

М.Ю. Реутин

**ПОЭТИКА ГИПОТЕЗЫ.
ТРАДИЦИЯ ПЛАТОНОВСКОГО “ПАРМЕНИДА”
В ТВОРЧЕСТВЕ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА**

I

ВСЯКОГО, КТО НАЧИНАЕТ заниматься немецким доминиканцем XIV в. Иоанном Экхартом, озадачивает, шокирует, ставит в тупик чрезвычайное обилие в его творчестве противоположных друг другу высказываний. Нет, по видимому, ни одного сколько-нибудь значимого тезиса экхартовской мысли, который не был бы оспорен другим тезисом его же, Экхарта, мысли. Вот, к примеру, цитируя Ареопагита, он говорит: “Отрицания по отношению к Богу истинны, а утверждения непригодны”¹. Но он же говорит и противоположное этому: “Утверждение соответствует Богу и Божественному как таковому, отрицание же не соответствует, но посторонне Ему”². Развернув на десятках страницах своего “Толкования на Исход” доказательство теории “чистого акта”, в соответствии с которой в Боге нет ничего потенциального, что не было бы в то же время реальным и актуальным, что в Нем нет никакой возможности, которая не была бы действительностью, Экхарт указывает в одной из проповедей: “Бог действует, Божество же не действует. У Него нет необходимости действовать, в Нем нет никакого действия. У Него никогда не было склонности к действию. Бог и Божество различаются действием и бездействием”³. И такие несовпадения исчисляются десятками и сотнями.

Но странное дело, сколь бы велико ни было число подобных несовпадений, мысль Экхарта, так сказать сама его доктрина, и уже при первом знакомстве, оставляет впечатление глубоко продуманной, уверенной и волевой цельности – волевой, ибо такая цельность отстаивает себя на фоне тех взаимных противопоставлений, из которых образуется. Догадка, что мы имеем дело с некоторой особенной цельностью, цельностью, учитывающей

противоположности и складывающейся из них как своих конструктивных элементов, эта догадка косвенно подтверждается глубоко осознанным отношением немецких мистиков XIV в. к противоположению как таковому; они, эти мистики, мыслили посредством противоположных суждений, осознавали и культивировали этот способ мышления. “В свойствах Бога, – пишет Экхарт в латинской проповеди 18, – всегда совпадают обе противоположности (oppositioes)”⁴. Он это пишет, размышляя над теориями: “един без единства”, “способ без способа”, “бытие без бытия” и т. д. Майстеру Экхарту вторит его ученик, констанцский доминиканец Г. Сузо: “Если две *contraia*, то есть две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, с ним, без сомнения, нельзя рассуждать о подобных вещах”⁵.

Надо сказать, что этот, на первый взгляд противоречивейший Экхарт, поставивший для себя правилом обо всем говорить с помощью противоположных суждений, не мог терпеть и на дух не переносил противоречивости мысли. Противоречие, согласно ему, родственно злу и небытию. Противоречие – это то, на что не способен даже Всемогущий Бог. Мистик так и скажет в п. 32 Толкования на библейскую книгу “Исход”: “Бог не может всего того, что заключает в себе противоречие (*contradictio*). Ибо когда утверждается, что противоречащие друг другу вещи (*contradictoria*) существуют одновременно, то из этого следует, что не существует ни одна из них. Если есть одна, то нет другой, и наоборот. Значит, если есть обе, то нет ни одной”⁶. Как логик и диалектик Экхарт прекрасно знал о деструктивной силе противоречия, и это его знание опиралось на блестящий анализ противоречивых высказываний, содержащийся в “Метафизике”, трактате “Об истолковании” Аристотеля⁷, а также в предисловии к “Путеводителю растерянных” Моше бен Маймона⁸.

Но чем, собственно, противоположные суждения отличаются от противоречащих друг другу суждений? Руководствуясь принципами аристотелевской логики, Экхарт никогда не приписывает одному и тому же предмету свойства, которые противоречили бы друг другу в одном и том же отношении, в одно и то же время, одним и тем же способом. Если вернуться к только что приведенному примеру, то Богу, а он есть бытие, “соответствует”

утверждение, поскольку оно явно или скрыто содержит в себе положительную форму связки “есть”. Поскольку же Богу, его бытию, ничто не подобно, то отказ от подобий при описании Бога, “отрицания” – истинны, так как единственно релевантны (*congruum*). У нас не остается иного выхода, как говорить о Боге, сочетая утверждения и отрицания и приписывая ему атрибуты возвышенным способом: “мудр без мудрости”, “благ без благодати”, “могуществен без власти”, как-то могуществен, однако не той властью, с которой мы в нашей жизни встречаемся. Противоположные суждения, в отличие от противоречивых, представляют собой тезис и антитезис диалектической триады и от них возможен переход к синтезу, чем Экхарт и занимается постоянно. Скажу кратко, не разворачивая мысли: согласно Экхарту, описать нечто запредельное нашему знанию и описать живой, спонтанный процесс можно лишь посредством диалектического сочетания противоположных суждений. Но диалектика, опять же по Экхарту, является не только элементом нашего знания о процессах, но их, этих процессов, конструктивно-логическим принципом: “Бог – во всех вещах. Чем больше Он в вещах, тем больше Он вне вещей. Чем больше внутри, тем больше вне, и чем больше вне, тем больше внутри”⁹.

Итак, применительно к творчеству Майстера Экхарта нужно жестко различать и разводить противоположные высказывания (*oppositiones, contraria*) и высказывания противоречивые (*contradictiones, contradictoria*). Первые используются осознанно, отнюдь не исключают логической стройности конфигураций, в которые встроены, и даже предполагают ее. Противоположные высказывания обладают огромным эвристическим потенциалом и претендуют на то, чтобы быть наиболее точным понятийным слепком индивидуального опыта. Далее я буду говорить только о противоположных высказываниях.

