

В I B L I O T H E S A I G N A T I A N A
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

ГЕНРИХ СУЗО

КНИГА ВЕЧНОЙ ПРЕМУДРОСТИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ СВ. ФОМЫ

Генрих Сузо

Книга Вечной Премудрости

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11084047

*Книга Вечной Премудрости / Пер. со средневерхненемецкого М. Хорькова: Институт философии, теологии и истории св. Фомы; Москва; 2008
ISBN 978-5-94242-046-8*

Аннотация

В книге впервые публикуется полный перевод на русский язык сочинения немецкого средневекового мистика Генриха Сузо (ок. 1295–1366 гг.) «Книга Вечной Премудрости», содержание которого сам автор характеризовал такими словами: «Книга эта преследует цель снова распалить любовь к Богу в сердцах, в которых она в последнее время начала было угасать. Предмет ее от начала до самого конца – Страсти Господа нашего Иисуса Христа, которые претерпел Он из любви. Она показывает, как следует благочестивому человеку по мере сил усердствовать, чтобы соответствовать этому образцу. Она рассказывает также о подобающем прославлении и невыразимых страданиях Пречистой Царицы Небесной». Перевод сопровождает исследование М.Л. Хорькова о месте и значении творчества Генриха Сузо в истории средневековой духовной литературы. В приложении впервые публикуются избранные рукописные материалы, иллюстрирующие многообразие форм рецепции текстов Генриха Сузо в эпоху позднего Средневековья.

Содержание

Созерцание страстей Христовых и <i>Philosophia spiritualis</i> в сочинениях Генриха Сузо	5
Конец ознакомительного фрагмента.	48

Генрих Сузо

Книга Вечной Премудрости

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (SJ) – председатель Анатолий Ахутин

Владимир Биbihин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (SJ)

Андрей Коваль – ученый секретарь

о. Рене Маришаль (SJ)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

Созерцание страстей Христовых и *Philosophia spiritualis* в сочинениях Генриха Сузо

Предисловие.

Как и для чего следует читать и изучать Генриха Сузо

На первый взгляд может показаться, что издавать книгу с переводом сочинения Генриха Сузо (ок. 1295–1366 гг.) на русский язык – значит делать ее заведомо достоянием немногих знатоков и ряда падких на духовную экзотику любителей средневековой мистики. Что значительного и важного может рассказать живший в XIV в. немецкий монах-доминиканец, причисленный в 1831 г. к лику блаженных, современному читателю? В самом деле, при всей неординарности своей личности и своих сочинений Генрих Сузо не вписывается в сложившиеся представления о великих людях Средневековья: возвышенных мыслителях, духовных лидерах, непогрешимых святых. Его принято относить к фигурам второстепенным, достойным разве что помещения на второй план, причем не на всякой картине. В более узком кругу немецких мистиков, к которому он приписан усилиями, а может быть, и небрежностью интерпретаторов, Сузо также не выделяется, уступая в возвышенности Майстеру Экхарту, в кристальной ясности языка и широкой популярности у современников и потомков – Иоанну Таулеру, а в силе воздействия на немецкую и даже мировую историю – «Немецкой теологии».

Первое, что бросается в глаза в личности и сочинениях Генриха Сузо – это слабости, слабости интеллектуальные, стилистические, физические, психологические. Сузо словно бы создан из несовершенств. По крайней мере, он то и дело говорит о них и постоянно их подчеркивает. В его жизненном пути, в характере его религиозности, в его творчестве, в формах его почитания присутствует некая болезненность, которая, подобно боязни болевого шока, способна отпугнуть всякого, кто начинает знакомиться с этой фигурой.

Вместе с тем, во всей немецкой мистике нет, наверное, по-человечески более притягательной и колоритной личности, чем Генрих Сузо. Нежно и проникновенно входят его слова в душу человека, задевая в нем нежнейшие и сокровеннейшие струны души. Сузо никогда не поучает своего читателя, никогда не занимает по отношению к нему позицию непререкаемого авторитета. Он всегда говорит о самом себе, о простом человеке, оказавшемся в ситуации радикального религиозного выбора и осознавшем ничтожество собственных сил для принятия правильного решения. Поэтому обращение Сузо к Богу за помощью и поддержкой – какой бы литературной стилизацией это ни было – не выглядит чем-то искусственным и нарочитым. То, что рассказывает Сузо о своем опыте, может понять и принять любой человек, не совершая над собой насилия и не испытывая внутренней неловкости.

И все же, с какой бы стороны ни двигаться к Сузо, мимо боли не пройти. Для того чтобы понять глубину, величие и непреходящее значение этого мыслителя, необходимо пройти через эту боль и преодолеть ее. Эта книга – опыт такого путешествия, возможно, для кого-то и не самого приятного. И поскольку, совершая его, мы постараемся идти не «от Сузо», но «к Сузо», то сам средневековый мистик послужит нам надежнейшим другом и проводником, облегчающим путь и помогающим не сбиться с дороги.

Границы предполагаемого маршрута следует очертить сразу, сформулировав, наверное, центральный тезис всего исследования: подлинные масштабы фигуры Сузо можно понять лишь при условии, если мы будем относиться к нему как к незаурядному религиозному мыслителю, главным замыслом которого было создание особой модели христианского мышления, известной как *philosophia spiritualis*. Правда, следует сразу оговориться,

что исследование не будет носить систематического характера и сопровождаться исчерпывающими выводами. Как и многие мистики, Сузо не был систематиком. Само мышление Сузо бежит систематичности. Оно приглашает мысль человека туда, где заканчиваются претензии разума на систематическую исчерпаемость и всеобъемлющую обоснованность и начинается сфера Божественного Абсолюта, вступая в которую, человек не может быть уверен ни в чем из того, что составляет его собственное существо, и где, осознавая собственное бессилие, он утверждает Божественное Величие, на которое ему только и остается полагаться.

Philosophia spiritualis для Сузо – это учение об обращении человека к Богу, обращении всем существом, а не только в чувстве, воли, уме или воображении. Этот процесс высвечивается человеческим сознанием лишь фрагментарно, отдельными яркими вспышками, но большая часть все равно остается сокрытой в темноте. Это неизбежно приводит к фрагментарности и некоторой бессвязности, к смутно-нервическому ощущению, слабо компенсирующему недостаток разумной уверенности, к неизбежной демонстрации человеком своих слабостей. Но каждая такая вспышка освещает больше, чем самые изощренные логические конструкции, и любая демонстрация слабости укрепляет человека больше, чем самая несокрушимая телесная сила. Как учение о смысле жизни *philosophia spiritualis* является мудростью, а как прорыв к Богу – неизбежно оказывается теологией откровения. Однако ее нельзя понимать ни как строго схоластическую науку теологии, ни как аскетическую систему духовных упражнений и предписаний. Не является она и этикой или какой-либо другой практической дисциплиной, потому что стремится познать начала и причины. В этом смысле она близка, скорее, теоретическим дисциплинам, особенно метафизике. Но в отличие от метафизики это мудрость персонифицированная. Она возможна лишь посредством акта веры в Бога. Более того, она образует смысл этого акта, в котором предмет устремлений (Бог) является человеку в прекрасном образе Вечной Премудрости. *Philosophia spiritualis* Генриха Сузо ориентируется, скорее, на традицию христианской философии, уходящей корнями к ап. Павлу, т. е. на традицию христианской мудрости как подражания Христу.

Поэтому не случайно, что главное место в своих размышлениях Сузо отводит теме Страстей Христовых. *Imitatio Christi* как центральное ядро *philosophia spiritualis* – это для Сузо не внешнее подражание страданиям Христа, но внутреннее распятие самого себя, обнаружение смысла Страстей Христовых в сокровенных глубинах человеческого сознания и запечатление их в человеческой душе. Подражание Христу – это внутреннее преображение человека, мудрость обнаружения истины. Оно заключается в несении своего собственного креста. Хотя концепция *philosophia spiritualis* Сузо и не выглядит как системно структурированная и всякий раз открывается в своей непредсказуемой фрагментарности, она является сложным комплексом, обнимающим множество разнообразных интеллектуальных и духовных течений. Вследствие этого мы получим о ней некорректное представление, если попытаемся свести ее к какой-либо одной теории, являющейся продуктом одной-единственной школы. Классификаторское и рубрикаторское рвение, стремящееся определить философию Сузо как преимущественно томистскую, экхартистскую, неоплатоническую, восходящую к ап. Павлу, Бернару Клервосскому, Бонавентуре или кому-то еще неизбежно сужает ее. Даже такие неопределенные дефиниции, как «мистическая» или «эклeктичная» узки для учения Сузо, да к тому же и неуместны своей расплывчатостью, не желающей замечать того простого факта, что центральный предмет *philosophia spiritualis*, Бог – для нее предельно ясен и абсолютно несомненен. В этом состоит главный нерв всей *philosophia spiritualis*.

Сказанное означает, что *philosophia spiritualis* – это также и многоуровневое, многослойное явление. Оно открывается и как набор духовных упражнений, и как практика религиозного благочестия, и как система этики, и как метафизика, и как теология, и как мистика; она переживается и как страдание, и как радость, и как неуверенность, и как истина, и как мрак, и как свет. В *philosophia spiritualis* присутствует много пластов различных традиций,

и поэтому ее трудно назвать компиляцией в строгом смысле слова, поскольку это не простое соединение, перемешивание различного, но их взаимное несмешивающееся сосуществование, позволяющее помещать один и тот же предмет в различные смысловые перспективы, открывая тем самым многообразие содержащихся в нем значений.

Это выдвигает повышенные требования к методике исследования *philosophia spiritualis*. Эта методика неизбежно будет комплексной, привлекающей исследовательские технологии различных областей знания и вместе с тем группирующей их вокруг одного достаточно цельного герменевтического ядра.

Поэтому первое, на что мы будем обращать внимание – это традиционная составляющая *philosophia spiritualis*. За главными идеями Сузо мы постараемся, насколько это возможно, обнаруживать те традиции, из которых эти идеи вырастают. Для того чтобы понять текст Сузо, это делать необходимо, потому что его оригинальность как мыслителя заключается в синтетическом оживлении традиции. Его мысль словно в фокусе концентрирует различные традиции для того, чтобы, собрав их все в один огненосный пучок, вырваться из сердца верующего лучом горячей любви к Христу. Сузо преломляет традицию для того, чтобы она стала основой новой жизни. В этом методе опоры не столько на собственную творческую оригинальность, сколько на учительный авторитет предшествующих христианских подвижников как жизненных образцов присутствует не только методическая, но и важная концептуальная составляющая. Согласно распространенному в Средневековье представлению о связи богопознания со спасением, истина для человека возможна лишь тогда, когда человеческий интеллект наполняет Вечная Премудрость, и спасается человек тогда, когда его собственные усилия через подражание Христу соединяются с Божественной благодатью, когда уже не сам человек действует, но Бог действует в нем. Поэтому важное условие *philosophia spiritualis* – единство теологии и философии, их совпадение не по методу и предмету, которые у них различаются, но в акте познания и в жизненной позиции человека, формирующейся в результате познания. В этом заключается смысл *imitatio Christi*: философия и богословие едины в акте познания потому, что воспринимают Вечную Премудрость, лежащую в основании специфического предметного знания каждой из этих дисциплин.

1. Место и значение Генриха Сузо в немецкой средневековой мистике

Несмотря на то, что в общих курсах по истории средневековой философии или теологии образ Генриха Сузо обычно скрывается в тени его учителя Майстера Экхарта, и поэтому его мышлению в целом отводится второстепенная роль в рубрике «Немецкая мистика», сочинения Сузо в более широкой историко-философской перспективе представляются явлением отнюдь не заурядным. В них словно бы возрождаются идущие от античности и раннего христианства традиции понимания философии не только как теоретической дисциплины, но и как жизненной мудрости, открывающей человеку смысл жизни и реализующей его на практике. Конечно, в тексте Сузо хватает и теоретических пассажей. Например, в «Книге Истины» и в главах 46–53 его «Жизнеописания» он проводит тончайшее различие между Божественной сущностью и сущностью сотворенных вещей, обнаруживая их общую основу в непостижимом внутритринитарном Божественном бытии. Однако вряд ли эти теоретические построения можно рассматривать как оригинальные достижения Генриха Сузо, возможные без влияния на него сочинений Майстера Экхарта.

И все же если говорить о «школе Экхарта», то Сузо в рамках такого подхода предстает лишь как второстепенная фигура, значимая разве что в плане популяризации идей учителя и их адаптации для широкой публики. Впрочем, в этом последнем Сузо существенно уступает проповеднику Таулеру. Между тем, сомневаться в правомерности такого подхода вынуждает, во-первых, сам характер движения, известного как «немецкая мистика» или «рейнская мистика». Если, допустить, что Генрих Сузо был всего лишь учеником Экхарта и последова-

телем его «мистического учения», то неизбежно обнаружатся серьезные отличия идей зрелого Сузо от доктрин Экхарта. Хотя Сузо и использовал понятийный и доктринальный арсенал экхартовской мистики, в своих сочинениях он существенно расширил его и значительно изменил общую его направленность. Аперсональный универсализм Экхарта становится у Сузо глубоко личным, субъективным, биографически окрашенным переживанием, связанным с состояниями индивидуальной человеческой души. Мистический опыт адресуется не отвлеченному человеку, но обнаруживает свою универсальную образцовость лишь в сокровенной части души самого Генриха Сузо, Служителя Вечной Премудрости, открывающего Ей свою душу и сердце в драматический момент обращения к Богу. Все сочинения Сузо в той или иной степени автобиографичны. Благодаря этому мы многое знаем о жизни их автора, хотя это преимущественно стилизованно описанные события внутренней жизни. Сочинения же Экхарта подчеркнута антибиографичны; о жизни великого мистика в них можно обнаружить лишь крохи неопределенных, неточных или косвенных сведений.

Во-вторых, собственная мистика Сузо – это преимущественно мистика подражания Христу в формах, идущих не от Экхарта, а заимствованных главным образом у Бернарда Клервосского и Бо-навентуры.

В-третьих, сказанное означает, что содержательно мистика Сузо – это не просто вариант немецкой доминиканской мистики, идущей от Альберта Великого¹, но феномен, выходящий за рамки доминиканской школы и представляющий своеобразный синтез различных мистических традиций западного христианства. В известном смысле можно говорить о том, что мистика Генриха Сузо если и не глубже, то шире мистики Майстера Экхарта.

В-четвертых, тексты Сузо существенно отличаются от текстов Экхарта также в жанровом и языковом отношении. Сузо уходит далеко от схоластических жанров, в рамках которых преимущественно работал Экхарт, а язык его немецких и латинских сочинений подчеркнута антисхоластичен и обогащен изысканной метафорикой до-схоластической и вне-схоластической народной и монашеской традиций.

Генрих Сузо написал немного. Однако, в отличие от других средневековых мистиков, от него сохранился им самим прижизненно составленный и отредактированный корпус собственных текстов. Помимо всего прочего, это означает, что вопрос об аутентичности известных нам сочинений Сузо, по счастью, не представляет серьезной проблемы. Незадолго до своей смерти приблизительно в 1361–1362 гг. он составляет так называемый «Экземпляр» (*«Exemplar»*) – собрание своих немецких текстов, куда вошли следующие сочинения: «Жизнеописание», «Книга Вечной Премудрости», «Книга Истины», «Книга писем». Последняя представляет собой сборник из одиннадцати писем Сузо, отобранных, видимо, им самим.

Хронология этих сочинений и очередность их создания (за исключением «Книги Истины»²) также не вызывают больших затруднений. Самым ранним сочинением Генриха Сузо считается «Книга Истины». Издатель Сузо Бильмейер датировал ее создание 1326–1328 гг. В более позднее время эта датировка была пересмотрена, и сегодня большинство ученых склоняется к тому, что написание Генрихом Сузо «Книги Истины» относится к 1329–1330 гг. Своеобразным *terminus post quem* в данном случае является папская булла *«In agro dominico»*, датированная 27 марта 1329 г. и осуждавшая 28 положений, извлеченных из сочинений Майстера Экхарта. Вполне вероятно, что текст этой буллы был известен Генриху Сузо, поскольку в «Книге Истины» он обстоятельно защищает осужденные папой тезисы своего учителя.

¹ А. де Либера определяет это течение как «рейнская мистика»: *Alain de Libera. Introduction a la mystique rhénane: d'Albert le Grand a Maître Eckhart. Paris: O.E.I.L., 1984.*

² BdW (Sturlese – Blumrich), S. XV–XXI; *Ruh K. Geschichte der abendlandischen Mystik. Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München: Verlag C.H. Beck, 1996, S. 423–424.*

На сегодняшний день считается, что написание «Книги Вечной Премудрости» приходится на период около 1330 г. Затем, приблизительно между 1331 и 1334 гг., Генрих Сузо создает латинскую версию этого сочинения, известную как «*Horologium Sapientiae*».

