначального единства. Что удивительно близко к экхартову Ничто, «куда не заглядывало никакое различие».

Так самооткрытие абсолютного Я Шеллинг определяет по аналогии с самооткровением Бога. Абсолютное Я Шеллинга, родственное трансцендентной глубине Экхарта, есть путь возвращения к неразличимой основе, очищения духа от всякой обусловленности, возвращением его в сферу чистой свободы. По Шеллингу, происхождение человека представляется не от Бога, а от его основы. «Это есть та сущность Бога, которая существует как бы раннее всякого существования» - пишет Шеллинг. По Шеллингу в Боге, как бы есть Не-Бог и этот Не-Бог – цель апофатического восхождения Духа, который сам для себя есть цель. Не случайно, в последний период своего творчества Шеллинг приходит к философии религии, а затем и к теософии как знаний не о Боге, а самого знания (Мудрости) Бога, ибо откровение как

знание абсолютного есть прорыв в трансцендентное в виде самопознания человеком своей божественной сущности. И в этом акте откровенного самопознания, которое найдёт выражение у Шеллинга в учении об интеллектуальной интуиции прослеживается идейная параллель с «искрой души» Экхарта как следствия апофатического самопознания человека.

Шеллинг, подобно Экхарту как рационализатору мистики, являясь рационалистом в натурфилософии и иррационалистом в гносеологии, приходит к экхартовой самоценности антропоса, в виде идеи универсальной значимости человека, который в саморазворачивающемся мире идей познаёт его не посредством аналитики и расчленения, а посредством апофатического озарения сакральной сущности человека, последовательно преодолевая конечные противоположения движением души к интуиции как прорыву в трансцендентное.

Если Фихте и Шеллинг развиваются принципы апофатической диалектики и эквивокационной природы Божественности Экхарта в направлении абсолютизации мистики самопознающего Я, то философская система Гегеля -это не только кульминационный пункт развития немецкой идеалистической философии, но и вершина рационализации мистической метафизики, начало которой положил Мастер Экхарт, образовав идеиную арку между восточно-византийской традицией богословия и немецкой философской мыслью. Интересно, что истоки философии мыслителя, который рациональное выводит в ранг Абсолюта, лежат в его мистическом миропредставлении, что ещё раз подтверждают взаимодополняющую природу мистико-метафизических модусов философствования. Б. Рассел в «Истории западной философии» указывает на то, что в молодости Гегель «сильно тяготел к мистицизму и в некотором отношении его поздние взгляды можно рассматривать как интеллектуализацию того, что в начале появилось перед ним в мистической форме как прозрение» [143, 667].

Так мистическое ощущение реальности и архитектоники мироздания было рационализировано Гегелем. В своих системе и методе Гегель не только отталкивается от идейных основ метафизики Мастера Экхарта, но и использует сам принцип рационализации немецкого богослова, придавая своему мировидению нехристианский характер. По мнению, Н. Бердяева «Мистика может иметь две противоположные тенденции – или к обоготовлению космоса или к отрицанию космоса, или к обоготовлению человека или к отрицанию человека» [32, 338]. Гегель, отталкиваясь от мистической метафизики Экхарта, приходит к полному поглощению человеческого божественным. При этом божественное в системе Гегеля находит крайние формы выражения. Отсутствие Личного Бога, определяющего самоценность человека у Экхарта, приводит Гегеля к обожествлению разума, в котором уже нет места откровению через трансцендирование.

Сам акт познания высшего Абсолюта, в философии Гегеля совершается не индивидуальным человеком, не через его сокровенную глубину высшего Я, как предлагает Экхарт, а универсальным началом и виде высшей рациональности. Отталкиваясь от экхартового понятия *intellectus*, понимаемого немецким богословом в значении высшей и целостной основы или Духа, Гегель вычленяет из него и гипостазирует рациональное. В этой трактовке Гегель опирается на экхартовский принцип приоритета мышления над бытием. Динамический принцип исхождения из себя неразличимой Божественности в ипостастное различение как импульс самопознания, Гегель абсолютизирует до рациональной завершённости мировой первоосновы. Но если у Экхарта из непроявленной индетерминирующей праосновы (*Gottheit*) происходит её различимое отражение праобраза сотворённого мира, в котором происходит становление Бога, то у Гегеля весь мировой процесс есть Богостановление, апогей которого достигается в человеке, в сознании которого Бог приобретает свою высшую сознательность. Такая трансформация идейной последовательности мистической метафизики Мастера Экхарта концептуально меняет содержание всей системы Гегеля, в которой утрачена самоценность индивидуального, поглощённого высшей целью универсального Духа через самоопределение, в виде сознательного становления.

И всё же, определяющим началом в гегелевской метафизике является экхартово понятие *intellectus*, понимаемое как Дух, которое из спекулятивной абстракции средневековой схоластики превращается в жизненный принцип, импульс развития. Именно из этого принципа развивается вся феноменология Духа Гегеля, в которой Дух, определяющий себя через становление и есть принципом саморазвития мира.

Понятие Абсолюта Гегеля как «объективного Духа» в виде разворачивания жизненного процесса через самоопределение, в контексте выявления концептуальной близости с учением Экхарта, подвергается трансформированному перетолкованию. Гегелевский Дух представляется скорее не как объективный, а как субъективный, подобно Трансцендентному Субъекту у Экхарта – единственный инициатор миротворчества, стремящийся выйти из себя, различить свою сущность в миростановлении. Гегелевский Дух является высшим Субъектом миротворчества, а его гипостазированная рациональность инструментом своего самоопределения (самопознания). Так, вытекающая из мистической метафизики немецкого богослова, система Гегеля, ограничив себя рациональной одновекторностью, приходит к своему пределу. Гегелевский Дух, устремлённый в бесконечность, обусловленной иерархической последовательностью самопознания, лишён пребывания в вечности, ибо замыкает своё развитие рациональной завершённостью, не позволяя Абсолютному Субъекту обрести свою целостность, выходящую за пределы различимости. Утрата высшей

субъективности Абсолюта в системе Гегеля, имплицитно присутствующая в Трансцендентном Субъекте Экхарта, в виде подмены высшей субъективности, объективной абстракцией Разума, приводит Гегеля к идею тотальности Духа, который не через становление, а через актуальное обладание всеми возможными стадиями развития содержит в себе изначальный детерминизм. Идея тотальности Духа у Гегеля, выхолощенная из экхартовской концепции индетерминантной потенциальности Божественной практосовны, утрачивает сокровенную составляющую его онтологии. Если у Экхарта «Бог нуждается в человеке», и находит его через трансцендентное Я, сохраняя при этом самоценность объективированного множества, то у Гегеля абсолютная тотальность Духа поглощает единичное, нивелируя его значимость через детерминизм самопознание Духа в человеке.

Диалектика всеобщего и единичного Гегеля с первого взгляда может показаться идейным перепевом диалектики трансцендентного и имманентного Экхарта. Действительно, в основе диалектического метода Гегеля лежат идейные концепты апофатической диалектики Мастера, в частности отрицание отрицания есть рационалистическое воплощение мистической апофатики. Разница в том, что отрицание как отречение у Экхарта есть акт отчуждения всего, что ни есть Абсолют, который в итоге этой апофатики предстаёт трансцендентным Ничто, а отрицание отрицания Гегеля - лишь путь утверждения Высшей рациональности, которую стремиться апофатически преодолеть Экхарт. Отрицание играет определяющую роль в диалектике Гегеля и в этом он полностью выходит из апофатики Экхарта. Но его диалектика свободна от мистико-рефлексивной основы.