II

В немецкой и затем европейской науке об Экхарте, уже в пору становления, сложились две взаимоисключающие концепции его религиозно-философского творчества. В соответствии с пер-

вой, наиболее старой, сформулированной и развивавшейся на протяжении всего XIX в. К.-В. Шмидтом, Й. Бахом, В. Прегером и др., экхартовская мысль систематична. В соответствии со второй концепцией конца XIX – первой половине XX в., защищаемой Г. Денифлем и Г. Эбелингом и пр., экхартовская мысль компилятивна и эклектична. Набирая все новых и новых сторонников, обе концепции, как показали конференции в монастырях Энгельберг, Фишинген и в Эрфурте 2003 г., существуют в новых редакциях вплоть до настоящего времени, а их борьба, как и прежде, определяет облик современного экхартоведения.

Эти концепции исключают друг друга. В них по своему правильно, но каждый раз односторонне оценивается феномен мышления Экхарта, мышления посредством противоположных суждений. В самом деле, коль скоро такие суждения интегрируются в общую конфигурацию, ничто не мешает назвать эту конфигурацию системой. Хотя эта система какая-то странная. Имея своим предметом Бога, вернее же, отношения тварного мира и Бога, такая система не дает одного, как ей, казалось бы, и пристало, последовательного описания этих отношений, но дает их, т. е. описаний, сразу же несколько. И все они правильны, а точнее, в своем статусе незавершенных предположений о Боге, гипотетических допущений о Боге и мире, вполне допустимы и дополняют друг друга. А что, если Бог, говорится в таких допущениях, такой-то, ну тогда, стало быть, и тварь должна быть такой-то... Но если Бог не такой, а сякой, значит, и тварь должна быть не такой, а сякой. Эти допущения не противоречат друг другу. Они не представляют собой гетерогенные и сложившиеся в разных системах образования, сведенные волевым образом в пределах одной компиляции и никогда, при ближайшем рассмотрении, до конца не сочетающиеся друг с другом. Нет, пучок экхартовских допущений о Боге и мире тварных вещей органично вырастает из единого эпицентра и точки преимущественного интереса. Этот эпицентр и эта точка заданы в краткой формуле “*totus intus, totus foris*”, “[Бог] полностью внутри и полностью снаружи [тварного мира]”, – формуле, великой не только в своей изысканной лапидарности, но и по своему, без преувеличения сказать, огромному влиянию на умы средневековых людей еще задолго до Экхарта.

Существенно новую концепцию экхартовской философской доктрины предложил В.Н. Лосский в своей докторской диссертации: “Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта”¹⁰. Э. Жильсон писал в “Предисловии” к посмертному изданию книги: “Редчайшее достоинство этого длительного исследования заключается именно в отказе от того, чтобы свести экхартовское богословие к систематическому развитию какой-то единственной основной мысли. Но это богословие не толкуется здесь и как своего рода эклектизм, где каждая из таких основных мыслей обрела бы себе место и одна за другой нашла свой черед. Если у Экхарта имеется одна главная мысль, то это мысль о Боге или, верней, о неизреченности Божьей”¹¹. Экхартовское творчество не эклектично, но и не систематично, настаивает Лосский, а многоголосно, полифонично. Оно не является неудачной либо удачной наукой, но скорее представляет собою попытку разъяснить в чужих голосах персональный опыт “unio mystica”, опыт мистического единения с Богом. Однако Мастер и не разыгрывает “кукольной пьесы”, зная все наперед, больше и лучше, чем его “куклы”; он сам говорит этими голосами, их переживает, перетолковывает, изживает и затем отвергает, коль скоро они не соответствуют его личному опыту, как это случилось, к примеру, с древним, развитым еще в Талмуде и еврейскими мистиками Средневековья учением о тетраграмме. С этим учением Экхарт познакомился по ч. I “Путеводителя растерянных” рабби Моисея – так схоласты называли Моше бен Маймона – и перетолковал на началах эманационизма, поняв в духе русского имяславия начала XX в. “четырёхбуквенное имя” יהוה как чистейшее истечение Бога, в котором реально дано, присутствует его естество... Всего Экхарт регулярно ссылался на 30–35 авторитетных авторов. Кроме Маймонида, это по убывающей: Аристотель, Фома Аквинский, Августин, Бернард Клервоский, Дионисий Ареопагит (в переводах Скота Эриугены), Авиценна (Ибн Сина), Аверроэс (Ибн Ружд), еврейский неоплатоник Авенцеброль (Ибн Габироль), анонимные трактаты “Книга XXIV философов”, “Книга о причинах” и т. д. Будучи составлена во второй половине XII в., “Книга о причинах” представляет собой сжатый конспект “Первооснов теологии” Прокла. Таков в основных чер-

тах круг чтения Майстера Экхарта. Этот круг уже круга чтения старших доминиканцев Фомы и Альберта Великого. Не считая немецкого, Экхарт читал исключительно на латыни, многое, видимо, в пересказе глоссариев. Сочинения перечисленных авторов представлены в экхартовских трактатах и проповедях, по словам В.Н. Топорова, в качестве прерывистого “ядерного” текста-резюме. Цитируемые с различной степенью точности, эти сочинения «задают Экхарту значительную часть содержания и определенные языковые и стилистические ходы, которые, будучи осмыслены и обобщены, как бы по инерции переходят за пределы текста-резюме и начинают уже работать в оригинальном тексте Майстера Экхарта, существенно определяя его “поэтическую” структуру»¹². Это соображение Топорова, изложенное в статье «Мейстер Экхарт–художник и “ареопагитическое” наследство», дополняет теорию экхартовского многоголосья В.Н. Лосского. Мысль, развитую Лосским на сугубо содержательном уровне, Топоров разрабатывал на формальном уровне поэтики текста.