Наибольшие трудности вызывает точная датировка «Жизнеописания» Сузо. Это обусловлено тем, что книга создавалась в течение продолжительного времени, причем со значительными перерывами. С 1329 по 1362 гг. это сочинение неоднократно и существенно переделывалось самим автором³. По свидетельству Сузо, основу этого сочинения образуют записи, которые с его собственных слов сделала его духовная дочь Эльзбет Штагль. Несмотря на первоначальное желание Сузо уничтожить эти записи, Эльзбет их сохранила, и после ее смерти в 1360 г. они достались Сузо, который их существенно дополнил и отредактировал.

В 1361–1362 гг. Генрих Сузо, живший в то время в доминиканском монастыре в Ульме, предпринимает окончательную редакцию главных своих сочинений, которые он объединяет в сборник под названием «*Exemplar*». В пользу указанной даты создания сборника говорит то обстоятельство, что отдельные его части были по инициативе Генриха Сузо показаны провинциалу Тевтонии Бартоломею фон Бользенхайму, скончавшемуся в 1362 г.

Сложнее обстоит дело с другими предполагаемыми текстами Сузо, не включенными в «*Exemplar*», различные рукописные варианты которых демонстрируют большое разнообразие, не позволяющее однозначно установить ни их авторство, ни точное время их создания. Речь идет о так называемой «Большой книге писем» (особенно о 28-м письме), второй и третьей латинских проповедях и «Книге Любви». Бесспорными доказательствами того, что эти тексты созданы Генрихом Сузо, исследователи до сих пор не располагают.

Кому-то фигура Генриха Сузо может показаться неинтересной в силу того, что, кажется, не содержит никаких загадок и не выходит за рамки популярных представлений о средневековой религиозности с ее приторным символизмом и нервической религиозной чувственностью. Для кого-то она, возможно, до тошнотворности банальна, как и вся возведенная в культурный ритуал манерная истеричность, ярко описанная Й. Хейзинга в знаменитой книге «Осень Средневековья», среди героев которой Сузо занимает отнюдь не последнее место⁴. Не укладывается Сузо и в распространенное благодаря книге Ле Гоффа представление о «средневековых интеллектуалах»⁵. С этой точки зрения, если Сузо не принадлежал к университетскому интеллектуальному бомонду, если не составлял *quaestiones* и сумм, то вряд ли он может занимать серьезное самостоятельное место в истории средневекового мышления.

Оба подхода, грешащие шаблонной исторической типизацией там, где следовало бы применять другие шаблоны, а лучше не применять никаких, упускают из вида главное в фигуре Сузо – масштаб его исторического влияния. В самом деле, вряд ли статистически типичным явлением может считаться личность, которая своей жизнью и своим творчеством генерировала новые типы религиозного поведения и мышления. Точно также вряд ли серьезным доказательством второстепенности мыслителя может считаться то обстоятельство, что в сложившуюся школьную систему он вписывается лишь отчасти, во всем остальном оставаясь вдали от нее. Автор сочинений, которые и при жизни, и в еще большей степени после смерти мыслителя в сотнях списков получили хождение по всей Европе и стали ключевыми

³ Ruh K. Geschichte der abendlandischen Mystik. Bd. III, S. 422, 445.

⁴ Й. Хейзинга. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV вв. во Франции и Нидерландах / Перевод Д.В. Сильвестрова. М.: Наука, 1988, с. 6, 165, 219, 221, 244, 248, 250, 404, 486.

⁵ Jacques Le Goff. Les intellectuels au Moyen Age. Paris, 1957. Русский перевод см.: Жак Ле Гофф. Интеллектуалы в Средние Века / Перевод с французского А.М. Руткевича. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1997; 2-е издание: СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003.

для духовной культуры всего позднего Средневековья, вряд ли может считаться периферийным.

Такая популярность Сузо тем более удивительна, что деятельность этого интравертного и впечатлительного монаха охватывала лишь несколько доминиканских конвентов на юго-западе Германии и севере Швейцарии, а круг почитателей, лично его знавших, едва ли превышал десяток человек. То, что Сузо не был просто популяризатором идей Экхарта или чьих-либо еще идей, подтверждает то обстоятельство, что он всегда тщательно перерабатывал любые идеи. Особенно это заметно, когда источник, из которого он заимствовал, очевиден. Эта переработка чаще всего не представляет собой опровержения, не является следствием критики. Как правило, Сузо разделяет те идеи, которые он изменяет. Он не следует по пути схоластического дискурса, не выдвигает в порядке дискуссии на аргументы противника собственные контраргументы. Для того чтобы из тезиса, сформулированного не им самим, прийти к синтезу, ему не нужен антитезис; ему достаточно собственного религиозного опыта, соединяющего его субъективность с явленной в Откровении и переданной в традиции Божественной Истиной. В известном смысле можно сказать, что Сузо находит оптимальный способ смысловой минимизации схоластических многочленов до уровня, когда остаются лишь необходимые и достаточные аргументы, каковыми являются лишь его собственное «я» и Божественная Истина, этому «я» открывающаяся. То, что Сузо делает акцент на этой имманентно присущей любому христианскому сознанию идее, разумеется, еще не делает его оригинальным мыслителем. Он оригинален в том, в каких словах, жанрах и образах он эту идею воплощает.

В еще меньшей степени Сузо подходит ярлык популяризатора мистики Экхарта. Достаточно лишь беглого взгляда на сочинения Сузо, на круг его знакомых, на его образ жизни, чтобы понять, что менее всего он преследовал популяризаторские цели. Он не искал широкой аудитории, не шел в народ с яркими проповедями. Для того чтобы послушать его слова, в его обитель не стекались сотни и тысячи людей. Сузо пронзительно одинок, драматически некоммуникабелен. Его слова – это истина аутсайдера, путь спасения человека, которому не повезло в жизни. А поскольку большинство людей, если не все, и есть несчастные аутсайдеры со сломанными судьбами, нереализованными жизненными планами и мечтами, от которых в силу жизненных обстоятельств пришлось отказаться, поскольку жизнь каждого человека полна лишений, страданий, разочарований, неудач, боли, то слова «неудачника» Сузо, нашедшего путь спасения, неизбежно находят отклик в сердцах многих. Величие Сузо – в его слабости и одинокости, грандиозность созданного им – в несовершенствах его судьбы, высота его духовных и интеллектуальных достижений – в искренней демонстрации своей незначительности, своего смирения, своего ученичества, иначе говоря, в той философии, которую он называл *philosophia spiritualis* и смысл которой заключается в подражании Христу. Эта *philosophia spiritualis* ни в коей мере не является только лишь системой практических рекомендаций, духовных упражнений, своеобразным комплексом гимнастики для спасения души. Самый знаменитый текст Сузо, составляющий третью часть его «Книги Вечной Премудрости» и известный под названием «Сто созерцаний», хотя внешне и выглядит таким набором упражнений, в действительности говорит лишь о способах конкретизации той духовной позиции, которая формируется благодаря *philosophia spiritualis*.

Таким образом, *philosophia spiritualis* – это, прежде всего, занятие определенной жизненной позиции. Ее особенность не в том, что она избегает спекулятивного уровня в богосознании или отрицает необходимость для общения с Богом рационального знания, но в том, что она гораздо шире любой спекуляции, что теория является не единственным и не центральным ее элементом. *Philosophia spiritualis* – это духовная деятельность, т. е. максимальная активность духа. Как таковая, она представляет собой, прежде всего, активность ума и воли. И поскольку это активность человеческая, она требует активности всего челове-

ческого существа, его чувств, эмоций, воображения, всех душевных способностей, а, кроме того, и действий тела. Иначе говоря, точно так же, как в теоретической области *philosophia spiritualis* предполагает не столько разделение философии и богословия, сколько их единство, так и в целом она стремится к единству теории и практики, жизни созерцательной и жизни деятельной, когда созерцание достигает вершин человеческой деятельности, на которых деятельность человека соединяется с деятельностью Бога, и где любая человеческая деятельность через обнаружение своего истинного смысла обретает характер высочайшего созерцания.

2. Истоки и источники *philosophia spiritualis* Генриха Сузо

а. *Philosophia spiritualis* и церковная традиция

В соответствии с тем, о чем пишет и что демонстрирует Генрих Сузо во всех своих сочинениях, человеческое «я», совершенным образом удостоверяя себя лишь в том, что от Бога, обнаруживает истину исключительно в Слове Божьем. Поэтому есть все основания говорить о том, что в основании *philosophia spiritualis* лежит Св. Писание и слова свв. отцов, разъясняющие его. О таком понимании *philosophia spiritualis* говорит сам Сузо⁶. Уже одно это обстоятельство означает, что *philosophia spiritualis* – это чрезвычайно широкое понятие, вбирающее в себя и синтезирующее в себе многие традиции античной и средневековой философии. Прежде всего, это античное понимание философии как мудрости, дополняемое библейским представлением о премудрости как качестве, выделяющем праведника и являющимся даром Бога. Эта традиция близка другой, тесно связанной с ней, но не тождественной ей, понимающей философию как искусство правильной жизни (*ars vivendi*), т. е. как житейскую или, шире, жизненную мудрость. В христианской перспективе эта житейская мудрость становится духовной практикой аскетических отцов-пустынников; поэтому отнюдь не случайно, что образцом своей *philosophia spiritualis* Сузо в «*Horologium Sapientiae*» делает фигуру старца Арсения⁷. Важным элементом *philosophia spiritualis* также является христианское представление об Иисусе Христе как единственном истинном учителе и воплощенной Божественной Премудрости.

Понятие *philosophia spiritualis* впервые встречается у Псевдо-Руфина⁸. Во введении к своему изданию «*Horologium Sapientiae*» П. Кюнцле подробно прослеживает истоки этого понятия, восходящего к античным временам и преобразованного патристическим пониманием фигуры Христа. С одной стороны, Сузо, исходящий в своем представлении о *philosophia spiritualis* из единства философии и богословия, мог бы согласиться с формулировкой позднеантичного александрийского неоплатоника Аммония: «Философия – это познание дел человеческих и божественных, соединенное с изучением благой жизни» («*philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*»)⁹. С другой стороны, Сузо в гораздо меньшей степени, чем его современники схоласты, зависит от античного наследия – по крайней мере, внешне. Существенно большую роль в его понимании *philosophia spiritualis* играет ориентация на ранних отцов церкви и представителей древнего монашества. Как и первые христиане, веру в Иисуса Христа Сузо пони-

⁶ Hor 356, 11: *Veritates quidem patrum vel ea, quae comperta sunt certissima attestatione rerum secundum sarcae scripturae sensum, prout accepi a domino*; Hor 370, 20–25: *Et cum ea, quae data erant, ad se reversus studiose rimatus est, ut nihil in his esset, quod a dictis sanctorum patrum discreparet. Sed hoc, quod divina tradente sapientia sibi per spirituales illustrationem infundebatur, auctoritate sacrae scripturae divinitus inspiratae fulciretur, cum idem in sensu, aut etiam idem in verbis et sensu, vel certe simile reperiretur esse.*

⁷ Hor 545, 9.

⁸ *Ps.-Rufinus*. In Amos 8. 11 // PL 21, 1096 C.

⁹ Цит. по: F. Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums / Hrsg. von Karl Praechter. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 12. Auflage. Basel, Stuttgart: Benno Schwabe & Co. Verlag, 1960, S. 5 sq.

мает как истинную философию. *Philosophia spiritualis* часто выступает в его текстах синонимом выражения *philosophia christiana*¹⁰. Мартин Грабман обращает внимание на то, что само понятие *sapientia* («премудрость») употребляется Сузо не столько в смысле аристотелевской «Метафизики», сколько в библейском смысле постижения сверхъестественного¹¹. Иначе говоря, премудрость у Сузо – не интеллектуальна, как у Аристотеля, а сверхинтеллектуальна.

Видимо, хорошо понимая, что в мире схоластической образованности подобный подход нуждается в убедительном обосновании, Сузо находит его, ссылаясь на истину, представленную в сочинениях свв. отцов. Эта истина, в свою очередь, согласуется с истиной Св. Писания. Целью Генриха Сузо собственно и является изложение «истин свв. отцов» (*veritates quidem patrum*) «в соответствии со смыслом Св. Писания» (*secundum sacrae scripturae sensum*)¹². В другом месте Сузо также говорит, что его *philosophia spiritualis* согласуется с высказываниями свв. отцов (*dictis sanctorum patrum*)¹³.

Насколько можно судить, Сузо отдавал себе отчет в том, что его представления о философии как *philosophia spiritualis* и концептуально, и институционально расходятся с рационализмом школьной философии, преподаваемой на факультетах искусств. Для Сузо эта школьная философия является слишком мирской и поэтому он называет ее *philosophia mundana*¹⁴. Одновременно Сузо всячески подчеркивает, что его понимание философии соответствует патристическому. По наблюдению П. Кюнцле, понимание Сузо философии наиболее близко определению Исидора: «Философия – это размышление о смерти, что преимущественно и подобает христианам, которые, поправ мирскую суетность учений бесед, живут, уподобляясь будущему отечеству» (*Philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata conversatione disciplinabili, similitudine futurae patriae vivunt*)¹⁵. Близко Сузо также и монашеско-аскетическое понимание философии, вершиной которой является жизнь в смирении, послушании, посте, воздержании, труде и молитве. Именно о таком распространенном в древней церкви понимании христианской философии пишет в своей «Церковной истории» Евсевий Кесарийский¹⁶.

Вместе с тем связь *philosophia spiritualis* с аскетической практикой претерпела у Сузо существенную трансформацию. Опираясь, в самом широком смысле, на духовность ордена братьев-проповедников, а в узком – на идущее от Майстера Экхарта представление о приоритете внутренней аскезы над внешней, Сузо превращает специализированную монастырскую аскетическую практику в жизненную установку, делая ее преимущественно практикой внутреннего созерцания. Аскеза древней церкви претерпевает у Сузо последовательную и радикальную интериоризацию, находя в человеческом субъекте не только свою опору, но и свое оправдание. Таким образом, общее понимание *philosophia spiritualis* у Сузо оказывается близким к пониманию Кассиодора, представленному им в сочинении «Об искусствах и науках» (*De artibus et disciplinis*). Написанное в VI в., это сочинение было создано для наставления и духовной ориентации живших вместе с Кассиодором в его «Вивариуме» монахов.

¹⁰ Hor 547, 14.

¹¹ M. Grabmann. Der „Liber de divina sapientia“ des Jakob von Lilienstein. Eine ungedruckte scholastisch-mystische Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts // *Idem*. Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. II. Mtachen, 1936, S. 591.

¹² Hor 365, 10.

¹³ Hor 370, 21–24.

¹⁴ Hor 546, 32.

¹⁵ P. Künzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 76.

¹⁶ Евсевий Кесарийский. Церковная история. VI. 3. 9: «Он (Ориген) упорно вел жизнь самого строгого философа». Греч. текст см.: *Eusebius Werke* / Hrsg. E. Schwarz. (Die griechischen und christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Bd. II/2. Leipzig, 1908, S. 526, 27.

Кассиодор понимает философию как: 1) возможное для человека знание о божественных и человеческих вещах; 2) как искусство искусств и науку наук; 3) как *meditatio mortis*; 4) как уподобление Богу, насколько это возможно для человека¹⁷.

b. *Ipsa philosophia Christus*

В рамках такого понимания философии в духе Кассиодора Сузо существенно увеличивает значение христологического аспекта. *Meditatio mortis* – это для доминиканца не столько размышление человека о собственной смертности, как это имело место в идущей от античной философии, особенно философии стоиков, традиции, сколько размышление о смерти Христа на Кресте, сопереживание Его Страстям, созерцание Крестных Мук. Поэтому и уподобление Богу как обожение возможно для Сузо лишь как *imitatio Christi*, являющееся по своей сути *conformatio Christi*. Таким образом, объединяющим все четыре приведенных определения философии, равно как, по-видимому, и другие ее возможные определения¹⁸, является фигура распятого Христа (*Christus crucifixus*). Без этого смыслового стержня все допустимые для Сузо определения философии покажутся логически несовместимыми и никак не связанными друг с другом. Взятые сами по себе, они кладут начало самостоятельным, зачастую противоположным философским течениям, которые могут находиться друг с другом лишь в полемических отношениях. По убеждению Сузо, только христоцентричность и делает философию цельным универсальным видом интеллектуальной и духовной деятельности, т. е. превращает ее в полном смысле слова в философию. Не случайно поэтому, что Христос для него и есть сама философия. Представленный в облике Вечной Премудрости, Спаситель понимается, кроме того, как единственный подлинный учитель философии. Это представление о Христе как о подлинном учителе философии имеет очень давнюю традицию. Генеалогию образа Христа как учителя подробно прослеживает в своей статье Ритамери Бредли¹⁹. Хотя ее статья и посвящена образу Христа-учителя в видениях Юлианы Норвичской, ее исследование может быть принято в расчет также и для понимания смысла текста Генриха Сузо.