Если путь отречения у Экхарта это отчуждение не только от вещей и понятий, но и от всякой образности, в том числе и триединой ипостасности, которая через отказ от личностно-обособленного преодолевается в трансцендентной неразличимости, то Гегель, опираясь на апофатический метод, использует его лишь в сфере логики. Понятие как тезис в диалектике Гегеля заключает в себе противоположность – антитезис, а синтез – есть высшее понятие. Основывая свою систему на отрицании только понятий Гегель лишает онтологию мистического элемента – возможного тождества Божественного и человеческого, а следовательно имплицитной учению Экхарта потенции через трансцендентную глубину Я обретения абсолютной целостности Духа. Восприняв экхартовскую онто-конструкцию, Гегель переносит диалектический принцип на реальность. Мировой принцип, совершает триадическое развитие первопричины, в которой сотворённое может пребывать благодаря подобию, так же как у Экхарта различимые Божественность и Бог суть одно и тоже. И вместе с тем, сотворённое вследствие своего неподобия выходит из Первопричины и вновь возвращается к ней. В итоге своей диалектики Гегель приходит к приоритету мышления над бытием, но путь к этому заключению лежит не

через имплицитную потенцию динамической субстанциональности как у Экхарта, а через логику отрицания отрицания и гипостазирования рационального как фундаментального принципа бытия. Так диалектика Гегеля, есть «научное приспособление закономерности, лежащее в природе мышления» [136, 96]. То есть диалектика у Гегеля есть саморазвитие мысли и в то же время саморазвитие бытия. Соответственно у Гегеля диалектика совпадает с метафизикой (в её классическом определении), а законы логики являются законами бытия. Так сведя диалектику к «игре» понятий, Гегель, утрачивая определяющий модус метафизики трансцендентного Экхарта, выхолащивает из неё решающее звено мистического единения, удерживающего холономную природу мироздания и сущности человека. Если Экхарт сумел сохранить и поднять на высокий онтологический уровень самоценность человека, то Гегель, нарушив сакральность консубстанциональности Божественного и человеческого, утратил ценность сущностно-трансцендентного Субъекта в тотальности объективного Духа, чем и допускает возможность поглощения человеческого Божественным.

Безусловно, Экхарта как основоположника немецкой спекулятивной мистики, можно считать теоретическим источником всей немецкой идеалистической философии. Как отмечает А.А.Фёдоров: «В нём усматривают того человека, с которого начинается восхождение немецкого духа вплоть до Гегеля» [166, 105]. Но в учении Гегеля, опиравшегося на метафизический аспект экхартовой мистики, «восхождение Духа» переживает свой предел, ибо диалектика Божественного трансформируется в ограниченную логикой диалектику мышления, в результате чего религиозная триединая троица, творящая в вечности, превращается в философскую троичность, растворившуюся в объективности общего, где единичное лишь подчинено, развивающемуся в бесконечности отрицанию.

Нивелирование мистического, выступающего импульсом философских прозрений гегелевской метафизики в начале его творчества, обернулось крайней рационализацией системы немецкого идеалиста, в которой утрачена притягательность тайны. Отсутствие тайны, движения к неподвластному самым стройным законам мышления обескровило онто-конструкцию Гегеля, использовавшего лишь внешние формы рациональной аргументации понятия трансцендентного как сущностного в учении о человеке Экхарта. Идею динамического импульса как глубинной потенции Божественности Экхарта, подхватили романтики и иррационалисты XIX столетия, гипостазировав волюнтаристский принцип и субъективную интровертность самопознающего антропоса.

В идее Экхарта о трансцендентной глубине души человека эксплицируется концептуальная близость конструирования иррациональной метафизики Артура Шопенгауэра, отталкивающегося от субъективной абсолютизации интровертного гипостазирования мирового первоначала, исходя из глубинной сущности человека. Интровертная

апофатика трансцендентной искры души Экхарта в метафизике Шопенгауэра родственна концепции устремлённости к антропному гипостазированию энергетически-изменчивой основы мира в виде вечного стремления бессознательной воли. Образ бессознательной и безосновной метафизической воли Шопенгауэра тесно перекликается с принципом динамической субстанциональности Божественности Мастера. Вечно стремящаяся бесцельная воля Шопенгауэра выступает иррациональным аналогом Трансцендентного Субъекта, который в учении Экхарта представлен как импульс миротворчества в виде стремления к самопознанию. При этом эквивокационная природа Божественности в метафизике Экхарта, отображающая единовременное проявление как интроверсия, так и экстровекторную направленность получает развитие в материально-духовной дуальности метафизической воли Шопенгауэра, одновременно стремящейся к своей объективации и отказу от неё, в виде возвращения к состоянию трансцендентной чистой свободы. Полная резигнация воли, в виде возвращения к растворению в первично-бессознательном у Шопенгауэра представляется идейным преломлением апофатического утверждения трансцендентного Ничто Мастера Экхарта. По сути позитивный характер пессимизма Шопенгауэра, «выполняющего роль конструктивного принципа надсистемной организации антропного измерения бытия, в своём пределе утверждающего безусловно позитивную ценность духовного» [183, 126], является трансформацией морально-этического учения Экхарта об отрешённости. Заданный Экхартом поворот от онто-метафизической трактовки значения и места человека в богосозданном мире к экзистенциальному прочтению самоценности антропоса, получил развитие в учении Шопенгауэра, в котором человек становится определяющим модусом козволюционно-гармоничного принципа развития всех форм мироздания. Из основных положений учения Экхарта вытекает не только иррациональная метафизика Шопенгауэра, но и воспринятый им, опосредованно через теософскую систему Я.Бёме, методологический подход философского обоснования своих взглядов. Подобно тому как Экхарт, выступая рационализатором мистического через метафизику трансцендентного, оживляет мёртвые формы средневековой схоластики, открывая эвристичные идеи для философии Нового Времени, Шопенгауэр как метафизик иррационально-бессознательного, позиционируя крайней абсолютизации объективно-рационального Гегеля, способствует формированию основных иррационально-интуитивистских направлений философии XIX-XX столетий.

Одним из продолжателей тенденций экхартовой метафизики трансцендентного, учение которого сформировано опосредованно через шопенгауэрский волюнтаризм, является Анри Бергсон, развивающий, имплицитную учению Экхарта, идею динамической субстанциональности. А.Бергсон в своих основных работах говорит о

необходимости метафизики стать мистической, что можно понимать как обновленное возрождение традиций немецкой школы мистики в виде интимно-сакрального единства человека и Бога. В этом трансцендентном единстве через глубинную интровертность личности Бергсон, прежде всего, видит вовлечение всех форм бытийственности человека и динамический процесс Божественного миротворчества. Исходя из идейной основы глубинного самопостижения сущности человека, апофатически представленного Мастером Экхартом, Бергсон определяет абсолютное значение единичного человека, его духовно-сущностного бытия, которое отражается в творчески-открытом, бесконечном принципе энергетической природы «потока сознания». Истоки этого понятия своим корнями уходят в учение немецкого богослова Мастера Экхарта, обосновавшего онтологический статус динамической субстанциональности, вытекающей из эквивокационной природы Божественности и трансцендентно-имманентной диалектики взаимодополняющего развития человека и Бога, обуславливающего вечный и непрерывный сотворческий контакт индивида с абсолютной основой. Так Бергсон, сквозь призму экзистенциальной акцентуации противопоставляет динамическое, вечно развивающееся творческое начало становления бытия статическому завершённому конечному Абсолюту классической метафизики, черпая продуктивные идеи и мистической метафизики средневекового учения о трансперсональном преодолении объективаций трансцендентного.

Сфера трансцендентного Ничто, Божественной праосновы «неразличимой Бездны» в метафизике трансцендентного Экхарта становится основополагающим модусом неклассической метафизики Хайдеггера. Здесь-бытие (*Dasein*) которого, есть трансформированный аналог экхартовского стягивания времени, понимания Ничто, как непроявленности молчания, предшествующего всякому проявлению и вместе с тем сущностно присутствующему в смысловой бытийственности человека. П.П. Гайденко, справедливо отличает истоки учения Хайдеггера в мистическом молчании, представленном Экхартом через исихастскую апофатику. «Стремясь найти способ выражения тайны бытия, - пишет Гайденко, - Хайдеггер обращается к апофатической традиции и оказывается близким к чистому «ничто» мистики» [55, 348]. Сравнивая рассуждения Экхарта и Хайдеггера о Ничто, Гайденко приходит к выводу о глубинной родственности этих идей. И хотя для Хайдеггера истинное бытие есть Ничто, а для Мастера Экхарта мышление как динамика-импульсивная субстанциональность приоритетней Божественного бытия, близость сущностной праосновы, несущей холономное совершенство неразличимой праосновы у представленного мыслителя очевидна.

Учение немецкого мистика не осталось без внимания психологических направлений философии XX столетия. Классический психоанализ школы Зигмунта Фрейда не мог пройти мимо философского

опыта мистиков, особенно их центральной проблемы таинственной глубины души – «искорки» как трансцендентной основы человека. Вся теория творческого бессознательного Фрейда является продолжением этого антропософского вопроса, воспринятого основоположником психоаналитики опосредованно через философский иррационализм. Учение Экхарта получает развитие в глубинной психологии XX века и в частности во взглядах Г. Юнга.