III

Но вернемся к формуле “totus intus, totus foris”, “полностью внутри, полностью снаружи”. Содержа в себе противоположные, не противоречащие друг другу, но дополняющие друг друга суждения, это высказывание как нельзя лучше подходит стилистике Майстера Экхарта. Однако же это высказывание было создано без малого за 1000 лет до него, в среде позднеантичных неоплатоников, было знакомо Плотину, Проклу, Августину, Григорию Великому, Иоанну Эриугене, Абеляру, Бернарду Клервоскому, Петру Ломбардскому, Бонавентуре, Генриху Сузо, Николаю Кузанскому, Ангелу Силезскому, младшему экхартовскому современнику, идеологу византийского исихазма Григорию Паламе. В этой формуле задана антиномия причастности/непричастности Бога тварному миру, иными словами – антиномия знака: некоторого присутствия в знаке его объекта, хотя этот объект сам по себе, как вещь, в знаке отсутствует. И дело тут не в произвольных наложениях и не в наших свободных ассоциациях, что, по-

видимому, также не было бы лишено смысла. Антиномия Божественной причастности/непричастности толкуется самим мистиком в терминах знака. Бог в мире, как “образ” (species) вещи в глазу, “изображение” (imago) вещи в картине. Оба термина покрываются немецким термином “bilde”, толкуются друг через друга и понимаются в экхартовском “Толковании на Исход” не иначе как “species intentionalis”, интенциональный знак, имеющий отношение не к бытию предметного мира, но к деятельности интеллекта, познанию¹³. Задумываясь над действиями Бога в иноприродной ему тварной среде, Экхарт и вообще рейнские мистики de facto пришли к постановке более общего вопроса о тонких и непрямолинейных влияниях, оказываемых вещью на познающего ее наблюдателя, – при том, что материал, из которого изготовлена эта самая вещь, с помощью которого она, кажется, только и способна влиять, например, посредством прямого контакта, остается не задействован ни в малейшей мере. Подобный перенос из сферы экстатической мистики в область практической гносеологии Экхарт осуществлял вполне осознанно. Тем самым доминиканский мистик ответил на давний, некогда брошенный Аристотелем в адрес Платона упрек, что у предлога “из” (“ἐξ”) нет ни единого значения, пригодного для описания связи между эйдосами и физическими предметами¹⁴.

Не до конца понятное влияние Бога на сотворенный мир – мир, которому Бог никак не причастен, но одновременно и как-то причастен, – такое влияние описывалось Дионисием в труде “О Божественных именах” (V, § 9) с помощью метафоры голоса: “Причина всему персонально причастует, подобно тому как голос, будучи одним и тем же, многими ушами воспринимается как один”¹⁵. Немецкие мистики пользовались этой метафорой и предлагали свои. Так, Мехтильдой Магдебургской был введен в обиход образ магнита. Позже он был развит у Экхарта: “Форма всякой составной сущности (вещи) возвышается над материей и как бы отстоит от нее, ибо она оказывает некое действие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо”¹⁶. Именно так, с помощью метафор голоса и магнита христианский неоплатонизм обозначал ту реальность, которую мы сегодня называем информацией. Латинская лексика схола-

стических сочинений Майстера Экхарта: forma, formaliter, uniformiter, formare, reformare, conformare, informare и пр., определенно свидетельствует о предчувствии, напряженном поиске современного термина.

Стагирит, как это ни странно, оставался глух к феномену информации. В труде “О возникновении и уничтожении” он настаивал, что влияние может осуществляться только при непосредственном соприкосновении вещей: “ни действовать, ни претерпевать в собственном смысле не способны те [вещи], которые не могут соприкасаться друг с другом”¹⁷. Несмотря на то что рейнские мистики первой половины XIV в. постоянно апеллировали к Аристотелю, они вышли далеко за пределы его мышления. Без преувеличения сказать, антиномия “totus intus, totus foris”, общая для знака и для Божественного присутствия в мире, стала главной и, как мы собираемся показать далее, структурообразующей для творчества Экхарта. Эта антиномия изучалась в экхартовских теоремах о различимости/неразличимости¹⁸, подобии/подобию Бога и тварного мира. “Нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. Но с другой стороны, ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. Наконец, ничто не является столь неподобным и вместе с тем столь подобным друг другу, как неподобны и вместе с тем подобны Бог и любое творение”¹⁹. Эта же антиномия стала предметом изучения в “Книжице Истины” Г. Сузо. В гл. 7 он ввел пару технических терминов – “различение” (underscheidenheit) и “разделение” (underscheidung) – с тем, чтобы с их помощью показать, что Бог может быть другим, инородным по отношению к тварному миру, но одновременно как-то в этом мире присутствовать. Между прочим, аналоги этих терминов: “различение” (μερισμός) и “разделение” (διαστολή), мы обнаружим в диалоге “Феофан” Гр. Паламы, написанном около 1342 г., т. е. через 12 лет после “Книжицы Истины” Г. Сузо.

IV

Надо сказать, что платоновская теория эйдосов была подвергнута критике не только в кн. I (гл. 9) и кн. XIII (гл. 4, 5) аристо-

телевской “Метафизики”. Самым последовательным, бескомпромиссным критиком учения о раздельном существовании вечных эйдосов и преходящих вещей был сам создатель этого учения Платон. Это учение было сформулировано в предельном своем заострении в платоновском “Федоне”, раскритиковано в платоновском же “Пармениде”. Замечу, кстати, что сама такая манера: выдвигать в рамках единого творческого процесса тезисы и антитезы, глубоко, методично продумывать и фундировать их, возводить в ранг учений, а затем преодолевать, разрушать, – такая манера была впоследствии свойственна и Майстеру Экхарту.

Платоновский “Парменид”, созданный, как и “Тимей”, в 370–360 гг. до н. э., подводит общий итог платоновской философии. Позже были написаны только “Законы” (350 г. до н. э.)... Если в “Тимее” предлагается систематический очерк платоновской онтологии, то в “Пармениде” разрабатывается ее конструктивно-логическая сторона. В “Тимее” изучаются “Ум” (αράδειγμα, 29 е – 47 е) и “материя, Пространство” (χώρα, 47 е – 69 с) с точки зрения их способности образовывать (γίγνομαι, γεννάω, 69 с – 92 в) одно целое. В “Пармениде” “Ум” и “Пространство” предстают в облике “Единого” (τὸ ἓν) и “многого, иного” (τὰ πολλὰ, τὰλλα). В “Пармениде” идея (“Единое”) взята не только как субстанциализированное родовое понятие, противостоящее чувственной действительности (“многому, иному”), но и как принцип вещи, метод ее конструирования и познания, как модель ее чувственных проявлений и закон для единичного... Коротко говоря, в “Пармениде” дается логический расчет и анализ процессов, изображаемых в “Тимее”.