Оба понимания Христа – как олицетворенной философии и как истинного учителя – связаны с экземпляризмом Сузо. Христос – это подлинный образец (*exemplar*). *Philosophia spiritualis* как *imitatio Christi* выстраивается экземпляристски. Важным источником для такого понимания *philosophia spiritualis* у Генриха Сузо является, помимо учения Майстера Экхарта, так называемые «*Vitaspatrum*», или «*Vitae patrum*», составленный в V–VI вв. латинский житийный сборник (позднее переведенный на немецкий язык), состоящий из кратких биографий, изречений и примеров (*exempla*) древних христианских отшельников и монахов, преимущественно египетских и палестинских. В свою очередь, образцами для этого сборника и его главными источниками послужили ранние греческие патерики и сборники изречений отцов-пустынников. Сузо неоднократно дает понять, что сознательно ориентируется на эту традицию. В сочинении «*Horologium Sapientiae*» ее олицетворяет анахорет Арсений²⁰. Его фигура – образец истинного христианского философа, каким его понимает Генрих Сузо. Обращаясь к традиции немецких и латинских «*Vitaspatrum*» и, как на первый взгляд кажется, противопоставляя ее университетскому схоластическому представлению о философии, Сузо в действительности апеллирует к духовной традиции доминиканского

¹⁷ PL 70, 1167 D.

¹⁸ См., например, Иоанн Дамаскин. Философские главы. Гл. 3. О философии // Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: Индрик, 2002, с. 57–58.

¹⁹ Bradley, Ritamary. Christ, The Teacher, in Julian's Showings: The Biblical and Patristic Traditions // The Medieval Mystical Tradition in England: Papers Read at Dartington Hall, July 1982 / ed. by Marion Glasscoe. Exeter: University of Exeter, 1982, p. 127–141.

²⁰ Hor 523, 14–20; 545, 9–13; 546, 14; 547, 9–19.

ордена. По наблюдению Р. Имбаха, «*Vitaspatrum*» с самых первых этапов существования доминиканского ордена играли важную роль в формировании его специфической духовности²¹. Таким образом, Сузо опирается не просто на общехристианскую древнюю традицию, но, прежде всего, на духовные традиции собственного ордена. Мобилизуя их, он, помимо прочего, стремится нивелировать опасное противоречие между рациональной университетской наукой и монашеской духовностью, между теорией и практикой, усугубление которого было чревато расколом внутри ордена. В своей *philosophia spiritualis* Генрих Сузо видит важнейшее условие недопущения этого раскола.

с. Послания ап. Павла и *philosophia spiritualis* Генриха Сузо

Если проследить стоящую за *philosophia spiritualis* традицию христианской мистики, на которую сознательно ориентируется Генрих

Сузо, то можно резонно утверждать, что в основании ее лежат контуры того христианского опыта, который нашел свое выражение в Посланиях ап. Павла. Как и ап. Павел, Сузо понимает следование за Христом в вере и любви как таинство (*mysterium*). В этом таинстве благодаря Иисусу Христу, воплощающему всю полноту Божества (Кол 2, 9), является как откровение сокрытая от века тайна спасения. Это откровение сокровенного Христос совершает не только в масштабах священной истории, но и в индивидуальной судьбе каждого человека. Макрокосмос откровения соотнесен у ап. Павла через Иисуса Христа с духовным микрокосмосом отдельного человеческого существа и церковным сообществом верующих, образующих тело Христово. Через Христа устанавливается благодатно проявляющееся единство человека с Богом. Смысл соединяющего человеческую душу с Христом таинства познается верующими не интеллектуально, но духовно, не в школе, но в жизни, не отделенной от жизни церкви.

Ап. Павел рассматривает свои страдания в перспективе Страстей Христовых, обнаруживая их подобие друг другу. Именно из этой перспективы понимания страданий исходит и Генрих Сузо, используя для этого в качестве теоретического обоснования концепцию унивокативного уподобления двух сущностей, разработанную учителем Сузо Майстером Экхартом. Через искупительное страдание две до несопоставимости различные сущности, человек и Бог, сближаются и становятся одним актуальным единством, в отношении которого все определения будут соименными. Страдающий в своем страдании подобен Христу, потому что его страдания как таковые ничем не отличаются от страданий Христа. Человеческая природа Христа близка всем людям благодаря страданию, поэтому, страдая, человек приближается к Христу²².

Смысл этого оформляемого страданием жизненного единства человека с Христом проявляется в сострадании как ответной благодарности человека Богу (Рим 8, 17). Это сострадание проникает в существо человека настолько глубоко, что он готов сораспяться Христу (Рим 6, 6; Гал 2, 19) и умереть вместе с Ним (2 Кор 7, 3; 2 Тим 2, 11; Рим 6, 8; Кол 2, 20), уподобиться Христу даже и в смерти (Фил 3, 10; Рим 6, 5). В результате связанные с Христом страдания становятся символом надежды на воскресение (Рим 8, 34). Слова о крестных муках всегда имеют у ап. Павла сотериологическую перспективу. Подражание и сострада-

²¹ R. Imbach. Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica // Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985 / Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987, S. 164 (Mystik in Geschichte und Gegenwart: Texte und Untersuchungen, Band 5). См. также: R. Creytens OP. L'instruction des novices dominicains au XIIIe siecle d'après le ms. Toulouse 418 // AFP. 20. 1950, p. 114–193; P. Kunzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 87.

²² См.: Vita 99, 21–92, 7; особенно: Vita 92, 1–3: *Wan werinit anders nuzzes noch gutes an lidene, wan allein, daz wir dem schoenen klaren spiegel Cristus so vil destglicher werden, es weri wolangeleit*; BdEW 250, 25–26: *Liden machet mir den menschen minneklich, wan der lidende mensch ist mir anlich*; Hor 488, 18–20: *Qui adversa libenter pro Deo patitur, Christo passo assimilatur, et ideo ab eo tamquam a consimili nexu dilectionis praecipuo constringitur*.

ние распятому Христу оказывается единственным путем к спасению. Ап. Павел важен для Генриха Сузо именно тем, что учил о Христе распятом (*Christuscrucifixus*). Говоря о необходимости постоянного созерцания распятого Христа, Сузо неоднократно цитирует и парфразирует ап. Павла²³. Именно благодаря ориентации на ап. Павла фигура распятого Христа становится центральной для *philosophia spiritualis* Генриха Сузо. Подражание Страстям Христовым означает для верующего принятие на себя образа Христова, *conformatio* Христу в его страданиях²⁴.

Верность этому пути пронизывает теологию Страстей Христовых глубоким этическим пафосом. Ядром этой этики является внутренняя убежденность верующего в правильности выбранного пути и невозможности отступить от него. От рациональной этики убеждения эта позиция отличается тем, что образец поведения формируется не в сознании человека, т. е. не определяется им самим в соответствии с произвольными критериями, но задан личностью Христа. Принципиально важно то, что такая этика, помимо прочего, делает учение о даре благодати не только возможным, но и совершенно необходимым, потому что отношение образца (*exemplar*) к своему подобию не может быть ничем иным, кроме как даром.

Стать достойным этого благодатного дара можно лишь через страдание.

Впрочем, именно в понимании природы благодати между Генрихом Сузо и ап. Павлом прослеживаются заметные различия. Для ап. Павла благодатное спасение через Христа означает, прежде всего, избавление из-под власти греха, смерти и закона. Грех и смерть для него – решающие элементы человеческой природы, которые и делают страдания человека естественными. Но именно такая природа естественности страданий и требует необходимости благодати для спасения, потому что естественным образом человеческая природа спастись не может. Сузо несколько изменяет акценты. Источник спасения он усматривает в изначальном сущностном единстве, «родстве» человека и Бога, в их нерасторжимой связи, которую грех нарушает, но не разрушает, не уничтожает совершенно. Через страдание эта связь восстанавливается во всей своей полноте и изначальном совершенстве. Таким образом, спасение выглядит у Генриха Сузо даже более естественным процессом, чем у ап. Павла, а сверхъестественность благодати при этом вполне вписывается в «естественный ход вещей». Страдание в данном случае можно понимать как естественный механизм восстановления естественного хода вещей, или даже как естественный способ введения в действие сверхъестественного. Эта существенная корректировка означает, что, помимо ап. Павла, *philosophia spiritualis* Генриха Сузо, очевидно, испытала также и другие влияния.

Но ап. Павел очень важен для Генриха Сузо еще в одном отношении. Встречающееся у ап. Павла отождествление Божественной Премудрости с Христом Сузо превращает в центральный образ для всего своего творчества. Приобщение к спасительному знанию Вечной Премудрости составляет ядро *philosophia spiritualis*. Оно происходит через созерцание Христа на Кресте и подражание Его крестным мукам²⁵. Согласно ап. Павлу, Христос – это Премудрость Божия, поскольку в Нем сокрыты все богатства премудрости и всякое Божественное ведение²⁶. В 1-ом Послании к Коринфянам слова об Иисусе Христе как Премудрости

²³ Hor 493, 1–2: *Nihil arbitratus sum me scire inter nos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum*; BdEW 254, 11–16: *Wol dir, edels lieht under allem himelschen gestirne, Paule, daz du als hohe werd gezogen und als tief in gefueret in die verborgnen tiigni der blozen gotheit, da du hortest die tieffen wort, die nieman gesprechen mag, und dir doch daz selb minneklich liden ob im allem so suezklich ze herzen gieng, daz du spreche: „ich enkan nit denn Jesum Cristum und den also gekruzgeten“*.

²⁴ Hor 369, 15–16: *se Christo passo spiritualiter, quantum possibile est, in eisdem conformare*.

²⁵ BdEW 256, 9–14: *Ewigu Wisheit, ich merke hier inne: swer grosses lones und ewiges heiles begert, swer hoher kunst und tieffer wisheit begert, swer glich in lieb und leid welle stan und ganz sicherheit vor allem ubel welle han, und ein trank dines bittren lidennes und ungewonlichersuezzeit welle enphahen, dersol dich, den gekruzgeten Jesum, ze allen ziten vor den ogen sins herzen tragen*.

²⁶ См.: 1 Кор 1, 24: «Для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость»; Кол 2, 3: «В Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения».

Божией следуют сразу после слов о Христе распятом²⁷, образуя с ними единый тематический комплекс. Характерным образом Сузо цитирует эту мысль в «*Horologium Sapientiae*»²⁸. Как справедливо замечает П. Кюнцле, Сузо был в этом отнюдь не оригинален; он примыкает к широко распространенной средневековой трактовке образа Вечной Премудрости²⁹. Но в рамках этой общей традиции Сузо выглядит не эпигоном, но свежим и оригинальным мыслителем. Прежде всего, это происходит благодаря тому, что, исключая опосредованность, он обращается напрямую к тексту ап. Павла и воспринимает его как живое свидетельство, как руководство к действию.

Следование Страстям Христовым позволяет верующему образовать с Христом единое жизненное сообщество. Этот своеобразный «общественный договор» заключается посредством крещения (Рим 6, 3–6). В этом сообществе верующий живет единой жизнью с Христом, сострадая Ему (Рим 8, 17). У ап. Павла это жизненное сообщество имеет сотериологический характер: тот, кто сораспнется Христу (Гал 2, 20), умрет вместе с Ним (Рим 6, 8), будет вместе с Ним погребен (Рим 6, 4), тот вместе с Ним и воскреснет (Кол 2, 12) и будет жить вечно (Рим 6, 8). Теология Страстей Христовых, мистика *Christus crucifixus* – вот та подлинно паулинистская тема, без которой замысел Генриха Сузо вряд ли может быть понят во всей его интенсивности и глубине. Центральными формулами *theologia crucis* ап. Павла являются следующие слова из 1-го Послания к Коринфянам: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1, 23), «ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (2, 2). Для ап. Павла распятый и страдающий на Кресте Христос – это средоточие мыслей, поступков и устремлений христианина, центр понимания мира и самого себя. Христианский образ жизни понимается как существование вместе с Христом, и прежде всего – с Христом распятым. Смысл каждого телесного страдания ап. Павел усматривает в страдании ради Христа (2 Кор 1, 5; Фил 3, 10; Кол 1, 24). Мучения, которые испытывает плоть, вызванные болезнями, непосильным трудом, жизненными невзгодами, приобретают в христологической перспективе новый, осмещающий, спасительный смысл. Для античного мира это было вызовом, революционным изменением статуса телесных страданий, прежде считавшихся унижительными.

Но для Сузо важен не только этот внешний аспект учения о страданиях. Гораздо большее значение для него имеет взгляд на страдания как неотъемлемый элемент человеческой судьбы, как сущностном элементе человеческой жизни, приближающем человека к Христу (Гал 6, 17; 2 Кор 4, 10). В собственных страданиях ап. Павел видел обоснование истинности выбранного им пути следования Христу. Неслучайно поэтому ап. Павел не раз упоминает о своих собственных страданиях, которые он нес ради Христа³⁰. Именно в этом свете следует рассматривать и впечатляющее по своему эмоциональному накалу описание Генрихом Сузо его бесчисленных страданий и злоключений. Не показная рисованность невротика, не чувствительная мистическая впечатлительность и не игра на сентиментальных чувствах паствы породили весь этот поток стенаний, оханий, рыданий и умиленных возгласов, воспроизводимый Генрихом Сузо в каждом его сочинении. Понять его страдальческую настойчивость и оценить манерную изысканность ее литературного воспроизведения можно лишь в том случае, если принять во внимание то обстоятельство, что подлинным намерением Генриха Сузо как мыслителя было стремление продемонстрировать близость Христа каждому человеку, обнаруживаемую в человеческих страданиях. Как честный проповедник, он воспользовался

²⁷ 1 Кор 1, 23: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие».

²⁸ Hor 380, 16–21: *Aiebat namque Christum Dei virtutem et Dei sapientiam esse, et ipso esse absconditos omnes thesauros sapientiae etscientiae Dei.*

²⁹ P. Kunzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 74.

³⁰ Schrage, W. Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer *Theologia crucis* und Eschatologie // Evangelische Theologie. 34 (NF 29). 1974, S. 141–175.

для этой цели примером того, что было ему знакомо лучше всего – примером самого себя, примером своей жизни и своих страданий. Этот же пример представляется ему наиболее доступным для понимания и восприятия другими людьми, потому что речь идет о судьбе такого же, как они сами, человека, о судьбе его тела и связанных с ним жизненных событий и состояний души.

Возможно, наиболее ярко и проникновенно пафос страдальческого гуманизма Сузо удалось передать иллюстратору одной средневековой рукописи, ныне хранящейся в Страсбургской университетской и национальной библиотеке (BNUS, Ms. 2929) и содержащей сочинения мистика. На одной миниатюре, изображающей мучения Служителя Вечной Премудрости (лист 27^r), мы видим смиренного монаха-доминиканца, стоящего в кроткой позе и потупившего очи. Его со всех сторон обступили демонообразные существа, которые льют на него горячую смолу и расплавленный металл, мечут в него стрелы, буравят сверлами, готовят для него крест с шипами и крючьями. Служителя разрывают в клочья озлобленные псы и другие хищные твари. Его жалят ядовитые звери и скорпионы. Над ним, несчастным, насмехается отвратительная обезьяна. Чуждая современному вкусу экстравагантность изображенного, которую критик наших дней, скорее всего, охарактеризует как шокирующую, но эстетически безвкусную экспрессивность, не должна смущать. Автор этой миниатюры, содержащейся в одном из наиболее старых и, следовательно, наиболее близких по времени к эпохе Сузо списков, по-видимому, очень точно уловил замысел доминиканца, или, по крайней мере, то, как воспринимало его текст большинство читателей в XIV в.

Телесные страдания – это близкое и доступное для каждого человека начало пути к Христу. Смысл страданий – не в них самих, а в том, ради Кого они претерпеваются. Осознание этого в отношении собственных страданий представляется центральным моментом как для ап. Павла, так и для Генриха Сузо. Этот процесс можно назвать *интериоризацией* страданий. Во-первых, в нем открывается, что подлинные страдания – это не столько страдания тела, сколько страдания души. Во-вторых, благодаря ему постигается, что страдания – это верный путь, позволяющий наиболее простым образом отказаться от самого себя и от всех творений ради того, чтобы пребывать лишь с одним Богом. Такое духовное понимание страданий, раскрываемое ап. Павлом, становится одним из решающих моментов мистики Генриха Сузо.