Специалисты по глубинной психологии, пытаясь дать свою интерпретацию учению о глубине души и нищете духа как высшего отречения в учении Мастера, которое обращено к этико-духовной практике, в большей мере отказываются от философских или теологических подходов. Своеобразное «научное ограничение» при одновременном отказе от метафизических высказываний приводит Юнга к так называемому «большому освобождению», о котором он говорит в предисловии к работам Судзуки, сравнивая проповедь о нищете духом Экхарта с буддийским переживанием просветления (*Satori*). Что касается развития идей Экхарта в психоанализе, то преломление их следует искать не в эмпирическом опыте глубинной психологии, а в этико-практическом обогащении психологии современного человека. Его тексты и документы представляют собой материалы для герменевтического осмыслиения средневекового духовного опыта сквозь призму психологических установок современной парадигмы миропонимания.

Среди англоязычных и немецкоязычных рецепций учения Экхарта XX столетия особо следует отметить реализацию идей немецкого богослова в учении Эрика Фромма, который пытается развить религиозно-гуманистическую философию и определяющего своё учение «гуманистическим психоанализом». Анализируя концепцию обладания Мастера Экхарта в своей работе «Иметь или быть», Фромм развивает положение Экхарта о подлинной внутренней активности человека «предпосылкой которой служит преодоление всех форм приверженности своему Я» [175, 79].

Анализ реминисценций идей трансперсональной метафизики Мастера Экхарта в европейском философском контексте указывает на продуктивную эвристичность этого учения в аспекте формирования новой метафизики. Постмодернистский отказ от метафизического мышления демонстрирует несостоятельную ограниченность позитивистского взгляда на предмет и метод философии, указывая на необходимость формирования новой метафизики, способной развить фундаментальные основы философской системы Мастера Экхарта. Так исходя из исследования его учения и развития его идей как в немецком идеализме, так и в неклассических направлениях европейской философии XIX-XX веков, новая метафизика представляется как обновлённый ренессанс рационализированной мистики Мастера Экхарта и может выступать в качестве определяющей для современного мышления и миропонимания.

Метафизичность, как сущностно присущая человеку сфера, в виде жажды истинной реальности выходит за пределы тотальности рационального, отождествления разума и абсолюта, принимая в обновлённом варианте формы иррационально-интуитивного трансцендирования. В связи с этим мистическое выступает как альтернатива рационального, ибо «сам разум не есть абсолютом» [74, 230], абсолют как нескончаемая реальность, не может быть познан, а постигаем через внутреннее трансцендирование, интровертное сближения с ним. Так мистическая метафизика становится теософской, то есть несущей не знания о Боге, а Божественную мудрость, в которой преодолевается пропасть между конечным и вечным. В основе новой метафизики, которая, не отказываясь от логико-рациональных аргументаций, полагается интуитивное присутствие не только непознанного, но непознаваемого [166, 112]. При этом постулирование непознаваемого в новой природе философского знания, имплицитно присутствующее в метафизике Экхарта и нашедшее выражение в современном философском пространстве, должно подвергаться обязательной рационализации мистико-метафизических открытий, но уже не в логике понятий, а в логике парадокса, как вечного процесса становления неразличимости, противопоставленного различимой дифференциации аналитического мышления.

Основой такой метафизичности становится тождество самопознающего сущностного «Я» и Трансцендентного Субъекта, первопричинного Абсолюта создающего мир согласно свой природе (по образу и подобию). Принятие этого тождества за предельный этап миропознания порождает трансцендирование как акт прорыва к единству субъект (Трансцендентный творец) - субектной (трансцендентно-интровертный сотворец) дуальности. При этом акт трансцендирования содержит в себе имманентный парадокс. Ибо само трансцендентное обретает значимость при реализации своей имманентной природы и только в отражённом виде это непознаваемое может обозначить себя. Имманентная природа трансцендентного как неразличимой целостности, которая подвергается лишь интуитивному улавливанию, допустимому угадыванию, представляет собой развитое или совершенное состояние, данное в осуществлённом виде внутреннему духу человека как единство интуитивного, интенционального, познательного, интеллектуального, чувственного, волевого, чем является дискурсивно невыразимый духовный опыт. Опыт, ведущий к апофатическому преодолению какого-либо вида персонификации (объективации, ипостасной дифференциации). Именно поэтому метафизика нового образца является метафизикой трансперсональной в виде расширения сознания, трансцендирующего дифференциацию опытной сферы (ибо трансцендентное это свершившаяся рациональность, так же как и свершившаяся чувственность, и воление и т.д.), к холономному предмету метафизики.

Основой новой метафизики должно стать холономное миропонимание, но не как абстрактная целостность, а как процессуальное состояние мерцания,

колебания истины в виде напряженного контекста взаимодополняющей дуальности познаваемого и непознаваемого, различимого и неразличимого, Ничто-нечто, доступного в опыте и данного в акте, трансцендентного и имманентного, интровертного и экстравертного векторов её (истины) постижения. Незавершённая природа напряжения, процесса мерцания истины порождает голограммическое отражение искомой метафизически (за пределами эмпирики) реальности, что порождает голограммическое, как оппозиционное линейно-иерархическому её отражению в виде целостного воспроизведения в каждой точке онто-отражений всей целостности взаимодополняющих её элементов. На смену метафизике субстанций должна прийти метафизика динамико-энергетической процессуальности, открытого творческого начала, истоки понимания которой присутствуют в учении Мастера Экхарта в самодостаточности безосновной импульсивности, отражения в себе и из себя Абсолютной Божественности.

Метафизика нового образца, при всей абстрактно-неуловимой запредельности, прежде всего, ориентируется на человека, подобно антропософии Экхарта и его последователей именно в человеке определяя возможность через интровертное трансцендирование себя обретения целостности истинного. Путь такой метафизики - от расширения пробуждённого Я к Я абсолютному, совершенному, целостному, тождественному неразличимой динамической основе Трансцендентного Творца (Субъекта миротворчества). Так аксиологической основой новой метафизики становится авторство Бого-человека, продуктивное сотрудничество, взаимодополняемая дуальность, в которой высоко поднимается самоценность человеческого как сотворца метафизической истины. Так природа нового типа метафизического философствования – это самоценность единичного бытия, бытия переживаемого опытно-духовно, экзистенциально выводимого из преодоления обыденно-прагматичного целеполагания.

Новая метафизика, концептуально-методологически обогащённая мистическим модусом транспersonальной метафизики Мастера Экхарта и его школы, призвана не только выработать новые формы миропонимания современного человека, но и способствовать расширению сознания до парадигмально-мировоззренческих основ духовной приоритетности как развития социума, так и внутреннего мира каждого индивида. В контексте выше сказанного новая метафизика должна стать транспersonальной (мистической) метафизикой в виде:

- экзистенциально-опытной философии не умозрительного созерцания, а духовно-эмпирического присутствия Божественного Абсолюта как трансцендентного стержня метафизического миропонимания;

- философии сотворчества консубстанциональности Трансцендентного Субъекта (Бога) и имманентного субъекта (Человека), ориентированной мистически к исходному состоянию мира в виде беспрерывной холономной реальности, потенциально-динамического вневременного становления бытия, актуализированного в акте непрерывного творческого обогащения ценностно-смысловых основ эмпирической бытийственности;

философия переживания, интровертно-трансцендирующая обыденный опыт, к имманентно (внутренняя жизнь Абсолюта) эманационному (духовная жизнь единичного человека) единству.

Метафизика, преодолев постмодернистский деструктивизм и негативизм, органично приходит к обновлённому ренессансу мистического философствования, удерживающего духовную ось как центр и смысл человеческой бытийственности. Именно духовная эмпирика индивидуального человека, поддавшегося вторичности своего онтостатуса по отношению к Абсолюту в классической метафизике, должна стать стержнем метафизического осмыслиения мира. Новая трансперсональная метафизика через откровение человека и о человеке, должна обогатить мировоззрение будущего трансцендентно-экзистенциальным смыслом самоценности антропной компоненты миротворчества.

Говоря о современных тенденциях развития мировоззрения в рамках преодоления кризисных явлений, неизбежно присутствующих, по мнению Евлампиева И.И. [78, 159], в философском пространстве, обращение к имплицитным основам трансперсональной или теософской метафизики Мастера Экхарта, приводит к современной междисциплинарной области знаний – эниологии (энерго-информационный обмен), получившей достаточно широкое развитие в Украине в последнее десятилетие.

Для анализа философской базы эниологии очертим её идеино-содержательный контекст, которому значительное внимание уделял основоположник учения Генрих Иванович Швебс, в контексте эниометафизики [185].