“Парменид” состоит из двух частей: разговора Парменида с Сократом (126 а – 137 с) и беседы Аристотеля с Парменидом (137 с – 166 с). Первая из них содержит острую критику учения об изолированном существовании идей (дуализм “Федона”), развитую не только в диалогах Платона (“Филебе”, “Софисте”), но и, как сказано, в “Метафизике” Аристотеля. Критикуя платоновское учение об эйдосах, Аристотель во многом воспользовался платоновскими же аргументами. В первую очередь это касается знаменитой логической фигуры “третий человек”. Вот из

этой-то критики впоследствии вышел позднеантичный и средневековый неоплатонизм, в том числе и Майстера Экхарта. Неоплатоновский эманационизм, возникшее в его недрах неоплатоновское учение о знаке и сопровождающая их неоплатоновская диалектика – все это было создано для преодоления раздельного, сепаратного существования эйдосов и вещей.

Говорят, что прочтение “Парменида” с точки зрения семиотики недопустимо! Совершенно верно. “Парменид” занят вопросами онтологии, является оборотной стороной “Тимея”. Но что делать, если в пределах неоплатонизма сама онтология становится в высшей степени семиотичной, а возникновение мира понимается как процесс порождения знаков? Вот что пишет по этому поводу австрийский историк христианского неоплатонизма, автор знаменитой книги “Plato Christianus” Эн. фон Иванка: «Каждое существо, так можно было бы сформулировать этот основополагающий принцип неоплатоновской системы, – всякое существо в любой сфере обладает стремлением произвести из себя отражение, которое бы относилось к нему наподобие того, как световой луч относится к источнику света. “Излучая” таким образом свою собственную сущность, оно сообщает ее, но в меньшей полноте бытия в сравнении с той, в какой оно само эту сущность имеет. Итак, существо пребывает, “покоясь” в себе (как источник луча), в свойственном ему состоянии бытия, коим наделено как таковое и искони, и всё же одновременно “нисходит” (своим излучением) в бытийную область, низшую той, каковая ему в соответствии с его сущностью подобает, тем самым творя своим нисхождением ту самую бытийную область, к которую опускается, – так что та бытийная область, в совокупности при- сущих ей свойств, есть не что иное, как умаление, ограничение, “обессиливание” способа бытия, каковым является источник светолучения в его исконной полноте бытия. Но выстроенное указанным образом низшее существо в свою очередь само, из-за укорененной в нем излучающей силы, находящейся внутри всякого сущего, превращается в источник света для нового бытийного излучения, в котором его собственная сущность опять же отображается умаленным и ограниченным способом»²⁰. Итак, прочтение “Парменида” с точки зрения семиотики недопустимо,

ведь “Парменид” разрабатывает конструктивно-логическую сторону онтологии, платоновского учения о бытии. Но в контексте неоплатонизма онтология становится насквозь семиотичной, сводясь к процессу порождения знаков. Стало быть, “Парменид” в этом контексте требует именно семиотического прочтения. Преодолевая дуализм вечной идеи и временной вещи, платоновский “Парменид”, если его, разумеется, толковать с точки зрения учения об эманации, устанавливает, анализирует связь между означаемым и означающим, вещью и знаком. Средневековые концепции знака возникли в недрах неоплатоновского эманационизма.

V

Очень кратко, буквально в нескольких словах, об истории “Парменида” в эпоху Средних веков. О мере знакомства в ту эпоху с Платоном можно судить хотя бы по количеству цитат из его диалогов в обеих “Суммах” Фомы Аквинского. Число присутствующих в них ссылок на “Алкивиад Первый”, “Менон”, “Тизетт”, “Федон”, “Федр”, “Филеб”, “Парменид”, “Тимей”, “Государство”, “Законы” и более или менее явных аллюзий переваливает за 150²¹. Сохранились и имена переводчиков некоторых диалогов Платона: большей части “Тимея” – Халцидий (первая половина IV в.), “Менона”, “Федона” – Генрих Аристипп (до 1156 г.), “Парменида” до конца первой гипотезы (142 а) – Вильгельм из Мёрбеке (до 1286 г.)²². Собственно говоря, Вильгельм перевел по просьбе своего друга, Фомы Аквинского, не только большую часть платоновского “Парменида”, но и “Комментарий на Парменид”, написанный Проклом во второй половине V в. Прокловский комментарий также простирается лишь до конца первой гипотезы. Что касается прочих гипотез, то они в “Комментарии” подробно не исследовались, хотя упоминались и даже рассматривались по ходу обсуждения первой гипотезы, посвященной отрицательным обозначениям Единого. И это имело своим следствием главенство отрицательного метода, апофазы в латинском богословии Средних веков. Всего Прокл насчитывал в диалоге Платона девять гипотез (напомним, что в современной

науке их насчитывается восемь²³). Первых трех гипотез “Парменида” Прокл подробно коснулся и в кн. I “Платоновской теологии”, которая, впрочем, не переводилась на латинский язык. Зато тем же Вильгельмом на латынь было переведено позднее сочинение Прокла “Первоосновы теологии”, состоявшее из 211 параграфов, 112 из которых попарно рассматривали центральные категории неоплатоновской философии: единое/многое, целое/часть и т. д. Экхарт, вероятно, читал прокловские “Первоосновы” и, если открыто на них не указывал, то современные примечания к его схоластическим сочинениям не обходятся без ссылок на этот трактат. Во всяком случае, он прекрасно знал конспект “Первооснов”, “Книгу о причинах”, составленную во второй половине XII в.

Историк христианского неоплатонизма Р. Клибански поставил Экхарта во главу позднесредневекового и ренессансного течения мысли, имеющего своей главной целью реабилитацию платоновского “Парменида”. К этому течению принадлежали Николай Кузанский и Дж. Бруно, завещавший платоновскую диалектику философии Нового времени.

Здесь перед нами то, что М.М. Бахтин назвал “жанровой памятью”; “жанровая память” предполагает взаимодействие, по крайней мере, двух элементов. Это спонтанный, органический процесс, при котором целые структуры способны разворачиваться – подобно Лернейской гидре – из своих сколь угодно малых фрагментов. Такое разворачивание возможно лишь при “операциональной деятельности, целенаправленно осуществляемой обществом”, как пишет один современный филолог.