Подобное человекообразное понимание страданий делает вполне эстетически допустимым их крайне натуралистическое описание и изображение. Безобразный натурализм страждущей плоти имеет здесь достоинство высшего нравственного совершенства, и поэтому наделяется достоинством совершенной красоты. Вследствие этого он не может быть непристойным, даже если кому-то и кажется таковым. Тем самым интериоризация и спиритуализация страданий в рамках *imitatio Christi* открывает дорогу новой эстетике, в которой евангельский символизм вдохновляет предельно натуралистические образы, наделяемые нормативным статусом высшего совершенства, открывающегося в обыденности телесной неприглядности. По своему художественному языку это еще целиком и полностью средневековая эстетика. Однако вряд ли будет преувеличением сказать, что именно она оплотворила мирозерцание ренессансного и новоевропейского гуманизма. Такая формализация эстетики Страстей Христовых отнюдь не случайна. Сострадание им формирует верующего индивида, превращает его в личность, социальная солидарность которой с другими личностями не навязывается извне, не дрессируется изошренными методами педагогического и политического принуждения, но вырастает изнутри как живая общность сострадающих Страстям Христовым. Не сложись в европейском обществе такой модели персонификации, отношения между личностью и социумом, особенно в перспективе их последующей секуляризации, возможно, не выглядели бы такими драматическими. Социальная перспектива в интерпретации *imitatio Christi* важна для понимания следующего принципиального

момента. Для Генриха Сузо, также как и для ап. Павла, не мазохистская болезненность, не невротическая эксцентричность, но любовь к Богу и ближним, настолько сильная и беспредельная, что не терпит никаких ограничений, является подлинным мотивом подражания Страстям Христовым и размышлений о них как открывающих мудрость и величие Христа (2 Кор 2, 14 сл.; 4, 12; 14; 6, 4; Фил 2, 17).

Такое понимание человеческих страданий через призму Страстей Христовых делает их значимыми и, следовательно, прекрасными и привлекательными самими по себе, а не только в качестве необходимого и неприятного испытания перед воскресением и вечной жизнью. Страсти Христовы были явлены людям в этой жизни, тогда как вечная жизнь в этой жизни непосредственно явлена быть не может. Поэтому страдания – это единственное, в чем для человека в этой жизни может открыться Царствие Небесное, наиподлиннейшим символом которого страдание в данном случае выступает. Именно поэтому ап. Павел радуется страданию как тому, что приближает его к Богу и Царствию Небесному³¹.

Однако для творчества Генриха Сузо было характерно яркое жизненное прочтение всего Св. Писания, а не одних только посланий ап. Павла. Каждое свое переживание, каждое событие в своей внутренней жизни, каждый новый опыт на пути следования Христу он соизмеряет со словами священной книги. Библию, как Ветхий, так и Новый Завет, он цитирует постоянно. Если среди новозаветных книг главными для него являются четыре Евангелия и послания ап. Павла (к другим текстам он отсылает мало, а на Апокалипсис почти не обращает внимания), то среди книг Ветхого Завета предпочтение отдается Книге Премудрости и Песни Песней³².

Как уже говорилось выше, помимо Св. Писания *philosophia spiritualis* Сузо ориентируется на традицию свв. отцов. Строго говоря, это одна традиция, потому что слова свв. отцов выражают не что иное, как истину Св. Писания. Вернуться к этой истине, показать «*veritas quidem patrum... secundum sacrae scripturae sensum*» («истину святых отцов... в соответствии со смыслом Св. Писания»)³³, обрести в этой истине новый смысл живой веры – вот задача, которую ставит Генрих Сузо. Истинность своей концепции *philosophia spiritualis* Сузо постоянно проверяет соответствием ее «*dictis sanctorum patrum*» («изречениям святых отцов»)³⁴. Если такое соответствие есть, значит, все, что говорится и делается, испытывается и переживается, воспринимается и думается, несомненно, истинно.

Сказанное, между тем, не означает, что, ссылаясь на Св. Писание и отцов церкви, Сузо говорит об уподоблении Христу как о чем-то гарантированно достижимом или даже достигнутом им. Точно так же, говоря о тождестве своего опыта со словами свв. отцов, он отнюдь не имеет в виду, что достиг степени святости древних подвижников или что он претендует на то, чтобы ее достичь. В обоих случаях он имеет в виду цель, к которой он стремится и движению к которой, как единственно достойной, подчинено все его существо. Кажущаяся недостижимость цели несколько не смущает Сузо. Само стремление к Христу, о котором неутомимо свидетельствует доминиканец, является для него верным признаком того, что цель не просто может быть достигнута, но что в известном смысле она уже достигнута. Христос, Вечная Премудрость, Божественный *exemplar*, является совершенным образцом, в котором заключается подлинный смысл и источник деятельности любого творения, включая человека, несовершенного по своей природе. Стремление к Христу – это та деятельность, в которой в полном соответствии с перипатетической формулой, которую так любил учи-

³¹ Кол 1, 24: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь». См. также: W. Schrage. Leid, Kreuz und Eschaton, S. 158.

³² См.: P. Kunze. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 75, 85; M.A. Fischer. Die hl. Schrift in den Werken des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. München, 1936, S. 34 sq.

³³ Hor 365, 10.

³⁴ См.: Hor 370, 21–24.

тель Сузо Майстер Экхарт, различные сущности становятся по правилу со-именности одним целым и, будучи одним целым, действуют вместе и сообща. Так, через подражание Христу человек становится актуально един с Ним. Книги Сузо – свидетельство того, что это не просто может быть достигнуто, но вполне достижимо для всякой искренне уверовавшей человеческой души.

д. Генрих Сузо и Бернард Клервосский

Среди источников *philosophia spiritualis* Генриха Сузо выдающееся место занимает Бернард Клервосский. Об этом свидетельствует уже тот факт, что Бернард – единственный из рассуждавших о Страстях Христовых учителей, кого Генрих Сузо называет в своих сочинениях по имени³⁵. В «Книге Вечной Премудрости» он неоднократно подражает описаниям Страстей Христовых св. Бернардом, а в главе 17 этого сочинения парафразирует текст великого цистерцианца довольно близко к оригиналу. Прежде всего, Бернард Клервосский важен для Сузо как автор, придавший учению ап. Павла о Страстях Христовых вид всеобъемлющей мистической концепции. Говоря об образе распятого Христа, центральном для *philosophia spiritualis*, Генрих Сузо цитирует не только ап. Павла, но вместе с ним также и слова св. Бернарда из цикла проповедей на Песнь Песней³⁶.

Выдающуюся роль св. Бернарда в формировании облика средневековой западноевропейской мистики трудно переоценить. Об этом свидетельствует огромное количество списков его сочинений, хранившихся во всех европейских монастырях. В том числе они включались и в создававшиеся в монастырях доминиканцев сборники мистической литературы, в которых св. Бернард фигурировал в качестве одного из главных авторитетов и наставников духовной жизни. Можно с полным правом говорить о том, что за любым мистиком или мистическим движением зрелого Средневековья стоит фигура св. Бернарда.

Однако Генриха Сузо со св. Бернардом Клервосским связывают особые отношения. В своих сочинениях Сузо как никто другой развивает пламенную чувственную образность мистической теологии Страстей Христовых в духе св. Бернарда. По наблюдению Р. Блумриха, процент скрытого присутствия Бернарда Клервосского в «Книге Вечной Премудрости» многократно превосходит процент его прямого цитирования. Это прослеживается по тем глоссам, которые сохранились в манускриптах с текстом этого сочинения. Составители этих глосс упоминают и цитируют Бернарда

Клервосского чаще всего³⁷. По мнению некоторых исследователей, Сузо, начав свое интеллектуальное и духовное развитие в качестве ученика и последователя Майстера Экхарта, о чем свидетельствует его ранняя «Книга Истины», постепенно отошел от экхартовской метафизики, предпочтя ей мистику Страстей Христовых в духе Бернарда Клервосского. Этот тезис представляется некоторым упрощением эволюции взглядов Генриха Сузо. О резком переходе к мистике Бернарда, сопровождавшемся полным отказом от идей учителя Экхарта, в творчестве Сузо вряд ли можно говорить. Далее будет продемонстрировано, что само обращение к Бернарду Клервосскому было связано для констанцского доминиканца не столько с отказом от позиции Экхарта, сколько с необходимостью распространить ее на

³⁵ BdEW 254, 17; 256, 6; Hor 493, 7–8.

³⁶ Hor 493, 1–2: *Nihil arbitratus sum me scire inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum*. Cp.: 1 Kor 2, 2; Hor 493, 6–9: *Similiter et tu caelestis fiella, suavitatesermonis dulciter perornata, atque Verbi aeterni divinissima maiestate illuminata, beatissime Bernarde, cui Verbum incarnatum et in cruce suspensum tam dulciter sapiebat, ut haec et his similia verba suavia dulcissime perorares*. Cp.: *Bernardus Claraevallensis*. Super Cantica Canticorum. Sermo 43, 4 (III) // Opera. II. 43, 21–22: *haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum*.

³⁷ R. Blumrich. *Diegemeinu lerdings „Bdchlein der ewigen Weisheit“*. Quellen und Konzept // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstatt 2.-4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rddiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Wdrzburg/Eichstatt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 55, 57.

новые формы описания и осмысления религиозного опыта. Кроме того, сочинения Бернарда были хорошо знакомы и Экхарту, и многие его конструкции рейнский мистик успешно адаптировал для своих проповедей и трактатов. Иначе говоря, Сузо обращается к Бернарду Клервосскому, и не только к нему одному, не ради отказа от Экхарта, но, напротив, ради более глубокой ассимиляции его идей, придания его учению большей значимости и для формирования более широкой среды восприятия доктрин своего учителя. Чаще всего Сузо цитирует Бернарда не в пику Экхарту, но для обоснования правильности тех или иных его идей. Эта тенденция прослеживается уже в ранней «Книге Истины», сочинении, написанном в защиту Экхарта в несомненно экхартианском духе³⁸. Благодаря такому помещению учения Экхарта в контекст древней традиции его имя и его идеи не были забыты даже после их формального запрета в 1329 году. Об этом свидетельствуют многочисленные мистические сборники, созданные в XIV–XV вв. в немецких монастырях, где цитаты из сочинений Майстера Экхарта мирно соседствуют с библейскими изречениями и цитатами из Бернарда Клервосского, Бонавентуры и Августина. Конечно, формально и технически Генрих Сузо вовсе не руководил этим процессом интерференции мистических доктрин. Однако именно он создал ту духовную модель и тот жанровый образец, в подражание которым данный процесс и получил свое развитие и массовое распространение.

Содержательно Генриху Сузо, несомненно, близка та форма, какую придал мистической философии Бернард Клервосский. То, что один называет *philosophia spiritualis*, другой в проповедях на Песнь Песней характеризует как *interior philosophia* или, содержательно, как *excessus mentis*³⁹. На модель Бернарда Генрих Сузо во многом ориентируется в своих сочинениях, прежде всего, в латинском «*Horologi-um Sapientiae*», где он рассматривает ее как учение древних отцов, говоривших о единстве с Богом в чистоте сердечной (*puritas cordis*). Исходя из такого понимания истинной философии и подлинного знания, Генриху Сузо оказывается близка и неоднократно встречаемая в сочинениях св. Бернарда критика научной поверхностности и философского тщеславия. Не ориентированное на спасение, плотское (*scientia carnis*), мирское (*scientia mundi*) знание трактуется Бернардом как бесполезная *curiositas*, не имеющая ничего общего с подлинным знанием⁴⁰. С аналогичных позиций Сузо в «*Horologium Sapientiae*» оценивает тех, кто занимается теологией как наукой. В первую очередь имеются, конечно, в виду современные ему университетские профессора богословия, большинство из которых, особенно доминиканцы, придерживались томистских позиций. Главное, по мнению Сузо, заблуждение теологов состоит в том, что они забывают о самом важном, а именно, что теология — это прежде всего учение о спасении⁴¹. Между тем, утверждая это, Генрих Сузо оказывается даже большим томистом, чем современные

³⁸ В «Книге Истины» Генрих Сузо цитирует сочинение Бернарда «*De diligendo Deo*» (*Bernardus Claraevallensis. De diligendo Deo*. 10 n. 28, 15 n. 39 // Opera. III. 143, 15–24; 153, 4–10): *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit / kritisch herausgegeben von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Hamburg: Meiner, 1993, S. 22–25.*

³⁹ *Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Canticorum. Sermo 31, n. 6 // Opera. I. 223, 3 sqq.*

⁴⁰ По словам Бернарда, мирское знание учит суете (*scientia mundi, quae docet vanitatem*), а плотское знание — сладострастию (*scientia carnis, quae docet voluptatem*). И лишь «наука святых» учит распинать себя во временной жизни и наслаждаться вечностью (*scientia sanctorum, quae docet temporaliter cruciari et delectari in aeternum*): *Bernardus Claraevallensis. De diversis. Sermo 31, n. 4 // Opera. VI/1. Столь же критично выступает Бернард Клервосский против мирского и плотского знания в сочинении «Contra quaedam capitula errorum Abaelardi» (с. IV, 10, с. V, 12–13 // PL 182, 1062, 1063–1064). См. также: J. Ries. Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard. Freiburg i. Br., 1906, S. 1–16; St. Gilson. Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. Wittlich, 1936, S. 251. Главное обвинение Бернарда в адрес мирского и плотского знания, объясняющее непримиримость его критики, заключается в том, что это знание не содержит в себе истины и не приводит к ней человека. См. *Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Canticorum. Sermo 33, n. 8 // Opera. I. 239, 19–22: ipsi vagi sunt, nulla stabiles certitudine veritatis, semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes. Haec sponsa propter philosophorum et haeticorum varia et vana dogmata.**

⁴¹ Hor 521, 3—525, 12. См. также: M. Muckshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die deutsche Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologie und Mystik des seligen Heinrich Seuse // S. Bonaventura 1274–1974 / Hrsg. von J.G. Bougerol. Bd. 2. Grottaferrata, 1974, S. 256–258.

ему профессора богословия, ставшие объектом его критики, поскольку, судя по всему, апеллирует к пониманию предназначения богословской науки в 1-ом вопросе «Суммы теологии» Фомы Аквинского, где главным и единственным аргументом, обосновывающим необходимость теологии как науки, является аргумент спасения⁴². Таким образом, вопрос о спасении становится решающим критерием и в оценке знания, вырабатываемого теологией как наукой.

В рамках такой модели истины, руководствующейся критерием сотериологической телеологии, основным языком, который использует в своем рассуждении Сузо, оказывается язык св. Бернарда. Это и понятно, потому что речь идет не об университетском схоластическом *quaestio*, а о жанре, ориентированном на монашеский образ жизни. Он выделяет три группы занимающихся теологией, две из которых злоупотребляют ею. Одни используют священную теологию ради собственного телесного благополучия: получения ученых степеней, должностей, званий и бенефициев, т. е. применяют в отношении Св. Писания *modus carnalis*. Другие упорствуют в своем достигнутом знании и не хотят продвигаться дальше, т. е. занимаются богословием, прибегая к *modus animalis*⁴³. Лишь третья группа занимающихся теологией преодолевает как теоретическое несовершенство, так и дефицит практики первых двух групп, потому что не забывают о спасительной цели теологии, занимаясь ею в смысле *modus spiritualis*⁴⁴.

Специфику этого подлинного знания Сузо определяет таким образом, что у имеющих его «интеллект переполняет наука, а чувство – Божественная Премудрость; и они премного продвигаются как в истинном познании, так и в любви к высочайшему Благу» (*«ut sicut intellectus eorum scientia, sic et affectus eorum divina sapientia repleatur; et sicut proficiunt in cognitione veri, sic et in amore summi boni»*)⁴⁵. Согласно св. Бернарду, подлинной наукой является *scientia sanctorum*, сверхъестественное знание, которое освещает и приобщает к Премудрости, которое связано с познанием человеком Бога и самого себя и благодаря которому разгорается пламя Божественной любви⁴⁶. Согласно Сузо, это именно то знание, которому учит старец Арсений, *famosissimus doctrinae christianae philosophus*⁴⁷, пекущийся о подлинной науке христианской философии (*vera scientia christianae philosophiae*), а не о бесполезном дискурсе (*inutile discursus*) мирской философии (*mundanae philosophiae*)⁴⁸. Еще св. Бернард говорил о том, что такая философия «возводит от зримого к незримому»⁴⁹. Важно, однако, отметить, что наука, пекущаяся о спасении, готовит своих адептов не к удовольствиям и радостям познания, но к боли и страданию⁵⁰. Это утверждение св. Бернарда становится понятным лишь в христологической перспективе в контексте понимания роли знания в созерцании Страстей Христовых. Для Бернарда Клервосского принципиально важно, что только спасающее знание может быть знанием в собственном смысле, поскольку основыва-

⁴² Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопрос 1. Раздел 1 // Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43. / Пер. с латинского С.И. Еремеева и А.А. Юдина. М., Киев, 2002, с. 4: «Ради спасения человеческого было необходимо, чтобы помимо знаний, предоставляемых философской наукой, основанной на человеческом разуме, существовало знание, основанное на откровении, исходящем от Бога».