В основе эниологической картины мира лежит непроявленная реальность, первоисточник мирового развития, испускающий информационное поле (далее ИП) - непосредственное эманирование (испускание) любого объекта высшего порядка. Говоря языком философии – это Трансцендентная реальность, выходящая за всякие пределы сознания. В отличие от всех существующих системных онтологических конструирований картин мироздания в историко-философской континуальности первичный излучатель ИП не ограничивается фрагментарными характеристиками в виде абсолютной разумности или метафизической воли абсолютизирующей противоположное качество иррациональное бессознательное, а представляется абсолютным Ничто (полнотой допроявленного неразличимого совершенства), то есть непроявленной целостностью мировой потенции, абсолютно неуловимое ни в каких дискурсивных или даже бессознательных фиксациях. В этой связи имеет место критическое замечание по поводу мнения Швебса, считавшего эниологию «областью знаний о сущности в виде субстанции» [185, 11]. Ибо под субстанцией традиционно понимается нечто первое или конечное, обладающее неизменным качеством [167, 440]. Тогда как трансцендентная первооснова эниологически представленного единства не является ни первым, ни последним, ибо условие её существования есть тотальная универсальность в виде информационно-полевых излучений, то есть вечное стремление выходления из Себя в так называемое Своё-Иное. Информационно-полевая

эмансация абсолютного Ничто является как признаком, так и единственно уловимым качеством трансцендентного первоистока. В этом контексте применима формулировка Н. Винера, определяющего «информацию» как характеристику органической системы. К тому же непроявленная реальность не может идентифицироваться с субстанцией, так как неотъемлемый принцип её существования - информационно-полевое излучение есть постоянный процесс энергетической изменчивости, противоположный неизменной структурной статичности. Скорее источник первичных ИП можно считать не основой (нечто рационально-конкретизированное), а неформализуемой дискурсивно, всепоглощающей бесцельной и беспричинной праосновой, ибо определение цели развития или причины возникновения отвергает саму возможность тотальной универсальности Абсолюта.

Таким образом, непроявленная реальность первичных ИП несёт в своём трансцендентном состоянии латентную потенцию формирования всех форм взаимодействия вторичных ИП, проявленных реальностей различного уровня от самых тонких духовных до материально-эмпирических. Так суть учения состоит в фундаментальном законе о взаимодействии и всеединстве всех форм существования мироздания, имплицитно содержащем как первичные ИП – непосредственное эманирование трансцендентного, в виде его продолжения и воспроизведения структурных отдельностей ИП, так и вторичные ИП, в которых поле является уже резонансным или сингулярным.

Именуемый в традиционной философии первоисточник онто-построений как абстрактный Объект абсолютизированный разумом человека в контексте трансперсональной эниометафизики, основанной на идее единства и взаимодействия энерго-информационных полей трансцендентной сущности, следует считать не Объектом, а трансцендентным Субъектом в силу универсальной тотальности субъективного мира, выражающего различные уровни отчуждения качеств трансцендентного, то есть объективации или конкретизации множественных фрагментарных качеств целостного первичного субъекта по мере иерархического ниспускания. ИП трансцендентного Субъекта в эниологической метафизике преломляется в изменчивых колебаниях ИП субъектов проявленной вторичной реальности в виде принципа взаимообмена имманентными трансцендентному разноуровневыми качествами информационно-полевых структур. То есть все объекты процесса энерго-информационного взаимодействия являются его субъектами, реализуя в разноуровневых проявленных реальностях первичный принцип высшей непроявленной реальности или трансцендентного Субъекта в виде эманирования на тонкий план сущностной информации. Процесс эниологического акта есть вхождение одним из субъектов, обладающим трансцендирующими обыденный опыт качеством сознания, а именно человеком в ИП другого субъекта, при высочайшей духовной готовности возможно и в ИП трансцендентного Субъекта. Так трансперсональная метафизика, устремлённая к преодолению субъект-объектной дифференциации в виде сознательно сконцентрированного сверхразумного и сверхчувственного отчуждения от какой бы то ни было персонификации является эволюционным пер

миропознании в виде эниологического акта постижения трансцендентной энерго-информации. Интересно, что признанной, классической метафизикой идея активности в виде мотивированной прагматизмом, целевой устремлённости трансперсональная метафизика противопоставляет идею напряжённой пассивности, способствующей освобождению сознания от объективировано-фрагментарных иллюзий мира множественности к духовному совершенствованию через отчуждение не только от эмпирических субъектов мироустройства, но и от личностно-персонифицированной акцентуации индивидуального «Я». Эта высшая форма отчуждения достигается глубинными формами экзистенциального опыта интровертной эмпирики, вершиной которой является вхождение в ИП трансцендентной пракосновы сознания, подобно мистико-экстатическому единению, преодолевающему не только субъект-объектную, но и субъект-субъектную дифференциацию.

Таким образом, трансперсональная метафизика, нашедшая концептуальную реализацию в практической эниологии, формулирует следующие философские концепты:

- Статичной структурности классической метафизики противопоставляется принцип энерго-информационной изменчивости, исходящий из латентной потенции трансцендентной пракосновы непроявленной реальности.

- Системной завершённости или закрытости системы – принцип постоянного развития исходящий из бесконечного качества трансцендентного эманировать энерго-информационные излучения.

- Онто-метафизической концепции объективности сверэмпирического мира и абстрагированности абсолютной субстанции – идею Трансцендентной Субъективности мира в качестве детерминированности мирового развития трансцендентно-имманентным взаимодействием.

- Эгоцентричной установке антропоакцентуации и иллюзорной активности, обусловленной целевой мотивацией, противопоставляется концентрированная пассивность как высшая напряжённость духовно-трансцендентных форм глубинного сознания, что формирует мировоззренческую установку переориентации жизненных ценностей с материально-прагматических на духовно-альtruистические.

Исходя из вышеизложенного, философским концептом эниологии как эволюционно новой ступени развития в познании мира является холономное представление о мире, основанное на энерго-информационном единстве, детерминируемом трансцендентным Субъектом и развивающейся на основе взаимодействия ИП трансцендентно-имманентной дополнительности. Соответственно гносеологическая методология представляет собой субъект-субъектные отношения как интровертно-экзистенциальное проживание духовной эмпирики. Эта философская концепция имплицитно содержит смену рационально-прагматического сознания и социально-обусловленного менталитета современного человека на духовно-аксиологическую интенцию взаимодополняющего единства коэволюционного процесса. Представленная философски эниологическая методология демонстрирует холономный подход к

формированию мировоззрения, не ограниченного прагматично-коинктурными целями рационально-эмпирических методов. К тому же холономность принципов энннологии детерминируется религиозно-философской основой этого направления, выводя её (энннологию) из строгой классификации научных знаний в синкетическое бытие гармоничного и целостного мировосприятия.

Представленная панорама реминисценций фундаментальных концептов учения немецкого богослова, мистика, мыслителя и теолога XIV столетия Мастера Экхарта от диалектических принципов формирования мышления и бытия, приоритетности самопознающего Я в немецком идеализме, творчески-экзистенциальной акцентуации в иррационалистических, психоаналитических, феноменологических направлениях философии XIX-XX веков до проблем новой метафизики и современного энннологического направления миропонимания подчёркивает не только уникальность данной фигуры философского европейского контекста, выступающего голографическим центром, концентрирующем в себе весь прошлый и будущий философский опыт, но и продуктивность учения школы немецкой мистики в виде обновлённого ренессанса мистического миропонимания как возможности революционной смены современного сознания от рационально-прагматической целевой активности к холономно-созерцательной парадигме трансцендентно-интровертной пассивности мирового созицства самоценного Антропоса и совершенного Абсолюта.

Поворачивая теологию к проблемам человеческого существования, Экхарт, предчувствуя тупик антропоцентризма, выражившегося в современном глобальном эгоцентризме, предлагает установку отчуждения человека от тварного и обретения истинно-сущего в индивиде путём духовной нищеты, через изживание всех возможных модусов обладания и осознание через мистику трансцендентального истинной ценности внутреннего бытия духа. При этом самоценность духовного в душе человека достигается через «умирание» для всего сотворённого. Лейтмотивом антропо-теософии Экхарта могут звучать слова Антония Великого: «Умирай каждый день, чтобы жить вечно». Так высшая цель мистики Экхарта, применимая к современным переориентациям «туниковой» деятельности прагматического человека, заключается не в самоуничтожении личности, не в пассивном прозябанье, но в обретении внутренне-сущностного в индивиде, действующем в созицстве с Богом. Достигнутое через отрешённость обожение в созерцании духа истины вне всяких образов и различий позволяет увидеть смысл жизни за гранью различия «Я», в первопричине себя как высшей ценностной компоненты Боготворимого мира. Не зависимо от времени реализации экхартовых идей, созданная в XIV веке антропософия Мастера позволяет определить путь развития современного человечества не в материальном накопительстве и эгоцентричной

амбициозности, а в обозначении высшей цели душевной устремлённости к первосущности мирового единства.