Нужно сказать, что платоновский “Парменид” вошел в средневековую мысль не только благодаря Проклу и Вильгельму из Мёрбеке. Некоторое количество фрагментов платоновского диалога присутствует и в сочинениях Дионисия Ареопагита. Причем попали они туда не через посредство Прокла (напомню, что связь Прокла и Дионисия была доказана в конце XIX в. немецкими филологами Кохом и Штигльмайером), а непосредственно, так что цитаты, присутствующие в “Corpus Areopagiticum”, позволяют безошибочно узнать те или иные пассажи из первой и второй гипотез “Парменида”²⁴.

Что касается Экхарта, то, изучая процесс разворачивания единого в ином и диалектику их взаимного определения, размышляя над Божественным промыслом и над благодатным присутствием Бога в созданном им мире – а такое присутствие тождественно присутствию вещи в ее знаке, – Экхарт должен был так или иначе сформулировать некоторую совокупность, систему критериев и параметров, в которых это разворачивание единого, этот промысел Божий могли быть описаны. В ходе описания произошла вторичная систематизация гипотез и мотивов “Парменида”, которые, сколь бы ни были они разрозненны, не могли не требовать общей конфигурации вполне определенного рода. В иную они попросту не могли бы быть встроены. И такая систематизация была осуществлена. Она шла рука об руку с не прекращавшимся в Средние века толкованием “Тимея” и направлялась им... Размышляя над описанными в “Тимее” процессами, можно было, по крайней мере, воссоздать логику гипотез “Парменида”.

VI

Но в чем она, эта логика, состояла? Она состояла в том, чтобы в ответ на критику дуализма развернуть девять гипотез или предположений, описывающих взаимное соотношение “Единого” и “многого, иного” или, говоря словами Майстера Экхарта, Бога и твари. Ибо, и это важно уяснить себе, кроме “Единого” и “многого, иного” нет ничего, относительно чего они могли бы определяться. Они способны определяться только друг относительно друга. Тогда, и это вполне логично вытекает из сказанного, если единое “рассмотреть” безотносительно иного (1), то оно определяется только отрицательным образом: оно не многое, не часть и не целое; без начала, середины, конца и т. п. У Экхарта – это отрицательный метод богословия: “ни Благо, ни Бытие, ни Истина, ни Единое, сплошное Ничто (nihtes niht)”, “Тебе надобно Его возлюбить, когда Он не Бог, не Дух, не Лицо и не Образ, а сплошное, чистое, ясное и чуждое всякой двойственности Единое. И в этом Едином нам надлежит вечно погружаться от нечего к Ничто”²⁵. Однако при такой постановке вопроса иное также, и это

совершенно логично, подлечит лишь отрицательному определению (5). У Экхарта: “Все твари суть чистое ничто. Я не скажу, что они малоценны или вообще являются чем-то; они – чистое ничто”²⁶. Другое дело, если единое рассмотреть относительно иного (2). Тогда оно части и целое, одно и бесконечное множество; имеет начало, середину, конец и т. д. У Экхарта – это положительный метод богословия: “Имя, высшее всякого имени, не неизреченно (innominabile), но всеизреченно (omnino-inabile)”²⁷. Старательно доказав, что Бог – это “Ничто”, рейнский мистик переходит к доказательству, что Бог – это отнюдь не “Ничто”, он – “Божество”, “Бог”, “Троица”, “Отец”, “Сын”, “Святой Дух”, “Господь”, “Учитель”, “Слово”, “Мудрость” и “Христос”; “Разум”, “Единое”, “Монада”, “Бытие”, “Истина”, “Благо” и “Есть ли”; он – “Шаддай”, “Адонай”, и ему соответствуют тетраграмма и три ее производные из 2, 12 и 42 букв... Но именно также надлежит рассуждать об ином, взятом в паре с единым (4). Кто сказал, что тварь – ничто? Оно, настаивает Экхарт, – во всяком случае, нечто: “Что не имеет бытия, то и есть ничто; творения не имеют бытия, ибо их бытие парит в присутствии Божьем”²⁸.

Конечно, единое, в соответствии с логикой “Парменида”, не должно одновременно рассматриваться относительно и безотносительно иного. Однако есть момент, некое “вдруг” (ἐξάφνης), когда единое принадлежит не только еще первому состоянию, но уже и второму; оно существует и не существует, погибает для небытия и рождается для бытия. И вот этому еще сущему и уже не сущему Единому соответствуют положительно-отрицательные, антиномические имена: едино-множественное, подобно-неподобное и т. п. (3). У Экхарта – это срединное, между положительным и отрицательным, богословие, так называемый “путь превосходства” (via eminentiae). “Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто”²⁹. Он “становление кроме становления, обновление помимо новизны” (проп. 50); “способ без способа”, “бытие без бытия” (проп. 71); “мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти” (проп. 9); он “един без (sine) единства”, “тройствен без троичности” (лат. проп. 11/2); “велик без количества” и “благ без качества” (лат. проп. 18); “гневаются без смятения”, “страда-

ет без страдания”, “ревнует без ярости”, “сожалеет без скорби” (лат. проп. 12/2)³⁰. “В таких свойствах всегда совпадают обе противоположности” (лат. проп. 18)³¹, – подводит итог сам Майстер Экхарт.

Итак, если к проблеме подойти с одной стороны, то Бог – это “ничто”, а если с другой, то Бог – это “нечто”. Мастер так и говорит в проп. 71: “Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто” (“Got ist ein niht, und got ist ein iht”)³². Практикуемые Экхартом отрицательный и положительный методы глубоко отличны от традиционных апофазы и катафазы восточного и западного христианства, согласно которым у Бога нет имени, когда он пребывает в себе, и у Бога много имен, когда он выступает вовне, в виде действий, как промысел, и в этом качестве принадлежит сотворенному миру. Экхарт прорвался к древней, языческой, дохристианской версии отрицательного и положительного методов. Он распространил их не только на Бога, но и на тварь. Но вернемся к платоновскому “Пармениду”...