⁴³ Hor 525, 28-526, 3: *Primus modus est carnalis, quem habent hi, in quibus abundat littera sine spiritu... Secundus modus est animalis, et est in his, qui simplici quidem oculo in actu scholastico ea, quae ad salutem necessaria sunt, quaerunt, verumtamen opera supererogationis facere et charismata aemulari meliora usquequaque negligunt.*

⁴⁴ Hor 526, 3-6.

⁴⁵ Hor 526, 5-7.

⁴⁶ M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. II. Freiburg i. Br., 1911, S. 106; J. Ries. Das geistliche Leben, S. 15 sqq.

⁴⁷ Hor 547, 7.

⁴⁸ Hor 546, 32.

⁴⁹ Bernardus Claraevallensis. De consideratione. Liber V, n. 3 // Opera. III. 468, 22-25

⁵⁰ Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Canticorum. Sermo 36, n. 2 // Opera. II. 4, 21-24; Hor 526, 3-11.

ется на исти-не⁵¹. И поскольку спасение обретается не в знании, но в жизни, то уверенность в истине, ее безусловной прочности (*sertitudo veritatis*), являющаяся условием обладания любой истиной, оказывается результатом жизненного решения, ориентирующего жизнь на служение Богу. Знание истины связано, таким образом, с жизнью в истине. Это спасительное знание – не то знание, которому обучаются в школе, но то, которое постигается в жизни, которое переживается и проживается. Такая жизнь в знании и истине есть жизнь, проникнутая Божественной любовью. Поэтому смысловым центром такой жизни становится фигура распятого Христа, пострадавшего за любовь к людям. Знание, о котором говорит св. Бернард, – это, разумеется, прежде всего, знание для посвященных, для тех, кто, следуя древнецерковному разделению, находится при принятии таинства евхаристии не вне, а внутри церкви. Оно эзотерично в специфически христианском значении этого слова.

Между тем, в толковании св. Бернарда, а особенно у Генриха Сузо, эта *interiorphilosophia* приобретает, по-видимому, не без влияния традиции Августина, не только социальную, но и индивидуальную, интимную перспективу понимания. *Interior* указывает в данном случае на сокровенное внутреннее пространство человеческой души, где происходит встреча человека с Богом. Фигура страдающего Христа как центр подлинного знания связана с той моделью богопознания, которую вслед за представителями патристики, особенно св. Августином, развивает Бернард Клервосский: «Чрез Христа-человека к Христу-Богу» (*per Christum hominem ad Christum Deum*)⁵². Этот способ богопознания Сузо называет «скорейшим путем к вечному блаженству» (*schnellest weg ze ewiger selikeit*). Для характеристики места, в котором приобретается такое знание, Бернард находит емкий полемический образ «школы Христовой», в которой Христос – главный и единственный учитель⁵³. Этот образ, очевидно, противостоит мэтрам школ, преподающих одну лишь *curiositas*. То, как может выглядеть эта «школа Христова», Бернард изображает в проповедях на Песнь Песней, а Генрих Сузо, уже по-своему, в «Книге Вечной Премудрости», в которой образы «школы Истины» и Христа как подлинного и единственного учителя являются структуро- и смыслообразующими для всего сочинения. Как и для св. Бернарда, для Генриха Сузо прийти к созерцанию Христа во всем Его Божественном величии невозможно без того, чтобы прежде не созерцать Христа во всем Его смирении⁵⁴.

Но в понимании Страстей Христовых Бернардом Клервосским и Генрихом Сузо есть и существенное различие. Если для Бернарда вся земная жизнь Христа, описанная в Евангелии, преисполнена страданий и смирения, кульминацией которых являются Крестные Муки, то Сузо делает акцент на последних днях жизни Христа, на его мучениях на Кресте как воплощении актуального максимума любви Бога к человеку⁵⁵. Согласно св. Бернарду, вся

⁵¹ Ibid. // Opera. II. 5, 7-10: *Est autem, quod in se est, omnis scientia bona, quae tamen veritatesubnixasit; sed tu quicum timoreet tremore tuam ipsiusoperarisalutempro temporis brevitate festinas, ea scire ampliuspriusque curato, quae senseris vinciniora saluti.*

⁵² K. Ruh. Geschichte der abendlandischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Monchstheologie des 12. Jahrhunderts. München: Verlag C.H. Beck, 1990, S. 234.

⁵³ Bernardus Claraevallensis. De diversis. Sermo 40, n. 1: *Tu es enim magisteret dominus, cuius schola est in terris, cathedra in caelis*; Ibid. Sermo 121 // Opera. VI/1. 398, 1 sq.: *In schola Christi sumus, in qua duplici doctrina erudimur, quia aliudper seipsum ille unus et verus Magister docet.* См. также: St. Gilson. Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, S. 98, 104; U. Kopf. Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux (Beiträge zur historischen Theologie. Bd. 61). Tübingen, 1980, S. 176.

⁵⁴ Bernardus Claraevallensis. Dominica in Kalendis Novembris. I. 2 // Opera. V. 305, 7 sq. См. также: K. Ruh. Geschichte der abendlandischen Mystik. Bd. I, S. 234.

⁵⁵ Генрих Сузо: Ph. Kaiser. Die Christozentrik der *Philosophia spiritualis* Heinrich Seuses // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstatt 2.-4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstatt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 111; Бернард Клервосский: Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Cantorum. Sermo 43, n. 4 // Opera. II. 43, 4—27; M. Schmidt. Leiden und Weisheit in der christlichen Mystik des Mittelalters //

земная жизнь Христа символизирует тот путь, которому должен следовать человек, желающий спастись⁵⁶. Взгляд Сузо на Страсти Христовы представляется в этом смысле менее зависимым от древнего монашеского символизма и более проникнутым томистским экземпляризмом, чем позиция св. Бернарда, т. е. обусловлен традицией той школы, которой Сузо принадлежал.

Из современников Сузо наибольшую близость символическому пониманию жизни Иисуса Христа и Его крестных мук в духе Бернарда Клервосского демонстрирует фламандский мистик Ян ван Рюйсбрук. В его сочинении «Духовный брак» прослеживается очевидная параллель взглядам великого цистерцианца. Впрочем, это и неудивительно. То, что «Духовный брак» своим замыслом, метафорическим и образным рядом во многом подражает проповедям на Песнь Песней св. Бернарда, неоднократно подчеркивалось многими исследователями. Для нас же любопытнее другое: две указанные позиции в рецепции св. Бернарда в мистических кругах на рубеже XIII и XIV вв. свидетельствуют о наличии по меньшей мере двух метафизических позиций мистического понимания Страстей Христовых – символической и экземплиаристской. Одновременное существование этих двух позиций делало неизбежной ситуацию, при которой адепты каждой из них должны были отстаивать правоту собственных взглядов. Конечно, в мистических текстах не стоит искать таких же школьно дисциплинированных споров всех против всех, какие имели место в среде университетских схоластов.

Однако острота полемики была отнюдь не меньшей, а возможно, в силу отсутствия отчетливой жанровой и технической стандартизации полемических форм и условностей, гораздо более острой и непримиримой, хотя и не всегда заметной для постороннего взгляда. В действительности аргументов в защиту своей позиции и острых (хотя и специфически стилизованных) полемических выпадов в адрес оппонентов в сочинениях Генриха Сузо содержится предостаточно. Еще больше их в адрес немецкой мистики в целом у Яна ван Рюйсбрука.

Указанная близость Бернарда Клервосского и Яна ван Рюйсбрука становится особенно заметной, если обратить внимание на социальный аспект их учения о спасительном созерцании Страстей Христовых. Для Рюйсбрука, равно как и для Бернарда, совершенно следовать Христу могут далеко не все люди, но одни лишь избранные. При этом возможность такого избранничества социальна детерминирована. В полном смысле выстраивать свою жизнь на принципах подражания Христу можно лишь в монашеской общине: для Бернарда это цистерцианская община Клерво, для Рюйсбрука – конвент августинцев-каноников Грундала⁵⁷.

Для Сузо же путь к спасению менее детерминирован монашеским статусом. С его точки зрения, он в гораздо большей степени зависит от внутреннего расположения. Иначе говоря, решающими в вопросе спасения оказываются не внешние, но внутренние условия, не социальные, а индивидуальные характеристики человека. Учение Сузо ориентировано, таким образом, не только на монахов, но и на мирян, хотя оно и было создано прежде всего для монахов. Первая причина, по которой Генрих Сузо не считал возможным делать акцент на важности социального аспекта подражания Христу, на разработке опре-

Leiden und Weisheit in der Mystik / Hrsg. von B. Jaspert. Paderborn, 1992, S. 150; K. Ruh. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I, S. 235.

⁵⁶ Bernardus Claraevallensis. In die Pentecostes. Sermo 2, n. 5 // Opera. V. 168, 18–21: *In vita mea cognosces viam tuam, ut sicut ego paupertatis et oboedientiae, humilitatis et patientiae, caritatis et misericordiae indeclinabiles semitas tenui, sic et tu eisdem vestigiis incedas, non declinas addextram neque adsinistram*. См. также: M. Diers. Bernhard von Clairvaux. Elitare Frömmigkeit und begnadetes Wirken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., Band 34). Mtaster, 1991, S. 64 sq.

⁵⁷ Bernardus Claraevallensis. In Septuagesima. Sermo 1, n. 1 // Opera. IV. 345, 11–16; Idem. In Quadragesima de Psalmo “Qui habitat”. Sermo 7, n. 6 // Opera. IV. 416; M. Diers. Bernhard von Clairvaux, S. 29, 54.

деленных форм монашеской жизни, кроется, по-видимому, в том, что об уровне духовной жизни в современных ему монастырях он был крайне невысокого мнения. Другая причина состоит, видимо, в том, что, в отличие от старых орденов, у доминиканцев был так называемый «третий орден», членами которого (терциариями) являлись миряне, для которых выполнение монашеских обетов во всей их полноте было необязательно, да и невозможно. Поскольку во времена жизни Сузо терциариями становились многие бывшие бегины и бегинки, то подчеркивание несущественности социального статуса для дела спасения души имело важную пастырскую функцию. Следование одним лишь внешним правилам с точки зрения Сузо столь же порочно, как тщеславная погоня за внешними почестями и богатством. Поэтому, ориентируясь на разработанную Майстером Экхартом дихотомию «внутреннего» и «внешнего» человека, Сузо демонстрирует, что «школа Христова» предназначена преимущественно для человека внутреннего. Он полемически заостряет эту концепцию против тех извращений духовного символизма монашеской жизни, до которых в современных ему обителях деградировал идеал возвышенного служения великого цистерцианца. Таким образом, ориентация Генриха Сузо на мистическое учение и метафорическую образность св. Бернарда Клервосского является не просто механической рецепцией, но имеет характер полемически заостренной интерпретации, исторически актуальной в перспективе привлечения авторитета великого мистика для защиты учения самого Генриха Сузо, опиравшегося во многом на концепции Майстера Экхарта, далеко не во всем совпадавшие с идеями св. Бернарда.

(30) Подводя итог анализу влияния Бернарда Клервосского на Генриха Сузо, можно сказать, что последний преимущественно ориентируется в мистике великого цистерцианца на понимание центральной роли земного Иисуса, страдающего на Кресте, в приобщении к спасительной Божественной Премудрости. Земная жизнь Иисуса человеку, опутанному страданиями и чувственными страстями, ближе и понятнее всего. Поэтому через созерцание земной жизни Иисуса, подражание ей человек только и может возвыситься до духовной общности с Богом⁵⁸. Созерцание распятого Иисуса приуготовляет к созерцанию Его в Славе Божьей⁵⁹. В своем понимании Страстей Христовых Генрих Сузо также придерживается этой формулы св. Бернарда⁶⁰.

е. Генрих Сузо и Бонавентура

Помимо ап. Павла и Бернарда Клервосского, в христоцентричной мистике Страстей Христовых, представленной в сочинениях Генриха Сузо, прослеживается заметное влияние Бонавентуры. Исследования К. Ру продемонстрировали, что начиная с XIII в. немецкоязычная мистика находилась под сильным влиянием переводов и парафраз великого францисканского учителя, и это влияние отнюдь не ограничивалось одними лишь францисканскими кругами⁶¹. Важно отметить, что Бонавентура повлиял в Германии не столько на академические круги и латиноязычное богословие, сколько на монастырскую практику и народную мистику. По наблюдению Мюксхофа, большая часть немецких переводов сочинений Бонавентуры встречается в так называемых мистических сборниках, различных по своему содержанию и происхождению и имевших самое широкое хождение⁶². В этом смысле обращение Генриха Сузо к семантике Бонавентуры выглядит вполне адекватным обращением к тому языку, на котором уже задолго до него писали и думали мистические круги Германии.

⁵⁸ *Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Cantorum. Sermo 6, n. 8 // Opera. I. 29, 23–30, 8.*

⁵⁹ *Ibid. Sermo 45, n. 6 // Opera. II. 53, 3–54, 3.*

⁶⁰ *Hor 372, 3 sq.; 383, 19 sq.*

⁶¹ *K. Ruh. Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Band I. München: C.H. Beck, 1965; Band II. München und Zürich: Artemis Verlag, 1985; idem. Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und – Scholastik. Bern: Franke Verlag, 1956.*

⁶² *M. Muckshoff Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 230, 234 sq.*

Следует заметить, что Генрих Сузо был не единственным доминиканцем, обращавшимся к наследию великого францисканского наставника. Еще до него учение Бонавентуры активно использовал в своем сочинении «*Compendium theologiae veritatis*» доминиканский богослов Гуго Рипелин из Страсбурга. В значительной своей части это сочинение ориентировано на «*Breviloquium*» Бонавентуры. В немецких землях сочинение Гуго Рипелина получило весьма широкое распространение⁶³.

И все же для индивидуальной эволюции взглядов Генриха Сузо такой поворот доминиканского томизма к августинизму Бонавентуры представляется странным. В самом деле, почему учившийся в кельнском *Studium generale* доминиканец, ученик Майстера Экхарта, отчаянно защищавший своего учителя, вдруг становится сторонником учения другой школы, взгляды которой существенно расходились с позицией Экхарта?

Определенно можно говорить о том, что из всего наследия Бонавентуры наибольшее влияние на Генриха Сузо оказали идеи, содержащиеся в двух трактатах францисканца: «Путеводителе души к Богу» («*Itinerarium mentis in Deum*») и пространное жизнеописание св. Франциска Ассизского, известное под названием «*Legenda maior*». Не исключено, что к тексту «Путеводителя» в сочинениях Генриха Сузо восходят и многие пассажи, кажущиеся на первый взгляд общими местами и парафразами классических сюжетов, заимствованных, например, у Аристотеля⁶⁴. Согласно Бизе, «Путеводитель» послужил образцом для «Жизнеописания» Сузо. События собственной жизни, о которых рассказывает в этом сочинении Сузо, в значительной степени выстроены в соответствии с этапами восхождения к Богу, как их описывает Бонавентура в «Путеводителе»⁶⁵. Очевидным свидетельством влияния Бонавентуры на Генриха Сузо является заключительная часть его «Жизнеописания», где он почти дословно цитирует ряд пассажей из пятой и шестой глав «Путеводителя».

Между тем, при всем несомненном влиянии «Путеводителя» Бонавентуры на Генриха Сузо доминиканец отказывается строго следовать главному структурному элементу мистической концепции францисканского учителя, а именно – он не воспроизводит строгую последовательность ступеней восхождения к Богу. Акцент у него смещается на созерцание Страстей Христовых и подражание Христу, обращение к Которому уже означает, что человек вступает на путь, по которому уверенно приходит к Богу. Согласно Бонавентуре, к единству с Богом ведет ряд ступеней, которые необходимо последовательно преодолеть. При этом единство человека с Богом мыслится изначально, не только как цель, но и как условие такого восхождения. По мере восхождения это единство лишь проявляется во всей своей действительной силе⁶⁶. В сочинениях Генриха Сузо содержится лишь один-единственный пассаж, отда-

⁶³ G. Steer. Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des „*Compendium theologiae veritatis*“ im deutschen Spätmittelalter. Tübingen, 1981.