Сокровенные ощущения сверхрациональных верознаний о Богочеловеческом единстве мира, предугадываемые в метафизических абстракциях и аллегориях христианской теософии Мастера Экхарта указывают духовному развитию человечества кардинально новые пути, а именно: отказ от тупикового «эволюционирования» в виде прагматично-рациональных целевых ограничений, не дающих позитивных перемен в обретении смыслотворчества. Экхартово антропо-теософское возвращение праосновного света – искры в растворенное состояние тишины и молчания указывает путь внутрииндивидуального обретения человеком центра-мира, его Божественной первоприроды.

Существующая во вневременном пространстве мистическая метафизика света и связанная с ней антропо-теософия Мастера Экхарта предлагает мировоззрению человека XXI века духовно-альtruистические интенции развития сознания и формирования жизненного концепта по богомудрым законам, согласно которым сущность человека поднимается до самоценного статуса Богоявленности, указывая высочайшую ответственность каждого в формировании социокультурного пространства по высшим закона духа.

Рационализируя мистические откровения, просто и вместе с тем не утратив глубину абстракции сокровенной истины, Мастер Экхарт положил начала формированию немецкой философской терминологии и философской системы в целом. Наследие Мастера, переосмыщенное Иоганном Таулером, Генрихом Сузо, Яном Рюйсбруком, как полифоническое учение о мистическом единобытии, находит продолжение и в немецкой классической философии, и в иррационалистических направлениях, и в философии жизни, и в экзистенциальной проблематике европейской философии XIX-XX в.в. Основные идеи теософии немецкого богослова опосредованно проявились в трансперсональном панпсихизме Алексея Козлова, философии сердца Григория Сковороды и Панфилы Юркевича, а также во всей иррациональной направленности украинской философской мысли, утверждая морально-аксиологические модусы человеческого бытия через универсализм внутренне-духовного.

## **ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ РАБОТ ИОГАННА ЭКХАРТА**

1. Материалы к инквизиционному процессу против Майстра Экхарта // Майстер Экхарт «Об отрешённости» – М.-СПб.: Университетская книга , 2001. - С.223-320.
2. Экхарт Майстер . Духовные проповеди и рассуждения. – СПб.:Азбука, 2000. –216 с. 2
3. Екхарт И. Про шляхетну людину.. Переклад з німецької Шабанової Ю.О. // Філософська думка, - К, 2003. № 2. – С. 83 – 91.
4. Экхарт Майстер. Общий пролог к трёхчастному труду. // Об отрешённости. – М.: СПб.: Университетская книга, 2001. С.13-169.
5. Экхарт Мастер. Духовные проповеди и размышления. - К.:Ника-Центр. Вист-С, 1998.
6. Экхарт Майстер. Духовные проповеди и рассуждения. – М.: Мусагет, 1912, репринтное переиздание. – М.: Издательство политической литературы, 1991.
7. Экхарт Толкование на книгу Бытия // Об отрешённости. – М., СПб.: Университетская книга. – 2001. С.63-169.
8. Eckchart Meister. Deutsche Predigten und Traktaten / Hrsg. und übers. von J. Quint. München, 1963.
9. Eckhart I. Die deutschen und lateinischen Werke. - Stuttgart, 1936.
- 10.Eckhart I. Die deutschen Werke. Bd. 1. Predigten und Traktate, hg und übersetzen von Josef Quint. - Stuttgart, 1969.
- 11.Eckhart I. Die deutschen Werke. . Bd. 2. Predigten. Hrsg. Von J. Quint - Stuttgart, 1958-1976.
- 12.Eckhart I. Die deutschen Werke. Bd. 3. Predigten. Hrsg. Von J. Quint. - Stuttgart, 1958-1976.
- 13.Eckhart I. Lateinische Werke, I. Hrsg. Von J. Quint. - Stuttgart, 1964.
14. Eckhart Meister Lateinische Werke // Die deutschen und lateinischen Werke, Abt. II. - Stuttgart, 1936.
- 15.Eckhart Meister . Quaestio Parisiensis I: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere. In: Quaestiones Parisienses una cum quaestione magistri Gonsalvi. Die lateinischen Werke Bd. 5 Lat./Dt. Hrsg. und übers., von Bernhard Geyer. - Stuttgart/Berlin, 1958.
- 16.Eckhart Meister. Deutsche Werke. // Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart and Berlin: Verlag W. Kohlhammer, 11 Vols., 1936.
17. Eckhart Meister. Lateinische Werke, Bd.V. - Stuttgart, 1936.
- 18.Eckhart Meister. Vorwort zur Auslegung des Johannes Evangeliums. Nr. 2—
3. In: Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem / Die lateinischen Werke. Bd. 3. Auslegung des helligen Evangeliums nach Johannes. Lat./Dt. Hrsg. und übers., von Karl Christ und Joseph Koch. - Stuttgart/Berlin: Kohlhammer, 1936.

## БИБЛИОГРАФІЯ

19. Августин Святий. Сповідь. Пер. з латини Ю.Мушака – К.:ОСНОВИ, 1999. – 319 с.
20. Александрова А. В. Отчуждение как форма развития культуры. – К.: САМВАТАС, 1996 – 194 с.
21. Александрова О. Філософія середніх віків та доби Відродження: Підручник. – К.:ПАРАГАН, 2002. – 172 с.
22. Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигебельном // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). Под ред. С.С.Неретиной. В 2-х т. - СПб.:РХГИ, 2001.- Т.1, - С.49-80.
23. Аристотель. О душе // Аристотель. Собр.соч. в 4-х т. - М.: Мысль, 1976. -Т. 1, - С. 371 – 447.
24. Аристотель. Физика. // Аристотель. Собр.соч. в 4-х т. - М.: Мысль, 1981. Т.3, - С. 59-262.
25. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высш. шк., 1976. – 543 с.
26. Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Собр:соч. в 4-х т. - М.: Мысль, 1976. Т. 1, - С.5-62.
27. Ахутин А.В. София и чёрт // Россия и Германия: опыт философского диалога. – М., 1993.
28. Белый А. А. Ценностная компонента науки и становление оптики (от Августина до Леонардо да Винчи) // Вопросы философии. – 2001. - № 10. – С.114-128.
29. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. // Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2003. – С. 15-340.
30. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. // Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2003. – с. 341-500.
31. Бердяев Н.А. «Новое средневековье» - М.: Мысль, 1991. - 72 с.
32. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.:Фолио, 2003. – 679 с.
33. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. // Дух и реальность. – М.:Фолио, 2003. - С.381-566.
34. Бернар Клервосский. О благодати и свободе воли. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). Под ред. С.С.Неретиной. В 2-х т. - СПб.:РХГИ, 2001.- Т.1, - С. 360-412.
35. Бернар Клервосский. О размышлении.  
[http://www.antology.rchgi.spb.ru/St\\_Bernard/Sermone.rus.html](http://www.antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/Sermone.rus.html)
36. Бернар Клервосский. Проповеди на Песнь Песней. // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья). Под ред. С.С.Неретиной. В 2-х т. - СПб.:РХГИ, 2001.- Т.1, -С. 347-359с.
37. Бибихин В.В. Язык философии. – М.: Мысль, 1993.
38. Библер В.С. Итоги и замыслы // Вопросы философии. - 1993. - № 5. – С.75-93