Продолжая экспериментировать с единым и иным, Платон подвергает их в самом конце своего диалога экспериментальному отрицанию (6–9). Когда единое подвергается относительному отрицанию (оно не то и не другое последовательно перечисляемое иное: не подобное и не неподобное, не великое и не малое, не покой, не движение), то оно приравнивается в итоге ко всей совокупности иного (не малое, значит, великое; не великое, стало быть, малое; б). В поздней схоластике здесь без труда узнаются так называемые “частные отрицательные суждения”, когда при построении негативных теонимов, имен Бога, последовательно отвергаются понятия, предикаты и атрибуты, относящиеся к одному роду и виду, а не разным, последовательно восходящим родам и видам. Это, так сказать, “горизонтальная апофаза”, чреватая бесконечными и совершенно непродуктивными перечислениями: не сила, не прибежище, не свет, не искра, “ни то и ни это”, “не что-либо”³³, – как пытается охарактеризовать Майстер Экхарт Бога в самых недрах души человека... Такое-то, относительно иного отрицание единого означает для иного, что иное выступает каждый раз как иное себе, ибо не единому, которое отрицается (8). У Экхарта этот постоянно видоизменяющийся

ся хаос иного представлен в мощном и проходящем красной нитью через все творчество образе забывшего о Боге и оставленного им общества, “множества” (manicvalticheit), в которое заброшен, где должен трудиться праведник, монах в миру, “человек высокого рода”... Наконец, единое может подвергаться и полностью, абсолютно и безотносительно с иным, отрицанию (7). У Экхарта допущение, что, если Бог не тождествен бытию, то Бога попросту нет (“Общий пролог к Трехчастному труду”, п. 12)... Для иного такое абсолютное отрицание единого означает, что его, т. е. иного, просто-напросто нет, ведь оно “иное единому” (τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός): “если нет единого, то ничего нет” (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν), говорит Платон в гипотезе 9, “если нет Бога, то нет ничего” (Si deus non est, nihil est), вторит ему Экхарт в п. 13 “Общего пролога к Трехчастному труду”.

VII

Итак, мы видим, что, размышляя о “неведомом ему Боге” (Deus absconditus), рейнский Мастер постоянно меняет угол атаки. Он выстраивает пучок гипотез, независимых друг от друга, сепаратных логик о Боге и мире. Непротиворечивые внутри себя самих, эти логики дополняют друг друга и противоположны, хотя и не противоречат, друг другу, так как берут Бога и мир в разных отношениях. Кстати, это слово “брат” (nemen) – оно ведь типично экхартовское. Экхарт не описывает в простоте сердца те или иные реальности, но гипотетически “берет” их: “Если мы возьмем Бога... то возьмем Его...” (“als wir got nemen... sô nemen wir in...”)³⁴. Иногда он “берет” даже себя. Экхартовское “nemen”, конечно же, родственно платоновскому “а не рассмотреть ли” (ἀρα οὐ σιελπέον), которое всякий раз открывает очередную гипотезу “Парменида”... Коль скоро Майстер Экхарт “берет”, т. е. рассматривает реальности как вероятные, его знание о них до конца не установлено и всегда открыто для новых определений и переопределений. Такому знанию соответствует сослагательное наклонение, так называемый конъюнктив II. Этот самый конъюнктив идет у Экхарта рука об руку с конъюнктивом I, не имеющим аналогов в русском языке. Отчасти этот конъюнктив I

соответствует желательному наклонению, оптативу. В этом наклонении, в котором и сегодня пишутся задачки по алгебре и геометрии, формулируются и доказываются экхартовские теоремы о различимости/неразличимости, подобии/неподобии Божьих. Отчасти же конъюнктив I используется для построения косвенной речи и для передачи чужого слова – будь то слова Дионисия, Августина, Фомы, Маймонида, о чем, как мы помним, говорили Лосский и Топоров. Конъюнктив I – это грамматический субстрат косвенной речи.

Представляя собой сложное равновесие гипотез о Боге и сотворенном мире, здание экхартовского богословия напоминает соборы времен Высокой и Поздней готики. “В обоих случаях окончательные решения были достигнуты благодаря *принятию и, в конечном счете, примирению противоположных тенденций*”, как писал в работе “Готическая архитектура и схоластика” Э. Панофски³⁵. Ему вторит отечественный историк, теоретик архитектуры А.И. Некрасов: “В каркасной системе (в том числе готической архитектуре. – М. Р.) мы имеем дело со сложным образом сил, действующих по различным направлениям... Это действие сил распространяется по различным направлениям и вниз, и в стороны, и даже вверх и определяется теми стержнями, которые являются связками, распорами и затяжками”³⁶. Об этом хорошо было сказано С.С. Аверинцевым: “В готике распоясывается безумство гипотезы”³⁷, и это мы наблюдаем не только в архитектуре, но и в богословии Экхарта.

И последнее: не имеем ли мы здесь дело с тем, что М.М. Бахтин так неудачно, по акцидентальному признаку, по второстепенному автору, основываясь на исследовании Х. Райха, называл “мениппеей”? Кажется, “мениппею” поспешили похоронить, поставив на ней крест. Если под “мениппеей” понимать рецепцию платоновского диалога в эпоху позднего Средневековья и культивацию его поэтических принципов, то богословие Майстера Экхарта – это, несомненно, расцвет и буйное цветение “мениппеи”.