⁶⁴ Например, образ летучей мыши, встречающейся в «Жизнеописании» Генриха Сузо (Vita 177, 6–20), идентичен такому же образу в «Путеводителе души к Богу» Бонавентуры: Бонавентура. Путеводитель души к Богу / пер. с латинского, вступительная статья и комментарии В.Л. Задворного. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993, с. 126–127. Последний является, очевидно, парафразой соответствующего места из «Метафизики» Аристотеля (кн. 2, гл. 1, 993 b, 9–10): «...Действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего».

⁶⁵ J.A. Bizet. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik // DVfLG. 40. 1966, S. 309.

⁶⁶ Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993, с. 152–153: «Последовательно наша душа созерцает Бога в окружающем мире через следы и в следах, в себе – через образ и в образе, выше себя – через отражение божественного света, отсвечивающего в нашей душе, и в самом свете, в соответствии с возможностями нашего положения как паломников в этой жизни и подготовленностью нашей души. Когда же душа наконец достигнет шестой ступени, чтобы узреть в высшем Первоисточке, в посреднике между Богом и людьми, Иисусе Христе, то, подобное чему в творении вообще невозможно найти и что превосходит возможности человеческого понимания, остается нам только то, чтобы это умозрение перешло и вышло за пределы не только этого воспринимаемого чувствами мира, но и поднялось также и над уровнем души. В этом переходе Христос – это путь и дверь, Христос – это лестница и судно, а также сень над ковчегом Завета и “тайна, скрывавшаяся от вечности”».

ленно напоминающий схему восхождения души к Богу Бонавентуры⁶⁷. Однако в этом космологически структурированном фрагменте ступени прописаны все же не так четко и не столь разнообразно, как у Бонавентуры. Кроме того, Сузо не рассматривает эти ступени как ряд зеркальных отражений низшими уровнями бытия более высоких уровней – в виде следов, образов и подобий, самих по себе непроницаемых. У Сузо все они словно бы прозрачны, и, устремивши свой взор к Богу, человеческая душа сразу видит свою цель. Обращение к Богу начинается у Сузо с созерцания Страстей Христовых и подражания им. Этот процесс сопровождается обращением к «внутреннему человеку», и в этом «внутреннем человеке» и происходит встреча человека с Богом. Кроме того, само мистическое единство описывается Сузо не так ярко и подробно, как это имеет место у Бонавентуры. Эти существенные отличия позволяют говорить о том, что, несмотря на существенные заимствования из идейного наследия и лексикона Бонавентуры, интровертивная мистика⁶⁸ Сузо ориентируется, скорее, на Майстера Экхарта и Августина, нежели, как полагают М. Мюксхоф и К. Ру, строго следует схемам Бонавентуры. Там же, где встречаются определенные параллели с концепциями Бонавентуры, как, например, в приведенном примере из «Жизнеописания», речь в действительности идет об общих местах, встречающихся не только у Бонавентуры, но и у Майстера Экхарта.

И все же благодаря «*Legenda maior*» в сочинения Генриха Сузо проникают некоторые специфические идеи францисканской мистики вообще и мистики Бонавентуры в частности. Во-первых, это представление о «духовном браке» (*connubium spirituale*). В гораздо большей степени, чем на Генриха Сузо, эта концепция повлияла на формирование мистического учения Яна ван Рюйсбрука, влияние Бонавентуры на которого было, по-видимому, решающим, хотя, скорее всего, опосредованным. Однако на Генриха Сузо «*Legenda maior*» повлияла в одном существенном моменте, который характеризует специфику францисканского представления о духовном браке. Речь идет о духовном браке св. Франциска с Бедностью, символизирующей распятого Христа. Невеста в данном случае – не душа человека вообще, а вполне конкретная человеческая личность, конкретный живой человек (св. Франциск), любовь которого к Христу описывается не посредством метафор, имеющих некий вневременной и внеземной метафизический смысл, но представлена как цепь биографических событий, к тому же еще и документально засвидетельствованных, наполненных колоритной исторической фактурой. Таким пониманием любви конкретного живого человека к распятому Христу проникнуто и «Жизнеописание» Генриха Сузо⁶⁹.

Во-вторых, описанная посредством насыщенной цепи исторических событий земная жизнь возлюбившего Христа человека и у Бонавентуры, и у Сузо ориентируется на *configuratio et transformatio cum Christo crucifixo*⁷⁰. В этом находит свою совершенную форму подражание Христу. Для Бонавентуры таким *configuratio* являются, прежде всего, стигматы св. Франциска⁷¹. В «Жизнеописании» Сузо параллелью этого служит запечатление Служителем Вечной Премудрости на своем теле имени Иисуса Христа⁷².

⁶⁷ В «Книге Вечной Премудрости»: BdEW 203, 47.

⁶⁸ О понятиях «интровертивная мистика» и «экстравертивная мистика» см.: E.R. Dodds. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 69–94. Перевод на русский язык см.: Э.Р. Доддс. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Пер. с английского А.Д. Пантелева и А.В. Петрова; общ. ред. Ю.С. Довженко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003, с. 118–156.

⁶⁹ Bonaventura. Legenda maior, c. II, n. 4 // Opera omnia. VIII. 508; M. Muckshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 264; Сузо: Vita 39, 2; 44, 25; 66, 2.

⁷⁰ M. Muckshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 264.

⁷¹ Bonaventura. Legenda maior, prol. n. 2, c. XIII // Opera omnia. VIII. 504 sq., 542–545.

⁷² Vita 15, 1–35.

В-третьих, любопытной параллелью между «*Legenda maior*» Бонавентуры и «Жизнеописанием» Сузо является также представление о духовном рыцарстве. В «*Legenda maior*» Бонавентура атрибутирует духовное рыцарство св. Франциску⁷³. Соответствующие пассажи относительно понимания Генрихом Сузо своего призвания как духовного рыцарства можно встретить и в его «Жизнеописании»⁷⁴. Оба автора единодушны в том, что духовное рыцарство проявляется, прежде всего, в стойком перенесении невзгод, поношений и унижений ради Христа⁷⁵.

Но наибольшее влияние наследия Бонавентуры на Генриха Сузо прослеживается в трактовке фигуры распятого Христа. Для Бонавентуры это центральный образ большинства его сочинений. Начало многих из них отмечено упоминанием крестных мук и словами почитания Страстей Христовых⁷⁶. Центральное значение фигура распятого Христа имеет в «Путеводителе души к Богу», что отмечается уже в прологе этого сочинения⁷⁷. И в дальнейшем на всем протяжении трактата говорится о том, что «Христос – это путь и дверь, Христос – это лестница и судно, а также сень над ковчегом Завета и “тайна, скрывавшаяся от вечности”»⁷⁸. Но и в своей вселенской функции Христос – это, прежде всего, Христос распятый и страдающий⁷⁹. В сочинении «*Soliloquium*» Бонавентура говорит о четырех духовных созерцаниях, связанных с четырьмя концами Креста, на котором был распят Христос. Цель этих созерцаний – сообразовать возлюбившую Бога душу с ее распятым Женихом-Христом⁸⁰. В сочинении «*Triplex via*» созерцание Креста понимается как центр всякого духовного созерцания (*contemplatio*) вообще⁸¹. В других сочинениях, имеющих более практическую и аскетическую направленность, Бонавентура описывает Страсти Христовы более предметно и подробно. Образцы этих детальных созерцаний крестных мук содержатся в шестой главе сочинения «*De perfectione vitae ad sorores*», а также в «*Lignum vitae*», где земная жизнь Христа и его мучительная смерть на Кресте созерцаются как этапы универсального крестного пути⁸². Наиболее близкие параллели с описанием Страстей Христовых у Генриха Сузо можно обнаружить в тексте сочинения Бонавентуры «*Officium de passione Christi*»⁸³. Страсти Христовы представлены здесь в хронологическом порядке, начиная с заключения

⁷³ Bonaventura. *Legenda maior*, c. I, n. 3 // Opera omnia. VIII. 506.

⁷⁴ Vita 55, 22–26; 149, 15–150, 3.

⁷⁵ Bonaventura. *Legenda maior*, c. II, n. 2–6 // Opera omnia. VIII. 508 sq.; Сузо: Vita 66, 3 sq.; 67, 5 sqq.; 119, 1 sqq.; 130, 1 sq.

⁷⁶ Об этом см.: B. Strack. *Das Leiden Christi*, S. 130–147; R. Guardini. *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*. Ddsseldorf, 1921, S. 4; E. Schlund. *Augustinus und Bonaventura – eine geistesgeschichtliche Parallele* // 5. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie, Schwaz/Tirol 3. – 7. September 1929. Werl/Westf., 1930, S. 184 sq.; Longpre, Ephrem, OFM. *La theologie mystique de saint Bonaventure* // AFH. 14. 1921, p. 68–72; J.-Fr. Bonnefoy. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* (fitudes de philosophie medievale, 10). Paris, 1929, p. 200 sq.; S. Grunewald. *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*. München, 1932, p. 60, 68; F. Imle. *Die Passionsmünne im Franziskanerorden*. Werl/Westf., 1924.

⁷⁷ Бонавентура. *Путеводитель души к Богу*. М., 1993, с. 42–45.

⁷⁸ Там же, с. 152–153. См. там же, с. 43, 45: «Нет иного пути к этому, кроме как пути пламенной любви к распятому Христу, именно благодаря ей Павел “восхищен был до третьего неба”, и именно она настолько преобразила его во Христе, что он сказал: “Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос”. Эта любовь завладела душой святого Франциска до такой степени, что дух вошел в плоть, когда на протяжении двух последних лет своей жизни он носил на своем теле священные стигматы Страданий Христовых. Итак, образ шести крыльев серафима олицетворяет шесть ступеней озарения, начинающихся в сотворенном мире и ведущих к Богу, к Которому никто не войдет иначе, как через Христа распятого».

⁷⁹ Bonaventura. *Itinerarium*, c. VII, n. 6 // Opera omnia. V. 313: *transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*. Русский перевод см.: Бонавентура. *Путеводитель души к Богу*. М., 1993, с. 159: «Перейдем вместе с распятым Христом “от мира сего к Отцу” (Ин 13, 1)».

⁸⁰ Bonaventura. *Soliloquium*, Prol., n. 2 // Opera omnia. VIII. 29a.

⁸¹ Bonaventura. *De triplici via*, III, 3, n. 3 sqq. // Opera omnia. VIII. 12b–14a.

⁸² Bonaventura. *Opera omnia*. VIII. 68–87.

⁸³ Bonaventura. *Opera omnia*. VIII. 152a.

Иисуса под стражу до положения Его во Гроб. Эта последовательность является для верующего последовательностью созерцательных актов⁸⁴. Похожее понимание созерцания Страстей Христовых демонстрируют и сочинения Сузо⁸⁵.

Впрочем, в отличие от Сузо, под Страстями Христовыми Бона-ventura понимает не только крестные муки, но весь жизненный путь Христа, следуя в этом, скорее всего, Бернарду Клервосскому⁸⁶. Сузо же концентрируется на созерцании Христа распятого; в других событиях земной жизни Иисуса он видит лишь символическое приуготовление к подлинному величию крестных мук. Эта специфическая концентрация христологии Сузо на крестных муках призвана подчеркнуть главный тезис его учения: лишь Крест дарует спасение, и только через него можно прийти к Богу. Это положение, не чуждое, впрочем, Бернарду Клервосскому и Бонавентуре, достигает в сочинениях Генриха Сузо непревзойденной чистоты и интенсивности. В сочинении «*De perfectione vitae ad sorores*» Бонавентура трактует распятого Христа как образец для подражания. Созерцание Его крестных мук понимается им как путь к совершенству, как образ жизни, единственно достойный искренне желающего спастись человека⁸⁷. Генрих Сузо также усматривает в созерцании Страстей Христовых образ жизненного пути человека, прежде всего, себя самого.

Для многих исследователей творчества Генриха Сузо его поворот в зрелых сочинениях к учению Бонавентуры означает разрыв с философией Майстера Экхарта и кладет начало нового самостоятельного этапа развития его собственной оригинальной мистики. Так понимает эволюцию взглядов Генриха Сузо Курт Ру, для которого обращение Сузо к мистике Страстей Христовых в духе Бонавентуры означало удаление от логоцентрической мистики в духе Экхарта⁸⁸. Близких позиций придерживаются Мюксхоф и Пиш⁸⁹. Следует обратить внимание на то, что сама эта концепция радикального переворота во взглядах Сузо в зрелый период базируется на интерпретационной модели, противопоставляющей интеллект-туалистскую логоцентрическую мистику Экхарта христоцентричной мистике, адептами которой являются Бонавентура и Бернард Клервосский. Такое разделение, обоснованное еще в диссертации Йозефа Бернхарта 1912 года⁹⁰, представляется определенным упрощением даже для характеристики мистики Экхарта и Бонавентуры. Для понимания же творчества Генриха Сузо она выглядит совершенно непродуктивной. Более интересной представляется позиция издателя сочинений Генриха Сузо Бильмейера, считавшего логоцентрические и христоцентрические элементы лишь двумя линиями одного и того же мистического учения, над которым Генрих Сузо работал в зрелые годы. Если бы в сознании Сузо действительно произошел радикальный слом, то как объяснить, что в его зрелых сочине-

⁸⁴ B. Strack. Das Leiden Christi, S. 131; R. Guardini. Die Lehre des hl. Bonaventura, S. 64–67.

⁸⁵ BdEW 314, 11–16: *Swer begert, kurzlich, eigentlich und begirlich kunnen betrachten nah dem minneklichen lidenne unsers herren Jesu Cristi, an dem alles unser heil lit, und sinem manigvaltigen lidenne begert dankber sin, der sol dis hundert betrachtunge, die hie nach usgenommenlich stant, sunder nach den sinnen, die in den kurzen worten sint begriffen, usnan lernen* («Тому, кто желает быстро, несомненно и целеустремленно перейти к созерцанию достолюбезных Страстей Господа нашего Иисуса Христа, в Котором заключено все наше спасение, и выразить всю благодарность многообразным страданиям Его, следует тщательно научиться ста созерцаниям, которые приводятся далее, особенно же – тому смыслу, который заключен в немногих словах, помещенных ниже»).

⁸⁶ B. Strack. Das Leiden Christi, S. 131, 134, 140; R. Guardini. Die Lehre des hl. Bonaventura, S. 7.

⁸⁷ Bonaventura. De perfectione vitae ad sorores, c. VI, n. 9 // Opera omnia. VIII. 122b–123a; R. Guardini. Die Lehre des hl. Bonaventura, S. 7.

⁸⁸ K. Ruh. Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik // Altdeutsche und altniederlandische Mystik / Hrsg. von Kurt Ruh (Wege der Forschung. Bd. 23). Darmstadt, 1964, S. 265.

⁸⁹ M. Muckshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 240; H. Piesch. Seuses “Bfichlein der Wahrheit” und Meister Eckhart // Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag (1366–1966) / Hrsg. von E.M. Filthaut. Köln, 1966, S. 91–133.

⁹⁰ Bernhart Joseph. Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen // Bernhart Joseph. Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprnngen bis zur Renaissance. Mit Schriften und Beiträgen zum Thema aus den Jahren 1912–1969 / Hrsg. von Manfred Weitlauff. Weissenhorn: Anton H. Konrad Verlag, 2000, S. 383–494.

ниях, прежде всего в «Книге Вечной Премудрости» и «Жизнеописании», есть пассажи как близкие Экхарту и даже защищающие его (Vita 99, 14; 354, 5), так и отходящие от экхартовского логоцентризма и приближающиеся к персоналистическому христоцентризму в духе Бонавентуры (Vita 22, 28; 63, 4; 99, 20).

М. Мюксхофф, исследовавший влияние Бонавентуры на немецкую мистику, главную причину этого усматривает в том, что Бонавентура помог Сузо разобраться в тех вопросах единения человеческой души с Богом, которые у Майстера Экхарта выглядели крайне запутанными, туманными и порой балансировали на грани ереси⁹¹. В отличие от характерной для Экхарта сложной онтологизированной игры в метафизические аналогии, Бонавентура продемонстрировал более простой путь решения проблемы единения с Богом, поставив во главу угла созерцание крестных мук Христа и постоянное размышление о них. Иначе говоря, Бонавентура исходил в решении данного вопроса не из понятия божественной сущности и возможной связи с ней человека, как это делал Майстер Экхарт, но из реальности человеческой природы, того единственного, что близко каждому человеку в фигуре земного Христа и что самым очевидным, не расходящимся с повседневным опытом образом связывает существование человека с божественной сущностью. При этом он последовательно избегает необходимости смешивать природу Бога с природой творений.