- 39.Библер В.С. К философской логике парадокса // Вопросы философии. - 1988. -№ 1. – С.28-42
- 40.Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб.: МИФРИЛ, 1995. – 244 с.
- 41.Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії. – К.:Либідь, 2001. – 408 с.
42. Бичко Б. Генеза антропологічних концепцій католицької філософії. – К.: Интеркрок, 1999. – 238 с.
- 43.Бичко І.В. Німецька класична філософія // Історія філософії – К.:Либідь, 2001. –С.122-169. 43
- 44.Блаженный Августин. О Граде Божием. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ. – К.:УЦДММ-Пресс, 1994. Т.3, - 594 с.
- 45.Брокгауз, Эфрон. Энциклопедический словарь. В 82 т. – СПб.: Тип-ия Эфрана, 1896. Т.XIX - С.454-455.
- 46.Бугай Д.В. Трактат Плотина «О добродетелях» и его интерпретация Порфирием и Марином // Вопросы философии. – 2002. - № 8. – С.62-70.
- 47.Булгаков С.Н. «Свет невечерний: Созерцания и умозрения.» — М.: Республика, 1994. — 415 с.
- 48.Быховский Б.Э. Эрозия «вековечной» философии – М.: Наука, 1941.
- 49.Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. – К.:Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
- 50.Вертеловский А. Средневековая мистика и отношение её к католичеству. –Харьков: Типография Окружного штаба, 1888. –274.
51. Виндебальд В. История древней философии. – М.: Мысль, 1911.
- 52.Владимиров Ю.С. Метафизика –М.:Изд-во БИНОМ. Лаборатория знаний, 2002. – 550с.
- 53.Гайденко П.П Понимание бытия в античной и средневековой философии. - М.: Наука, 1988. – 447с.
- 54.Гайденко П.П. Иерархический персонализм Н.О. Лосского // Лосский Н.О. Чувственная и интеллектуальная интуиция. – М.: ТЕРРА, 1999. – С.349-370.
- 55.Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века - М.: Республика, 1997. - 496 с.
- 56.Гарнак А. Сущность христианства. – СПб. , 1907.
- 57.Гарнцев М. А. Антрополого-гносеологическая проблематика в августинианстве // Антропологическая проблематика в западной философии. – М.: МГУ, 1991. - С.40-59.
- 58.Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. // Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 14 – ти т. –М.-Л., 1935. - Т.3.
59. Гессен С.И. Мистика и метафизика. // Гессен С.И. Избранные сочинения. – М.:РОССПЭН, 1999. – С. 31-70.
60. Гиндилис Н.Л. Человек в европейском средневековом знании // Философские науки. – 2002. - № 4. – С 78-91.

61. Гиндилис Н.Л. Человек в европейском средневековом знании // Философские науки. – 2003. - № 2. – С 73-80.
62. Гиндилис Н.Л. Человек в европейском средневековом знании // Философские науки. – 2003. - № 5. – С 44-57.
- 63.Григорий Нисский. Об устройении человека. –СПб: AXIOMA, 2000. 220 с.
- 64.Григорий Палама. Триады в защиту священного безмолвствующих. М.:Мысль, 1995. – 145 с.
- 65.Гроссестест Р. «О свете или начале форм» // Вопросы философии. 1995. - № 6. - С. 122-136.
- 66.Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть, трансценденция и психотерапии: пер. с анг., 2-е издание. – М.: Изд-во трансперсонального института, 1993. – 326 с.
- 67.Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972 –350 с.
- 68.Гуревич П.А. Мистика как культурная традиция // Общественные науки и современность. - 1994. - №5. – С. 136-145.
- 69.Гусейнов А.А. «Краткая история этики» - М.:Мысль, 1987. - 328 с.
- 70.Гучинская Н.О. Миическое богословие Мастера Экхарта // Начало. 1999. -№8. - С.27-38.
- 71.Данте Алигьери. Божественная комедия. / Перевод М.Лозинского. – М.: Наука, 1967.
- 72.Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. –М.: Наука, 1993. – 432 с.
- 73.Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – М.:Изд-во РМ, 1994. – 96 с.
- 74.Дионисий Псевдо-Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. – 2-е изд. – СПб.: Глаголь, 1995. – 370 с.
- 75.Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. – М.: Наука, 1987.
- 76.Добронравова І. Філософія – страж раціональності. //Філософська думка. – 2002. - № 1. – С. 3-4
- 77.Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии –М.:Изд-во МГУ, 1986 -246 с.
- 78.Евлампиев И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье. // Вопросы философии. – 2003. - №5. – С. 159- 172.
- 79.Жеребкін С.В. Міф про метафізику. // Філософська думка. – 1998. - № 1. – С. 98 – 122.
- 80.Жильсон Э. Избранное. Т.1. – М.-СПб.: Культурная инициатива, 2000. – 496 с.
- 81.Жильсон Э. История христианской философии в средние века. // VERBUM вып.2. – СПб.: Центр изучения средневековой культуры, 2000. – С.134-157.

82. Заиченко Г.А. Необходимость метафизики. // Философский век. – СПб. - 1998. - Альманах 7. – С. 133-137.
83. Зеньковский В. Основы христианской философии. – М.: Наука, 1992. – 187с.
84. Зильберман Д.Б. Откровение в аддваита-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии. – 1972. - №5. – С. 45-56.
85. Кант И. Критика практического разума // Соч. в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4 (1). – С.311-501.
86. Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т.3. – С. 69-124.
87. Карпицкий Н. А. Экхарт: путь апофатического самопознания. <http://tvfi.narod.ru/ekhart.htm>
88. Карсавин Л.П. Культура средних веков. – К.: Символ, 1995. – 208 с.
89. Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык –СПб.: Мысль, 1996
90. Кемеров В.Е. Метафизика – динамика. // Вопросы философии. – 1998. - № 8. – С. 59 –67.
91. Кибалион. – М.: Золотой век, 1993. –88с.
92. Козловский П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. – Київ: ВАКЛЕР, 1996. – С.214-294.
93. Конзьолка В. Історія середньовічної філософії. – Львів: СВІТ, 2001. – 320 с.
94. Коплстон Ф. Ч. Середньовічна філософія: Перекл. з анг. А. Колесника; Попередне слово А. Тихолаз. –К.: Jet-set, 1997. –160 с.
95. Корет Э. Основы метафизики. – Киев: Тенденс, 1998. – 248 с.
96. Красников В.И. Метафизика определения. – Кемерово: Кузбассвязиздат, 1995. –220 с.
97. Краткий философский словарь. – М.: Политиздат, 1954.
98. Кришнамурти Дж. Свобода от известного. – К.: София, 1991. – 48 с.
99. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII –начала XIX века.- М.: Высшая школа, 1989. – 480 с.
100. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. // Этическая мысль. - М.: Политиздат, 1990. - С. 360 – 476.
101. Лей Г. Мастер Экхарт – теоретик крестьянско-плебейского движения // Лей Г. Очерки истории средневекового материализма. –М.:Изд. Ин. Литературы, 1962. – с. 405 – 572.
102. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Наука, 1993. – 276 с.
103. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. – М.: Ис-во, 1988. Кн.1 – 413 с.
104. Лосев А.Ф. Общая характеристика эстетики Возрождения. – М.: Политиздат, 1978. -346 с.
105. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Лосский В.Н. Боговидение. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – С. 111-308.

106. Лосский В.Н. Боговидение. - М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003 – 759 с.
107. Лосский В.Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мастера Экхарта (гл. 1,2) // Богословские труды. – 2003. - № 38. – С. 149-236
108. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1999. – 408.
109. Лях В.В. Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии. – Киев: Наукова думка, 1986. – 188 с.
110. Майоров Г.Г. Формирование средневековой патристики. М.: Мысли. 1979. – 431 с.
111. Маковельский А.О. Досократики. - Казань, 1914. Ч. 1.
112. Маритен Ж. Метафизика и мистика. // Путь. - 1926. - №2. – С.88-100.
113. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – 218 с.
114. Маслоу А. Психология бытия. – М.: Рефл-бук, -К.:Ваклер, 1997. –238 с.
115. Маслоу А. Самоактуализация // Психология личности. Под ред. Ю.Б Гиппернрейтер, А.А. Пузеря – М.: Изд-во МГУ, 1982. – 326 с.
116. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К.:Путь к истине, 1991. – 392 с.
117. Митин П. Мистицизм и его природа – Сергеев Пассад: Б-ка дома офицеров Васильевского горизона, 1913. – 48 с.
118. Мудрагей Н.С. Средневековые и научная мысль // Вопросы философии. – 1989. - №12. – С.16-26.
119. Мудрагей Т.А. Рациональное и иррациональное. – М.: Наука, 1985. 173 с.
120. Мурашкин М.Г. Состояние самодостаточности человека Философские аспекты. – Дн-вск, 1997. – 282 с.
121. Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века –М.: Высшая школа, 1976. – 564с.
122. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. – Архангельск: Изд-во Поморского международного педагогического университета им. М.В. Ломоносова, 1995. – 368 с.
123. Неретина С.С. Средневековое мышление как стратегема мышления современного // Вопросы философии. – 1999. - №11. – С.122-150.
124. Неретина С.С. Философия. - М. Мысль, 1996. – 448 с.
125. Новая философская энциклопедия. – М: Мысль, 2001. Т.3.
126. Новейший философский словарь. В 4-х т. –Минск: Интерпресссервис-Книжный дом, 2001. - Т.3.
127. Овчинников Н.Ф. Парадоксы и их роль в истории научной мысли // Природа. -1982. -№ 2. –С. 4-12
128. Окороков В.Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития – Дн-ск: Изд-во ДНУ, 2000.