- ¹ *Expositio Libri Exodi*. P. 78: “...negationes de deo sunt verae, affirmationes vero incompactae” (*Meister Eckhart*. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936–1988. Bd. II. S. 81, 3–4. Далее ссылка на это изд. – LW). Ср.: *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. – II, § 3: “...αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφίῳ τῶν ἀποθῶν” (PG 3, 141 A).
- ² *Expositio Libri Exodi*. P. 77: “...affirmatio... propria est deo et divinorum, in quantum divina sunt. Negatio autem non est propria, sed aliena a deo” (LW II. S. 80, 9–11).
- ³ *Predigt 56* (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Leipzig, 1857. Bd. 2: Meister Eckhart. Далее ссылка на это изд. – Pf.): “Got wirkt, diu gotheit wirkt niht, si enhât niht ze wirkenne, in ir ist kein werc. Si geluogete ûf nie kein werc. Got unde gotheit hât underscheit an wûrken und an nihtwûrken” (S. 181, 10–13). В этой же проповеди: “Бог и Божество различаются как небо и земля” (S. 180, 15–16).
- ⁴ *Sermo 18*. P. 182: “In talibus semper utrumque oppositorum est” (LW IV. S. 171, 9).
- ⁵ *Seuse H.* Das Buch der Wahrheit / Hrsg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Hamburg, 1993. Kap. 6. S. 32, 93–96.
- ⁶ *Expositio Libri Exodi*. P. 32, LW II. S. 38, 8–11.
- ⁷ *Аристотель*. Метафизика. V // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. Гл. 10. С. 159–160 (1018 a`20 – 1018 b 10). *Он же*. Об истолковании // Там же. 1978. Т. 2. Гл. 7. С. 97–98 (17 a 37 – 18 a 11).
- ⁸ *Моше бен Маймон*. Путеводитель растерянных / Пер., вступит. ст. и коммент. М.А. Шнейдера. М.; Иерусалим, 2003. Кн. I. С. 40–45.
- ⁹ *Predigt 30* (*Meister Eckhart*. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936–1997. Bd. II. S. 94, 6–7. Далее ссылка на это изд. – DW).
- ¹⁰ *Lossky V.N.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960; *Гаврюшин Н.К.* “Истинное богословие преображает метафизику” (Заметки о Владимире Лосском) // Символ. 2004. № 48. С. 164–216; *Реутин М.Ю.* Несколько замечаний по поводу книги В.Н. Лосского “Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта” // Богословские труды. М., 2007. № 41. С. 571–576.
- ¹¹ *Gilson E.* Préface // *Lossky V.N.* Op. cit. P. 10.
- ¹² *Топоров В.Н.* Мастер Экхарт–художник и “ареопагитическое” наследство // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; М., 2007. № 51. С. 132–133. (Первое издание в сб.: Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 219–252.)
- ¹³ *Expositio Libri Exodi*. P. 124–125: “species intentionalis” (LW II. S. 116, 3–117, 5).
- ¹⁴ *Аристотель*. Метафизика. С. 88 (991 a`20).
- ¹⁵ *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. Περὶ θεῶν ὀνομάτων (PG 3, 825 A). (*Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подг. Г.М. Прохоровым. СПб., 1994. С. 216–219).

- 16 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 554: “Omnis compositi forma supergreditur et quasi elongatur a materia; habet enim aliquam operationem supergredientem materiam, ita quod magnes trahit ferrum, et sic de aliis. Et quo magis forma est altioris gradus et perfectioris, tanto plus separatur et superexcedit materiam et minus immergitur materiae” (LW III. S. 483, 4–8). Ср.: *Мехтильда Магдебургская*. Струющийся свет Божества. – V, гл. 32: «И сказала Душа:... “Страшусь я, однако, как я выйду из тела моего”. – И рек Господь наш: “Когда сие случится, я втяну тебя в дыхание Мое, дабы ты подобно магниту, следовала за мной”» (*Мехтильда Магдебургская*. Струющийся свет Божества / Изд. подг. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой и В.А. Сухановой. М., 2008. С. 176, 352). Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit / Hrsg. von P. Gall Morel. Darmstadt, 1963. S. 164–165: “...das du mir vorgest als ein agestein”.
- 17 *Аристотель*. О возникновении и уничтожении. I // Аристотель. Соч.: В 4 т. 1981. Т. 3. Гл. 6. С. 402 (322 b 20).
- 18 *Expositio Libri Sapientiae*. P. 154: “Omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctione. Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius, quia distinctione sua distinguitur ab indistincto” (LW II. S. 490, 4–6).
- 19 *Expositio Libri Exodi*. P. 112: “Nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile partier et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt dissimilia et similia partier” (LW II. S. 110, 3–6).
- 20 *Ivanka von E. Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964. S. 74.
- 21 *Hirschberger J. Platonismus und Mittelalter // Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. von W. Beierwaltes*. Darmstadt, 1969. S. 60. См. другие статьи того же сборника: Кл. Байумкера (“Der Platonismus im Mittelalter”. S. 1–55), М.Д. Шеню (“Die Platonismen des XII. Jahrhunderts”. S. 268–316), а также Й. Коха (“Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”. S. 317–342). См.: *Weber E.H. Eléments néoplatoniciens en théologie mystique au XIII ème siècle // Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*. Bern; B.; Frankfurt a. M.; N. Y.; P.; Wien, 1995. S. 196–217.
- 22 *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka / Ed. R. Klíbanký et C. Labowsky*. Londinii, 1953.
- 23 О гипотезах платоновского “Парменида” см. в частности: *Cornford P. Plato and Parmenides*. L., 1939; *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 514–552. Гипотезу, известную нам как вторую (142 b – 157 b), Прокл разделял на две: вторую (142 b – 155 e) и третью (155 e – 157 b). Две традиции – выделять в “Пармениде” 8 и 9 гипотез – Прокл противопоставляет в кн. VI своего «Комментария на “Парменид”» (1052–1053) (*Proclus’ Com-*