Такое объяснение имело следующие важные преимущества. Во-первых, оно позволяло избежать опасности впадения в пантеизм, за который судили многих бегардов и в котором обвиняли также Майстера Экхарта. Во-вторых, это позволяло сделать мистическое учение, сохраняющее все признаки ортодоксальности, более понятным, доступным и практически удобным для широкой публики, не допуская его вульгаризации и не утрачивая его глубины и требуемой интеллектуалами фундированной академичности.

В самом деле, начиная с определенного момента своего интеллектуального и духовного развития, а именно вступая в зрелый период своего творчества, Генрих Сузо начинает сознательно ориентироваться на наследие Бонавентуры, непосредственное влияние сочинений которого в текстах доминиканца становится все более заметным⁹². На Генриха Сузо Бонавентура оказал несомненное влияние своим пониманием фигуры распятого Христа. Францисканская духовность подчеркивала в земном Христе не столько телесные, жизненные, чувственные моменты, что было свойственно Бернарду Клервосскому, сколько делала акцент на личности живого человека, бедняка, пострадавшего за любовь к людям. Подражать именно такому образу Христа призывал св. Франциск Ассизский. Этим образцом духовной жизни, который показал основатель ордена, руководствовался и Бонавентура. В его персоналистически ориентированной христологии речь уже идет не просто об *imitatio Christi*, но о *conformatio et configuratio cum Christo crucifixo* как цели *imitatio*.

Но для Сузо важно также было и то философское обоснование, которое Бонавентура дает своей христологии. Основанием в данном случае выступал христианский неоплатонизм традиции Дионисия Ареопагита, близкий также и философии Майстера Экхарта. Хотя Бонавентура трактовал наследие Дионисия иначе, чем это делал Майстер Экхарт, общий авторитет дает Сузо основание не столько противопоставлять неоплатонические элементы францисканской и доминиканской мистики, сколько стремиться к тому, чтобы обнаружить и продемонстрировать их общность в рамках развиваемой им *philosophia spiritualis*.

В соответствии с тем, как исследователи понимают степень и характер влияния Бонавентуры на Генриха Сузо, они предлагают различные варианты периодизации его творчества. Так, Курт Ру различает в эволюции взглядов Генриха Сузо три фазы. Первая характеризует Сузо как ученика Майстера Экхарта. Центральной для этой ранней фазы является

⁹¹ M. Muckshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 256.

⁹² Ibid, S. 277.

«Книга истины». Затем на второй фазе следует поворот к христоцентричной мистике св. Бернарда Клер-восского. В этот период Сузо пишет «Книгу Вечной Премудрости» и первую часть своего «Жизнеописания». Если К. Ру прав, то в его схему удачно вписывается и небольшой фрагмент «Книги Вечной Премудрости», известный как «Книга Любви», который, по мнению некоторых исследователей, мог являться ранним наброском этого сочинения⁹³. Затем, когда Сузо писал вторую часть своего «Жизнеописания», он стал более склоняться к мистике Бонавентуры. Это означало наступление третьей фазы в эволюции его воззрений.

В этой эволюции, ознаменовавшейся отходом от Экхарта в сторону традиций францисканской мистики, дают о себе знать общие тенденции развития немецкой мистики XIII–XIV вв. Еще в XIII в. основными мистическими текстами на немецком языке, широко распространившимися в Германии, были именно тексты францисканцев, как оригинальные, так и переводные. Среди последних немалое место занимали и сочинения Бонавентуры, как подлинные, так и приписывавшиеся ему. Философско-богословское творчество мистиков-доминиканцев (Майстера Экхарта, Иоганна Таулера и раннего Генриха Сузо) не смогло вытеснить или серьезно трансформировать уже сформировавшийся и широко распространившийся в народной среде францисканский мистический субстрат. Поэтому Генрих Сузо и восстановил его в правах в своем творчестве. Разумеется, он не стал, так сказать, «францисканским мистиком». Он лишь попытался соединить на немецкой почве две значимые мистические традиции – францисканскую и доминиканскую, обогатив интеллектуальную проницательность доминиканцев проникновенной францисканской духовностью со свойственным ей колоритным образным языком⁹⁴. В известной степени это было сделать несложно, потому что обе традиции в той или иной степени опирались на августинизм, хотя и неодинаковым образом.

Помимо этого необходимо учитывать еще один важный фактор. В Средние века явные параллели и прямое некритическое цитирование не обязательно означали общность позиций, преемство, ученичество. Зачастую, лишь обозначая посредством цитирования какого-либо авторитета тему, автор делает это с целью пересмотра позиций этого авторитета, т. е. ради своего рода критики, которая, особенно если авторитет был непререкаем, могла быть только завуалированной, подспудной, заметной лишь глазу посвященного. Такой метод критики через следование традиции был весьма распространен, особенно в мистической литературе, где полемика по школьным правилам была просто неуместной.

В отличие от К. Ру Мюксхоф не считает «бернардовскую» фазу самостоятельным этапом духовного развития Сузо и складывания его специфического мистического учения. Он выделяет два этапа. Первый характеризуется влиянием на Сузо Майстера Экхарта, второй – Бонавентуры. Такое двухэтапное членение лишь подчеркивает якобы имевшую место радикальную перемену во взглядах Сузо, трактуя ее, не больше и не меньше, как полный разрыв с Экхартом, и вынуждает понимать влияние Бонавентуры на позднего Генриха Сузо почти как влияние учителя на ученика. В рамках такого понимания «Жизнеописание» и особенно «*Horologium Sapientiae*» трактуются как сочинения, написанные исключительно в традиции Бонавентуры. Свою позицию Мюксхоф обосновывает тем, что с сочинениями св. Бернарда Сузо, по его мнению, познакомился через немецкие переводы Бонавентуры, в которых францисканский мастер многократно ссылается на цистерцианского наставника. Большого различия между учением Бернарда Клервосского и Бонавентуры в сочинениях Сузо не прослеживается. Сузо воспринимал их в рамках одной общей традиции. Такой подход приводит Мюксхофа к выводу о том, что на формирование мистики Генриха

⁹³ Подробнее см.: М.Л. Хорьков. Генрих Сузо: Мистик с Бодензее // *Генрих Сузо. Книга Истины. Книга Любви* / Пер. со средневерхненемецкого М.Л. Хорькова. СПб.: Алетейя, 2003, с. 31–33.

⁹⁴ Курт Ру полагает, что причина подобного сближения францисканской и доминиканской мистики, возможно, заключается в том, что мистика доми-

Сузо решающее влияние оказала именно францисканская традиция. Роль же остальных, включая и Майстера Экхарта, была минимальной⁹⁵. Правда, при этом Мюксхоф совершенно не объясняет, почему столь радикальная переориентация Сузо на францисканскую традицию осталась незамеченной ни для самого Генриха Сузо, ни для его ближайшего окружения.

В действительности то учение, для поддержания авторитета которого Генрих Сузо обращается к цитированию пассажей из сочинений великого францисканца, оказывается учением не Бонавентуры, но самого Сузо, до конца своих дней продолжавшего оставаться учеником Экхарта. Несмотря на существенное влияние Бонавентуры на развитую Генрихом Сузо теологию Страстей Христовых, последнего нельзя назвать в полной мере последователем Бонавентуры, а тем более его учеником. Мысли, для выражения которых Сузо прибегает к языку Бонавентуры, – это мысли, более близкие Экхарту, нежели Бонавентуре. Интерпретаторская работа, которую проделывает Сузо, заключалась в том, чтобы сблизить идеи Экхарта с языком Бонавентуры, чтобы продемонстрировать близость мистических учений великого доминиканца и великого францисканца. Цель этой операции заключалась не в том, чтобы превратить Бонавентуру в «своего» (как мистик, Бонавентура уже давно был для немецких доминиканцев вполне «своим»), но в том, чтобы сделать учение осужденного Экхарта приемлемым для мистически настроенных кругов, прежде всего – для самих доминиканцев.

Подчеркиваемая Мюксхофом близость сочинений зрелого и позднего Сузо францисканской традиции если и проявилась заметно, то произошло это, по-видимому, не столько с самим Сузо, сколько при позднейшей рецепции его текстов. Особенно заметно это на примере рукописного сборника M I 476 библиотеки Зальцбургского университета, созданного, судя по всему, во францисканском монастыре Базеля в первой половине XV в. Существенную часть этого манускрипта составляют сочинения доминиканских мистиков: Майстера Экхарта, Иоганна Таулера, Генриха Сузо. Все они представлены во фрагментах, перемешанных с извлечениями из сочинений (подлинных и приписываемых) Бернарда Клервосского, Бонавентуры, Августина и других средневековых авторитетов и учителей. Только одна-единственная включенная в сборник книга переписана целиком – «Книги Вечной Премудрости» Генриха Сузо. Любопытно, что и весь сборник концентрически выстроен вокруг «Книги Вечной Премудрости» и примыкающих к ней фрагментов «Жизнеописания» Сузо, самых ранних частей этого сборника. Позднее эти тексты были дополнены другими фрагментами, оказавшись тем самым вписанными в интерпретационный контекст августинистской и францисканской мистики, который они структурно, вследствие своего места в сборнике, должны были организовывать в глазах читателя.

О неудовлетворительности двух приведенных схем периодизации творчества Генриха Сузо, представляющих во многом поверхностные в своей схематичности обобщения, говорят следующие два обстоятельства.

1) Зрелые сочинения Сузо («Жизнеописание», «Книга Вечной Премудрости», «*Horologium Sapientiae*») свидетельствуют не столько о доминировании какого-то одного идейного влияния (Бернарда Клервосского и/или Бонавентуры), сколько представляют собой сложную комбинацию различных влияний. Построение периодизации творчества Генриха Сузо по принципу «влияний» мешает адекватно разглядеть и точно определить специфику оригинальности собственного учения Сузо, который далеко не был подражателем или, выражаясь более корректно, узким последователем того или иного определенного мыс-

⁹⁵ никанцев была мистике францисканцев ближе, чем их схоластика, особенно после того, как с 1278 г. доминиканским учителям было предписано строго придерживаться в преподавании томистской доктрины: K. Ruh. Bonaventura deutsch, S. 51.

лителя. Сравнивая Сузо, к примеру, с Бонавентурой, нельзя не заметить, что христоцентричный персонализм францисканского учителя, сохраняя свое основное содержание, расцветается у Сузо яркими красками драматически организованного диалога, персонажи которого не столько репрезентируют некую идею, тем более идею им чуждую, сколько напряженно и порой непредсказуемо создают ее, драпируя под традицию.

2) О решающем изменении в мировоззрении Сузо, ознаменованном его поворотом от экхартианского учения к идеям Бернарда Клервосского и Бонавентуры, ничего не сообщают ни сам Генрих Сузо, ни его ближайшее окружение. Трактовать же глубокий внутренний переворот, о котором сам Сузо неоднократно упоминает как о центральном эпизоде своего духовного развития, случившемся с Сузо в молодости и заставившем его обратиться от внешнего к внутреннему следованию Богу, как переход от одной теории к другой представляется совершенно некорректным.

Во-первых, об этом перевороте как о глубоком внутреннем потрясении повествуют не только «Книга Вечной Премудрости», «Жизнеописание» и «*Horologium Sapientiae*», но и раннее сочинение Сузо – «Книга Истины», в которой данный поворот описывается как глубокое и сильное внутреннее потрясение (*ein kreftiger inschlag*)⁹⁶. Однако этот случившийся с Сузо в молодости (не в зрелом возрасте!) глубокий внутренний переворот не увел его от Экхарта, но, напротив, привел к нему, навсегда сделав Майстера несомненным и главным учителем Сузо. «Книга Истины» целиком проникнута идеями Экхарта и написана как своего рода апология его учения. В ней пока еще совершенно не представлена в законченном виде мистика Страстей Христовых, получившая развитие в зрелых сочинениях Сузо. При этом главного вдохновителя этого типа мистики, Бернарда Клервосского, Сузо в «Книге Истины» цитирует достаточно обильно.

Во-вторых, момент обращения от внешнего к внутреннему, описываемый Сузо как глубокое потрясение всего его существа, встречается практически во всех его сочинениях, независимо от времени их создания. Каждый раз Сузо описывает это событие по-разному, так что становится непонятно, произошло ли это событие один раз, в ранней молодости, и было, как считают многие, определено знакомством Сузо с Майстером Экхартом, или оно происходило с ним многократно? Более того, не ясно, насколько описание данного события вообще является описанием реального мистического опыта, имеющего психологическую или ментальную подоплеку, а не просто фигурой речи, структурно и стилистически важной для мистического текста, т. е. представляет собой всего лишь характерный для Сузо как для автора литературный прием, неоднократно им повторяемый?

Конечно, можно, и не без оснований, предполагать, что имели места оба фактора и что литературная манерность описания внутреннего обращения стремящегося к Истине (или Вечной Премудрости) ученика лишь стилизует реальные жизненные события и реальный мистический опыт, порой настолько сильно, что в тексте от них не остается ничего первоначального. Но также возможно, что фигура мистического обращения в ее буквальном прочтении – это просто выдумка автора. Выбрать однозначно и аргументированно одну из этих возможностей в качестве несомненной реальности вряд ли представляется возможным. По-видимому, неповторимый феномен Сузо образован сочетанием всех перечисленных возможностей интерпретации. Как бы то ни было, совершенно некорректным представляется давать характеристику идейного содержания текстов Сузо, исходя из неких гипотетически реконструируемых «событий» его жизни, отдавая им приоритет по сравнению с текстами, почему-то обязанными подчиняться неумолимо однообразной логике «событий», которые, если и имели место, то, возможно, развивались совсем иначе, хотя не менее возможно, что их никогда не было вовсе. В любом случае, все, что известно об этих «событиях», мы «узнаём» из

⁹⁶ BdW (Sturlese-Blumrich), S. 2–3.

текстов самого Сузо. Поэтому реальность написанного им и следует, видимо, признать первичной. Во всяком случае, методологически это представляется наиболее безошибочным. А раз это так, то для того, чтобы понять Сузо, следует пытаться не столько насильно вписать его в рамки картины собственных исследовательских предпочтений, сколько доверчиво следовать за его повествованием, каким бы странным и нелогичным или, напротив, хорошо знакомым и до банальности стереотипным оно порой ни казалось.

В самом деле, опираясь на соответствующие извлечения из текстов Сузо, можно легко и вполне аргументированно объяснить, на чем основана та или иная периодизация его творчества. Но может быть, иногда стоит проделывать и обратную процедуру, не боясь разочароваться в притязаниях собственного разума, лукаво прибегающего к взятым напрокат теориям? Можно, конечно, без труда использовать приведенные схемы периодизации для исчерпывающего анализа текстов. Однако стоит лишь начать это делать, как мы тут же оказываемся в плену противоречий и стыдливых недоговоренностей, от неудобства которых не может избавить ни свой собственный интеллект, ни плоды чужого. Сконструированная мистиком литературная ловушка захлопывается, и тонкий стилист Сузо ловит нас на крючок наших собственных амбиций и иллюзий. Для читателя, привыкшего все понимать, Сузо – неприятный, неудобный автор, потому что он требует того, чему современный читатель просто не обучен – любви и доверия, и не столько к автору или написанным им словам, сколько к тому предмету, о котором он пишет.

Ориентация Сузо даже в прямых подражаниях и заимствованиях одновременно на несколько источников становится особенно заметной, если принять во внимание тот факт, что аутентичность многих описанных Сузо «событий» своей жизни вызывает сомнение. Не исключено, что некоторые из них Сузо мог или придумать, или интерпретировать их таким образом, чтобы они вполне удовлетворяли схеме «Путеводителя». По мнению Бизе, в тех случаях, когда в тексте «Жизнеописания» Сузо имеются существенные расхождения с планом и манерой повествования Бонавентуры, имеет место влияние другого важного для Сузо источника, а именно «Исповеди» Августина⁹⁷. Эта оговорка о влиянии Августина на композицию, структуру и идейное содержание «Жизнеописания» Генриха Сузо, а также, по видимому, и других его зрелых сочинений, весьма симптоматична. Описанные схемы периодизации, к сожалению, совершенно не учитывают фактора влияния Августина на Сузо. В то же время, есть все основания называть зрелый период творчества Сузо августинистским, и именно в августинистских рамках рассматривать и заимствования Сузо из наследия Бернарда Клервосского и Бонавентуры, тем более что их учения вполне подходят под определение «августинистских». Такой подход помогает и более точно понять отношение зрелого Сузо к своему учителю Экхарту, от которого он, конечно, не отказывается, но лишь переносит акцент экхартистской теории на идущие от Августина идеи, понятия и фигуры мысли, к которым, заметим, Экхарт прибегал довольно часто, о чем свидетельствует хотя бы невероятная частота и плотность цитат из Августина в латинских и немецких сочинениях Экхарта.