129. Оменн Дж. Христианская духовность в католической традиции: Пер. с англ. Н. Вакуленко, ред. С. Вакуленко. - Рим-Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. - 416 с.
130. Оуэнс К.М. Мистические ощущения. Факты и их значения // Высшее сознание – М.: REFL – book, -К.: Ваклер, 1995.
131. Піч Р. Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського та Майстра Екхарта // Магістеріум. - 1998. - Вип. 1. - С.71-84.
132. Платон Государство. – М.: Мысль, 1999. - С.79-420.
133. Платон Законы. – Петербург: academia, 1923. – 210 с.
134. Плотин – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. - Т.1 – 392 с.
135. Плотин Эннеады. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – Т.2 – 234 с.
136. Позов А.С. Основы христианской философии. [www.weitz.ru](http://www.weitz.ru)
137. Прель К. Философская мистика или действительность человеческого существования. – М.: REFL BooK, 1955. - 490 с.
138. Проблемы метафизики и метафилософии: история и современность. Под ред. Прохорова М.М. // -Нижний Новгород: Изд-во: ВГИПА, 2002. – 141 с.
139. Прокл Первосновы теологии. – Тбилиси: Мецниереба, 1972. – 176 с.
140. Пронякин В.И. Культурно-онтологические аспекты истории западноевропейской метафизики: Диссертация. Д-р филос. наук: 09.00.05. – Защищена 14.01.99 г., Дн-ск, 1998 г. – 400 с.
141. Пронякин В.И. религиозные интенции метафизического разума и проблема мировоззренческой идентичности философского сознания // Вестник ДНУ. - 1999. - Выпуск №5, – С.3-8.
142. Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию? // Наука и религия. – 1959. - № 1. - С. 103-114.
143. Рассел Б. История западной философии. – М.: Академический проект, 2000. – 768.
144. Раушенбах Б.В. Логика троичности. // Вопросы философии. - 1993. - №3. – С.62-70.
145. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. - СПб: Пневма, 2001. – 604 с.
- 146.Реутин М.Ю. Блаженный Генрих Сузо и его “Апология” Мастера Экхарта // Вопросы философии. - 2000. - №7. - С.108-113.
147. Рожков В. Очерки по истории римско-католической церкви. – М.: Духовная библиотека, 1998. – 320 с.
148. Рюйсбрук Удивительный. Одеяние духовного брака. – СПб, 1910. – 98 с.
149. Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія. - К.: KM Academia, Пульсари, 2000. – 326 с.
150. Смирнова А.А. Обвинение инквизицией Мейстера Экхарта и немецкие ереси XIV века. // VERBUM. Вып.4. –СПб.: Центр изучения средневековой культуры, 2000. - С.144-152.
151. Соболь О. Постметафизика – майбутнє філософії. // Філософська і соціологічна думка. - 1993. - № 11-12. - С. 46 – 60.

152. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.:Эдиториал, - 2001. – 352 с.
153. Соловьёв В. Об упадке средневекового миросозерцания. // Соловьёв В. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1988. Т.2. – С. 339-350.
154. Столяров А.А. Патрология и патристика. – М.: КАНОН, 2001- 120с.
155. Стрелецкий Я. И. Философия средневековья и эпохи Возрождения. – Краснодар, 1996 – 34 с.
156. Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддийский. -К.: София, 1996. – 288 с.
157. Сузо Г. Книжица Истины // Вопросы философии. – 2000. - №7. - С. 114-131.
158. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1: Средневековая христианская философия Запада. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – 304 с.
159. Табачковский В.Г. Філософія. Світ людини: Курс лекцій. – К.:Либідь, 2003. – 403 с.
160. Тавадзе И. О рациональном и мистической в «науке логики» Гегеля. – Тбилиси: Изд-во «Сабчота сакартвело», 1971. –216 с.
161. Татаркевич Вл. Історія філософії. В 3 т. – Львів: Свідчадо, 1997. - Т.1: Антична і середньовічна філософія. – 456 с.
162. Таулер I. Про потрійність людини. Звертання до Бога. Зовнішня та внутрішня любов: Пер. з німецької Ю.О. Шабанової. // Філософська думка – 2004. -№ 1. – С. 42-54.
163. Торчинов Е.А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) // Метафизические исследования. – 1998. – Вып. 8: Религия. – С.9-28.
164. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. – СПб.: Центр Метафизическое востоковедение, 1997. – 378 с.
165. Трахтенберг О.В. «Очерки по истории западноевропейской философии» - М.: Госполитиздат, 1957. – 255 с.
166. Фёдоров А.А. Европейская мистическая традиция и русская философская мысль. – Нижний Новгород: Гуманитарный центр, 2001. – 232 с.
167. Философский энциклопедический словарь – М.: ИНФРА-М, 1998 – 576 с.
168. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. –742 с.
169. Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792-1801. – М.: Ладомир, 1995. – 655 с.
170. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М.: Правда, 1990. – 490 с.
171. Флоровский Г. В. О почитании Софии, премудрости Божией, в Византии и на Руси // «AW». - 1995. - №1(4).
172. Флоровский Г.В. Corpus Areopagiticum // Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – СПб: Глаголь, 1997. - С. IX – XXXII.

173. Фома Аквинский. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник. - М., 1988. - С.240-257.
174. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. / Сост., вступ., ст. П.В.Алексеева. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
175. Фромм Э. Иметь или быть. - М.: Наука, 1990. - 234 с.
176. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – с.327 – 344.
177. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.192-220.
178. Хамітов Н., Крилова С., Гармаш Л. Історія філософії. Проблема людини. – К.: Наукова думка, 2000. – 272 с.
179. Хейзенга Й. Осень средневековья. - М.:Наука, 1988. - 540 с.
180. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.
181. Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. – 1991. - №3. – С.
182. Чижевський Д.І. Г.С. Сковорода. – Харків: Прапор, 2004. – 272 с.
183. Шабанова Ю. А. За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX-XX столетия. – Дн-вск: НГУ, 2002. – 145 с.
184. Шабанова Ю.А. Метафизика в философии Артура Шопенгауэра.: Дис. к. филос. наук: 09.00.05. – Защищена 9.11.2000 г., Дн-ск, 2000г. – 178 с.
185. Швебс Г.И. Прорыв в прошлое. Кн. 1. - Одесса-Симферополь, 1999. – 302 с.
186. Швебс Г.И. Путь к здоровью и знаниям через сверхчувственное взаимодействие. – Одесса- Симферополь, 2000 – 242 с.
187. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. // Шеллинг Ф.В.Й Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1989. Т.1. – С. 227-489.
188. Шишков А.М. Метафизика света в средневековой европейской культуре // Вопросы философии. – 2000. - № 5. - С.88-98.
189. Штайнер Р. Очерк тайноведения. Мистика на заре духовной жизни нового времени. -М.:Изд-во АСТ; - СПб.:Тетта, 2000. - 688с.
190. Штекль А. История средневековой философии. –М.: Алетейя, 1996. – 307 с.
191. Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения. – СПб.: Тип. Акинфиева, 1907. – 732 с.
192. Энциклопедический словарь. – М.: Гранат, 1936. - Т. 41.
193. Явоненко О.О. Метафізика як тип філософсько-методологічного дослідження. // Мультиверсум. – Київ: Український центр духовної культури. – 2000. -№ 10. - С. 192-203.
194. Ямвлих. О Египетских мистериях. – М.: Из-во АО «Х.Г.С.», 1995. – 288 с.