- mentary on Plato’s Parmenides / Ed. by G.R. Morrow, J.M. Dillon. Princeton, 1992. P. 411–412). В кн. I, гл. 10 “Платоновской теологии” Прокл также выделяет в “Пармениде” 9 гипотез (*Proclus. Théologie Platonicienne*. L. 1. P., 1968. P. 41).
- 24 Ср.: *Πλάτων*. Παρμενίδης. 142 a: “Οὐδ’ ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα... Οὐδ’ ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται, οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται” (*Platon. Parménide // Oeuvres complètes*. P., 1991. T. VIII, 1^{re} partie. P. 78). *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. Περί μυστικῆς θεολογίας. – Cap. 5: “...οὔτε φαντασίαν, ἢ δόξαν, ἢ λόγον, ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστίν, οὔτε νόησις· οὐδὲ λέγεται οὔτε νοεῖται· ...” (PG 3, 1045 D); *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. – I, § 5: “...κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως, καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου... ἀληπτος, καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἐστίν, οὔτε φαντασία, οὔτε δόξα, οὔτε ὄνομα, οὔτε λόγος...” (PG 3, 593 A–B). *Klíbanký R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. L., 1939. P. 25. Восходящие к платоновскому “Пармениду” теонимы собраны в гл. 9 трактата “О божественных именах”: “μέγας” (великий, состоящее из частей целое) и “ὀμικρός” (малый, тонкий, неделимое целое, 137 c–d); “οὔτος” (равный, тождественный себе самому) и “ἕτερος” (другой, 146 b – 147 b); “ὅμοιος” (подобный) и “ἀνόμοιος” (неподобный, 139 e–140 b), “κίνητος” (движущийся) и “ἀκίνητος” (неподвижный, 145 e–146 a). *Ivanka von E. Op. cit.* S. 230–235.
- 25 *Predigt 83*: “...nit-got, nit-geist, nit-persone, nüt-bilde... ein luter pur clar ein” (DW III. S. 448, 7–9). И непосредственно перед этим пассажем: «Если ты любишь Бога, когда Он – “Бог”, когда Он – “Дух”, когда Он – “Лицо” и когда Он – “Образ”, то всё это прочь!» (S. 448, 5–7).
- 26 *Predigt 4*: “Alle créatüren sint ein lüter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lüter niht. Swaz niht wesens enhât, daz enist niht” (DW I. S. 69, 8 – 70, 1). *Μαΐστερ Ἐκχαρτ*. Об отрешенности / Пер., вступит. ст., коммент. М.Ю. Реутин, М.; СПб., 2001. С. 242, 292, 317.
- 27 *Expositio Libri Exodi*. P. 35: «“Nomen” ergo “quod est super omne nomen”, Phil. 2, non est innominabile, sed omninominabile» (т. е. изреченно разными способами, объемлет собою все имена. – *M.P.*) – LW II. S. 41, 15–42, 1. Флп. 2, 9.
- 28 *Predigt 4*: “Alle créatüren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes” (DW I. S. 70, 1–70, 3). *Μαΐστερ Ἐκχαρτ*. Об отрешенности. С. 242, 292, 317.
- 29 *Predigt 71*: “Got ist ein niht, und got ist ein iht” (DW III. S. 223, 1–2).
- 30 *Sermo 12/2* (LW IV. S. 128, 4–6). Ссылка на Августина. *Augustinus*. De patientia. – Cap. 1, p. 1: “Iracitur deus sine perturbatione, patiens est sine passione, zelat sine livore, miseretur sine dolore” (PL 40, 611).
- 31 *Sermo 18*. P. 182: “In talibus semper utrumque oppositorum est” (LW IV. S. 171, 9).
- 32 *Predigt 71*: “Got ist ein niht, und got ist ein iht” (DW III. S. 223, 1–2).
- 33 *Predigt 2*: “Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî al-eine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen

hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vûnkelfîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hœher boben diz und daz dan dar himel ob der erde. Dar umbe nenne ich ez nû in einer edelerr wîse dan ich ez ie genante, und ez lougent der edelkeit und der wîse und ist dar enboben. Ez ist von allen namen vrf̄ und von allen formen blôz, ledic un vrf̄ zemâle, als got ledic und vrf̄ ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wîse dar zuo geluongen mac” (DW I. S. 39, 1–40, 4).

³⁴ *Predigt* 9 (DW I. S. 150, 1). *Predigt* 23: “А вот разум души берет Бога (nimet got), поскольку Он – чистое бытие, возвышенное бытие... Они же <учителя> берут благость (nement sie güete) и полагают ее поверх бытия... И они берут Его (nement sie in) снова, поскольку Он – истина...” (DW I. S. 400, 1–5). *Predigt* 24: “Отрекись от себя самого и всех вещей, от всего, чем являешься сам по себе, и прими себя (nim dich) в соответствии с тем, что ты есть в Боге” (DW I. S. 419, 6–8). *Predigt* 52: «И вот умоляю я Бога, да сделает Он меня свободным от “Бога”, ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога (als wir got nemen) как начало творений» (DW II. S. 502, 6–7).

³⁵ Панофски Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 74.

³⁶ Некрасов А.И. Теория архитектуры. М., 1994. С. 196.

³⁷ Биbihин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 319.

Н.А. Бондарко

ЯЗЫКОВЫЕ МОДЕЛИ В ДУХОВНОЙ ПРОЗЕ НЕМЕЦКИХ ФРАНЦИСКАНЦЕВ XIII–XV вв.: в поисках элементарных структур одной литературной традиции

ОПИСАНИЕ СТЕРЕОТИПНЫХ СТРУКТУР средневековой религиозной прозы требует от исследователя отказа от противопоставления столь привычных для письменной культуры Нового времени категорий, как оригинальность и подражательность, аутентичность текста и плагиат, индивидуальный стиль или идиолект. Традиция подразумевает отсутствие индивидуального авторского стиля как эстетической ценности и предполагает ориентацию создателей текстов на общие для всей традиции образцы и композиционные правила – канон – независимо от того, пишут ли они под своим именем или анонимно¹. Если традиция – как устная, так и письменная – является тем фактором, который обуславливает порождение и бытование текста, то на передний план выходят, соответственно, совершенно иные исследовательские категории: *язык традиции* и стереотипные модели, являющиеся строевыми единицами этого языка. Назовем их – с оглядкой на Ролана Барта, использовавшего слово *écriture* для обозначения некоей промежуточной ступени между общим литературным языком и индивидуальным стилем писателя, – *модели письма*. Письмо будет для нас означать творческий процесс порождения текста в неразрывной связи с традицией².

Весьма удачное, на наш взгляд, определение традиции дал известный франко-канадский медиевист Поль Зюмтор: “Традиция – это континуум памяти, хранящий отпечаток всех текстов, которые поочередно реализовывали одну и ту же базовую модель либо ограниченное число моделей, функционирующих в качестве нормы. Она сливается с самими этими моделями, образуя идеальное пространство интертекстуальных отношений – так что производство текста более или менее ясно осознается как