195. Albert K. Der philosophische Grundgedanke Meister Eckharts // Tijdschrift voor Filosofie (Leuven). -- Berlin, 1965.
196. Albert K. Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. - Ratingen, 1976.
197. Baader F. von. Sämtliche Werke. Bd. 15. - Berlin, 1857.
198. Bach W. Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. - Wien 1864
199. Bach W. Meister Eckhart: Der Vater der deutschen Spekulation. München 1863; Neudruck: - Frankfurt a.M., 1964.
200. Bange. O.W. Meister Eckharts Lehre von Göttlichen und geschöpflichen sein. - Limburg Lahn, 1937.
201. Berger K. Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen. Nendeln, 1967.
202. Bernhart J. Die philosophische Mystik des Mittelalters, von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. - Darmstadt, 1974.
203. Bihlmeyer K. Heinrich Seuso. Deutsche Schriften. - Stuttgart, 1907.
204. Bindschedler M. Meister Eckhart Vom mystischen Leben. - Basel, 1951
205. Bindschedler M. Meister Eckhart, Vot mystischen Leben. - Basel, 1951.
206. Coreth E. Nikolaus von Kues, ein Denken an der Zeitwende. In: Cusanus Gedächtnisschrift. - Innsbruck-München, 1970.
207. Dempf A. Meister Eckhart. - Freiburg i.Br., 1960.
208. Dempf A. Sacrum Impenum 3 Aufl. Uebertrag von Preger W. - München 1962.
209. Denifle H. Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters - Berlin-Freiburg, 1886. Bd. 2.
210. Die deutschen Schriften des seligen H. Seuse. Edited by H. S. Denifle. - München, 1876.
211. Diem Hermann. Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard. - Zollikon-Zurich, 1950.
212. Ebeling H. Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisterskämpfen um die Wende der 13 Jahrhunderts. - Aalen, 1966.
213. Einführung in die Metaphysik. - Freiburg, 1972.
214. Enhelhardt R. Richart von st. Victor // HagenbachW. Dogmengeschichte. - Leipzig, 1867.
215. Fischer H. Meister Eckhart: Einführung in sein philosophisches Denken. - München, 1974.
216. Flasch K. Die Intention Meister Eckharts // Sprache und Begriff: Festschrift für Bruno Liebrucks. - Meisenheim am Glan, 1974.
217. Frank Sebastian. Paradoxa. Eingeleitet von W. Lehmann, hg. Heinrich Ziegler. - Jena, 1969.
218. Goessman E. Hildegard von Bingen //Gestalten der Geschichte Mittelalter. Bd 3. - Stuttsart-Berlm-Köln, 1994.
219. Gröber C. Der Mystiker Heinrich Seuse. - Freiburg, 1941.

220. Haas A. *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik.* - Freiburg/Schweiz, 1979.
221. Haas A. *Transzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik // Transzendenzerfahrung, Vallzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition* / Hrsg. G. Oberhammer. - Wien, 1978.
222. Haug W. *Wendepunkte in der Geschichte der Mystik // Mittelalter und frühe Neuzeit* / Hrsg. von W. Haug. - Tübingen, 1999.
223. Hegner J. *Philosophische Brosamen.* - Köln, 1960.
224. Heidegger M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik: [Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19]* / Heidegger M. *Gesamtausgabe.* - Frankfurt a.M., 1995. Bd. 60.
225. Heinrich Susos. *Leben und Schriften.* Edited by M. Diepenbrock. - Regensburg, 1884.
226. Hessen I. *Die Methode der Metaphysik.* - Berlin - Wien, 1939.
227. Hildegard von Bingen. *Wisse die Wege Deutsch. Uebertrag von M. Boeckeler.* - Salzburg, 1954.
228. Kant I. *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft.* - Leipzig, 1903.
229. Karrer O. *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit.* - München, 1926.
230. Kelley C. *Meister Eckhart on Divine Knowledge.* - New Haven, London. 1977.
231. Koch J. *Altdeutsche und altniederländische Mystik.* - Darmstadt, 1964.
232. Kopper J. *Die Metaphysik Meister Eckharts.* - Saarbrücken, 1955,
233. Kynast R. *Ein Weg zur Metaphysik.* - Berlin, 1932.
234. Lasson A. *Meister Eckhart der Mystiker und eine Einführung in die mittelalterliche Mystiker.* - Wiesbaden, 2003.
235. Lehmann W. *Meister Eckhart. // Die Klassiker der Religion, Bd 14.-* Göttinger, 1919.
236. Lehmann W. *Vorschule der Metaphysik.* - Göttinger, 1927.
237. Manstetten R. *Esse est Deus: Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes.* - München, 1993.
238. Mechtchild von Magdeburg. *Das fliessende Licht der Gottheit / Hrsg. von P.-G. Morel.* - Darmstadt, 1963.
239. Mehlis Georg. *Die Mystik in der Fülle ihrer Ersecheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen.* - München, 1927.
240. Menzer P. *Metaphysik.* - Berlin, 1932.
241. Neander Allgemeine. *Geschichte der christische Religion.* - Gotta, 1965. B.
- II
242. Nigg W. *Das mystische Dreigestirn.* Artemis Verlag. - Zürich – München, 1988
243. Oltmanns K. *Meister Eckhart.* - Frankfurt a.M. 1935.
244. Preger W. *Geschichte der deutchen Mystik im Mittelalter:* in 3 Bd., Bd. 1.- Aalen, 1962.

245. Preger W. Geschichte der deutchen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd., Bd. 2. - Aalen, 1962.
246. Preger W. Geschichte der deutchen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd., Bd. 3 - Aalen, 1962.
247. Prozeß gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen. - München; Wien; Zürich, 1988.
248. Quint J. Meister Eckhart // Meimpel H. (Hrsg.). Die großen Deutschen. - Berlin, 1956. Bd. 1..
249. Qunt J. Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander insbesondere in seiner spekulativen Mystik Meister Eckehearts. - Berlin, 1953.
250. Ritter W. Geschichte der deutchen Mystik. - Darmstadt, 1979.
251. Rosenkranz K. Zur Geschichte der deutschen Literatur. -Königsberg, 1836.
252. Ruh K. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III. - München, 1996.
253. Ruh K. Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. 2. - München, 1989.
254. Ruh K. Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker, 1. Aufl. - München, 1985.
255. Russell B. *Mysticism and Logic*. London: Alien & Unwin, 1917.
256. Schmidt C. Der Mystiker Heinrich Seuse. (Theol. Studien und Kriken), - München, 1843.
257. Seuse G. Deutsche Schriften, Büchlein der Wahrheit. Hrsg. W. Lehmann. Bd.I. -Berlin, 1997.
258. Soudek E. Meister Eckhart. - Stuttgart, 1972.
259. Spann O. Meister Eckharts mystische Philosophie. - Graz, 1974.
260. Steer C. Zur Authentizität der deutschen Predigen Meister Eckharts // Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. / Hrsg. H. Stirnimann, R. Imbach. - Fribourg: Universitätsverlag, 1992.
261. Strauch P. Allgemelne deutsche Bibliographie, - Berlin, 1910.
262. Strauch P. Meister Eckhart-Probleme. - Halle / Saale, 1912.
263. Suse G. Leben Kap.3/Ed. K.Bihlmeyer// Deutsche schriften. - Stuttgart, 1907.
264. Tauler Johannes. Das Reich Gottes in uns. Drei Eichen Verlag. - München, 1982.
265. Trusen W. Der Prozeß gegen Meister Eckhart. - Paderborn: Schöningh, 1988.
266. Vannier M.-A. **Der edle Mensch**, eine Figur in Eckharts Straßburger Werk // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1997, Bd. 44.
267. Vetter F. Ein Mystiker paar des XIV Jahrhundert. - Basle, 1882.
268. Wehr G. Meister Eckhart. – Hamburg, 2001.
269. Zapf J. Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart. – Köln, 1966.

# Оглавление

<b>Введение</b>	3
Мистика и метафизика. Философское «поле напряжённости»	9
<b>Идейно-концептуальные источники формирования учения Мастера Экхарта</b>	
Философский массив античности как онтологическая основа метафизики Мастера Экхарта	37
Апофатизм христианского неоплатонизма в формировании диалектического концепта метафизики Мастера Экхарта	54
Мистические учения западноевропейского средневековья как гносео-психологическая основа антропософского модуса учения Мастера Экхарта	69
<b>Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта</b>	
Парадокс как концептуальный конструкт трансперсональной метафизики немецкой мистики	84
Обоснование эквивокации трансцендентного через модус познания в метафизической метаонтологичности Мастера Экхарта	100
Апофатическая диалектика динамического единства в учении Мастера Экхарта	115
Метафизика света Мастера Экхарта	134
Учение об отрешённости как антропософский модус метафизики Мастера Экхарта	151
<b>Развития идейных концептов трансперсональной метафизики Мастера Экхарта</b>	
Преломление идейных основ учения Мастера Экхарта в философской школе немецкой мистики	171
Рецепция фундаментальных концептов учения Мастера Экхарта в европейском философском контексте	194
<b>Основные издания работ Иоганна Экхарта</b>	225
<b>Библиография</b>	226

Наукове видання

**Шабанова  
Юлія Олексandrівна**

**ТРАНСПЕРСОНАЛЬНА МЕТАФІЗИКА  
МАЙСТРА ЕКХАРТА**

**В контексті розвитку європейської філософії**

Монографія

(Російською мовою)

Підписано до друку 19.05.05. Форма 30Х42/4.  
Папір офсетний. Ризографія. Умовн. друк. арк. 16,8.  
Обліково-видавн. арк. 16,8. Тираж 300 прим. Зам. №210.

Підготовлено до друку та видрукувано у Національному гірничому університеті  
Свідотство про внесення до Державного реєстру ДК № 277.

49027, м. Дніпропетровськ-27, просп. К.Маркса, 19