Впрочем, периодизация на основе августинистского критерия была бы уместной, если бы Сузо в своем творчестве в самом деле ей соответствовал. Однако, в ранний период своего творчества он ссылается на Августина не реже, чем в зрелый и поздний. Концепции Августина, равно как и Экхарта, Бонавентуры и Бернарда Клервосского, были важны для Сузо на протяжении всей жизни. Их драматическое и порой неоднозначное взаимодействие и взаимовлияние и будет подлинной биографией его творческого развития, реконструировать которое возможно лишь опираясь на тексты самого Сузо.

⁹⁷ Бизе считает, что характерный автобиографизм «Жизнеописания» Сузо ориентируется не столько на «Путеводитель» Бонавентуры, сколько на «Исповедь» Августина: J.A. Bizet. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik, S. 309.

3. «Книга Вечной Премудрости» как центральное сочинение Генриха Сузо

Для того чтобы концептуально, жанрово и стилистически рассматривать «Книгу Вечной Премудрости» в качестве центрального сочинения великого мистика, имеется достаточно оснований. В самом деле, если мысленно расположить в воображаемом пространстве все написанное Сузо, то в середине как главное связующее звено окажется именно эта книга. Эволюция Сузо как мыслителя, независимо от того, была ли она длинной или короткой, идет от ранней «Книги Истины» к «Книге Вечной Премудрости», и если мы хотим определить, чем ранний Сузо отличается от Сузо зрелого, то первое и главное, что следует сделать, – сравнить два эти сочинения. К «Книге Вечной Премудрости» примыкает, возможно, самое незаурядное сочинение эпохи – «Жизнеописание» Сузо, являющееся своеобразной автобиографической персонализацией изложенных в «Книге Вечной Премудрости» доктрин. Латинский труд Сузо «*Horologium Sapientiae*», также считающийся зрелым сочинением доминиканца, по сути лишь парафразирует по-латыни сюжеты и идеи «Книги Вечной Премудрости». Небольшая «Книга Любви», приписываемая Сузо, считается большинством исследователей или ранним наброском «Книги Вечной Премудрости», или компиляцией, образованной слегка переработанными эксцерптами из нее. Малые сочинения Сузо (проповеди и книги писем) как своими размерами, так и содержанием не могут претендовать на такое же внимание, как большие сочинения мистика, а концептуально и тематически они также не могут избежать сравнения с «Книгой Вечной Премудрости».

В прологе «Книги Вечной Премудрости» Генрих Сузо описывает драматическую ситуацию, побудившую его к созданию книги. «Служитель Вечной Премудрости», за образом которого скрывается сам Сузо, молится об истинном созерцании Страстей Христовых. У него долго ничего не получается, так как он совершает все лишь внешним образом, но потом он обращается внутрь себя, и тогда ему является Вечная Премудрость, т. е. сам Христос. В экстатическом мистическом переживании Вечная Премудрость открывает своему Служителю, что для того, чтобы удостоиться истинного созерцания, он должен сто раз пасть ниц и расprostереться на земле, каждый раз по-особому созерцая Страсти Христовы и прибавляя новую просьбу к Богу. Но ему удастся сделать лишь девяносто поклонов, и тогда Вечная Премудрость напоминает ему, что десять созерцаний он уже совершил ранее. Приступая к созерцаниям, Служитель во всем полагается на помощь Вечной Премудрости, которая дарует ему возможность созерцания «достолубезных Страстей [Христовых], заключающих в себе всяческое блаженство» во всей их полноте, интенсивности и совершенстве. После этого Служитель решает записать свои созерцания «достолубезных Страстей Господа нашего, в которых сокрыты все блаженства»⁹⁸, чтобы помочь тем, кто так же, как и он, при созерцании Страстей Господних поначалу испытывает трудности и сталкивается с кажущимися непреодолимыми препятствиями.

Написание книги, таким образом, легитимировано целью духовного наставления. Речь, как это часто бывает у Сузо, идет об откровении, о видениях и созерцаниях, ниспосланных Богом, о картинах, описывающих превышающую возможности человеческого познания реальность, которые в его тексте превращаются в *figurata locutio*. Это можно объяснить тем, что Служитель стремится получить также и высшую, божественную санкцию, и это кладет начало его диалогу с Вечной Премудростью, в котором Вечная Премудрость, т. е. сам Христос, объясняет истинность его видений в свете Св. Писания. При этом все слова подкрепляются либо непосредственной ссылкой на текст Св. Писания, либо авторитетом учителей и отцов церкви. Таким образом, Сузо с самого начала подчеркивает полное соответствие содержания своей книги с учением церкви. После осуждения в 1329 г. Майстера Экхарта и вызова самого Генриха Сузо в 1330 г. в Маастрихт на заседание провинциального капитула

⁹⁸ BdEW 197, 7 sq.

доминиканского ордена, рассматривавшего вопрос об ортодоксальности «Книги Истины», в которой Сузо выступил в защиту Экхарта, это было отнюдь не лишней предосторожностью.

Как и в «Книге Истины», в «Книге Вечной Премудрости» Генрих Сузо прибегает к форме диалога. С одной стороны, он, по-видимому, стремился тем самым сделать свою книгу более привлекательной для читателя, и, судя по тому, что среди всех сочинений средневековых немецких мистиков именно эта книга Сузо получила самое широкое распространение и известна в наибольшем количестве списков, это ему удалось. С другой стороны, диалог позволял ему создать иллюзию того, что он излагает не собственное, им самим придуманное учение, а лишь передает освященные традицией и авторитетом слова Вечной Премудрости.

Сам Сузо, ведущий диалог с Вечной Премудростью, выступает то в роли грешника, то говорит от имени человеческой души, то предстает в образе совершенного человека, то формулирует мысли как Служитель Вечной Премудрости. Эта постоянная смена перспективы повествования также позволяет автору максимально расширить нюансировку представляемых им идей, хотя это и вынуждает существенно усложнить стиль книги.

По словам Сузо, «Книга Вечной Премудрости» тематически рассказывает о трех важных предметах: Страстях Господа, о подражании Христу и обо всем остальном, что с этим связано⁹⁹. Он подчеркивает, что истина его книги откроется лишь тем, кто не просто ознакомится с изложенным в ней учением, но обратится к нему всем своим существом. Истина христианства открывается лишь уму, обратившемуся к правильной жизни и прошедшему через опыт Страстей Христовых. Эту концепцию постижения истины как следствия экзистенциальной установки ума на активность в Боге Сузо, несомненно, заимствовал у Майстера Экхарта. Но в его изложении эта схоластическая теория расцвела живыми образами и яркими видениями. Прочитанное о жизни во Христе, но не реализованное в жизни, говорит Сузо, ничего не стоит, как сломанная роза или молчащая струна¹⁰⁰. Только тех облачит Христос в славу и неувядающую красоту Своих орошенных кровью от полученных на Кресте ран одежд, благоухающих, подобно розам, кто мыслью и действием подражал Его крестным мукам¹⁰¹. Ведь подобное – здесь Сузо ссылается на хорошо известную в средние века гносеологическую формулу – познается только подобным; так и безграничная любовь Бога к людям открывается лишь возлюбившим Бога сердцам, которые легко понимают друг друга. Тем же, кто лишен этой любви, так же трудно понять человека, говорящего в полноте Божественной любви, как немцу понять валлийца¹⁰².

Сузо решает записать эти созерцания на немецком языке¹⁰³, прежде всего в помощь тем, кто, созерцая Страсти Господни, испытывает поначалу «сухость» и «горечь», т. е. страдает тем же недостатком, каким первое время страдал и он сам. С этим замечанием Сузо любопытно сравнить его признание в третьей главе «Жизнеописания», где он сообщает, что «Книга Премудрости была составлена» им «по-немецки и на латыни»¹⁰⁴. На первый взгляд кажется, что, говоря так, Сузо противоречит сам себе. В действительности, здесь нет никакого противоречия. В первом случае речь идет о так называемых «Ста созерцаниях», образовавших ядро «Книги Вечной Премудрости» и вошедших в окончательной редакции в третью часть книги. Это и есть те первоначальные божественные созерцания, дарованные Служителю Вечной Премудростью, которые он решил записать по-немецки в помощь и назида-

⁹⁹ BdEW 198, 10 sq.

¹⁰⁰ BdEW 199, 20–23.

¹⁰¹ BdEW 199, 11–13.

¹⁰² BdEW 199, 24 sq.

¹⁰³ BdEW 197, 10 sq.

¹⁰⁴ Vita 11, 25.

ние другим людям. В рукописной традиции «Сто созерцаний» – самый распространенный текст Сузо. Чаще всего он приводится в мистических сборниках отдельно, без остальных разделов «Книги Вечной Премудрости». Впрочем, известны и рукописные версии последней, где «Сто созерцаний» опущено. Видимо, вокруг первоначальных «Ста созерцаний» одновременно вырастали обе версии «Книги Вечной Премудрости» – немецкая и латинская. Немецкая версия является, по-видимому, более ранней¹⁰⁵. Латинская версия, скорее всего, возникла несколько позже, но без большого временного разрыва, и не была самостоятельной. Ее можно рассматривать лишь как предварительный этап работы Сузо над латинским сочинением «*Horologium Sapientiae*», в основе которого лежит, прежде всего, переработанная версия «Книги Вечной Премудрости».

Вместе с тем, замечание Сузо о цели своего сочинения формирует также смысловую перспективу «Книги Вечной Премудрости»: она призвана служить наставлением, быть для других душ путеводителем на их пути к спасению. Путь наставления, который избирает Сузо – это не путь авторитета и учительного увещания, но путь освященного Богом образца, *экземпляристский* путь. Образ Вечной Премудрости не олицетворяет в этом сочинении никакого наставника и никакую детально разработанную дисциплину в духе той или иной монастырской традиции, но репрезентирует самого Бога. Изначально базирующийся на богословии доминиканской школы, *экземпляризм* Сузо в плане практического благочестия выходит за пределы монашеских орденов и обращается к сердцам всех верующих: мирян и монахов, мужчин и женщин, продвинутых и начинающих, праведников и грешников.

Большая часть «Книги Вечной Премудрости» представляет собой своего рода расширенное толкование «Ста созерцаний», которые Сузо дополняет «божественными истинами», открываемыми ему в свете Св. Писания в диалоге с самой Божественной Премудростью. Инсценировка этого драматического диалога в «Книге Вечной Премудрости» преисполнена возвышенно-созерцательного рвения, соединенного с вырывающимся из самых глубин сердца смирением. Истина представляемого Сузо диалога Служителя и Вечной Премудрости – это не сократическая истина платоновских диалогов, заключающаяся в торжестве принципа «Я знаю, что я ничего не знаю», но непосредственное сообщение Божественной Истины. У Сузо говорит сам Бог, Вечная Премудрость. Иногда это происходит непосредственно¹⁰⁶, иногда посредством изречений святых отцов, «возвышенных учителей», как называет их Сузо¹⁰⁷, но в любом случае основывается на словах Св. Писания.

Формально, опираясь при каждом новом повороте своей мысли на два важнейших источника церковного авторитета – Св. Писание и Св. Предание, – Сузо стремится тем самым обезопасить свое сочинение от возможных обвинений, что было особенно актуально в свете осуждения Майстера Экхарта и наложения доминиканским орденом на самого Генриха Сузо дисциплинарных взысканий. По своему функциональному смыслу это чисто схоластический прием. Как никакой другой он отчетливо демонстрирует, что Сузо является если и не классическим схоластом (у него не было случая сделаться таковым, потому что, в отличие от Фомы Аквинского и Майстера Экхарта, он не стал доктором богословия и не преподавал в университете), то глубоко укорененным в схоластических структурах постановки проблем и аргументации мыслителем.

Перспективы Сузо как рассказчика по мере развития диалога постоянно меняются. Он сам признается, что сначала выступает в облике грешника, затем – в образе совершенного человека, потом говорит от лица возлюбившей Премудрость души, и, наконец, чаще всего

¹⁰⁵ P.Kunzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 28 sq.

¹⁰⁶ BdEW 197, 17 sq.

¹⁰⁷ BdEW 197, 19.

ведет рассказ от лица Служителя Вечной Премудрости, с фигурой которого он себя почти отождествляет. Является ли этот «Служитель» чем-то большим, чем просто литературной маской Сузо, вопрос открытый. Можно говорить о том, что перед нами – маска, «личина», персонифицированная фигура, которую он сам для себя придумывает и, следовательно, она становится его «личностью». С ее помощью он идентифицирует сам себя и предстает в таком облике перед другими людьми. Поэтому можно говорить о том, что Служитель и брат-проповедник Генрих Сузо – это, в известной степени, одно лицо. По крайней мере, другого лица Сузо, помимо предстающего в его сочинениях Служителя, от имени которого он рассказывает о самых сокровенных движениях собственной души, мы почти не знаем.

Единственное, что мешает восприятию этой своеобразной средневековой идентичности с позиций современных представлений о самоидентификации личности – это сохранение дистанции между Служителем и автором, выражаемое в частой смене ролей, которые последний заставляет играть первого. Служитель – это, конечно, «личина» Сузо, или автора, но не его «Я». Свободный выбор рассказчика между различными перспективами диалогического повествования не является в данном случае чисто карнавальным чередованием масок, призванным заморозить читателя. Сузо стремится, чтобы его читателями стал как можно более широкий круг людей и чтобы использование его сочинения для практики духовной жизни было как можно более всеобъемлющим.

Но за всеми формальными аспектами не следует забывать о важнейшей содержательной стороне текста Сузо – сокровенно-мистическом толковании основополагающих истин веры. Это толкование происходит в форме созерцаний, которые Сузо считает наиболее адекватной формой для непосредственной демонстрации авторитета Св. Писания. Форма эта не только адекватна, но и проста. Она легко воспринимается не только учеными, но и простыми людьми. Сообщаемое посредством нее содержание легко усваивается всеми, не искажая при передаче истину даже в том случае, когда «простые души» не всё понимают и не могут адекватно выразить постигнутое словами. Как можно заметить, осуждение Экхарта за проповеди на немецком языке и изложение простым людям тонких схоластических проблем, которые те были просто не способны правильно понять и поэтому часто впадали в ересь, не прошло для Сузо без последствий. В конце концов он находит адекватную форму и успешно ее использует.

Выбранные Сузо формы представления своего учения как можно более широкой аудитории достигли цели. Ни один другой текст Сузо не получил такого широкого распространения и не цитировался так широко, как «Книга Вечной Премудрости». Поражает не только частота цитируемости этого текста в манускриптах, но и широта читательской аудитории, в которой этот текст получил признание. Его читали и в монастырях, мужских и женских, причем не только доминиканских, но также бенедиктинских, августинских и францисканских, и в кругах благочестивых мистически настроенных мирян, принадлежавших к разным слоям позднесредневекового общества.

Важность для духовной жизни Страстей Христовых подчеркивается Сузо с самого начала в следующей картине: ему является Христос, который говорит, что облачит в сотканые из Его кровавых ран одеяния, даруя тем самым вечную красоту, тех, кто посвятил время своей жизни умному созерцанию Страстей Господа и практическому подражанию Христу¹⁰⁸. Одно лишь чисто интеллектуальное созерцание, убежден Сузо, без практики мертво¹⁰⁹. Но духовная практика существует не ради только самой себя. Практика подражания Христу представляет собой наивернейший способ познания Христа, ибо подобное познается подобным и любящее сердце постигается только любящим сердцем. «Лишенное любви сердце в

¹⁰⁸ BdEW 199, 11–13.

¹⁰⁹ BdEW 199, 20–23.

столь же малой степени способно понять человека, преисполненного любовью, как немец валлийца», – выразительно замечает Сузо¹¹⁰. Схоластическая фигура познания подобного подобным эмфатически сочетается здесь с учением о любви ап. Павла. При этом они до такой степени взаимно обосновывают друг друга, что становятся неразделимыми.

Первая глава «Книги Вечной Премудрости» описывает сильное, но еще слабо осознанное стремление Служителя к «прекрасной, достолюбезной Вечной Премудрости»¹¹¹. Этот рассказ Сузо можно воспринимать как парафраз библейской Книги Премудрости (8, 1–2): «Сию возлюбих и поисках от юности моя, и взысках невесту привести себе». Но рассказчик говорит далее, что и Вечная Премудрость также искала его, чтобы сделать своим Служителем. И так как поначалу он, словно слепой, пытался найти Вечную Премудрость в творениях, не находя успокоения, сама Вечная Премудрость явилась ему и открыла то, к чему он в действительности с юных лет стремился. Связывая поиски Бога с беспокойством, а Его обретение – с покоем¹¹², Сузо, очевидно, следует Августину, текст «Исповеди» которого часто служит для автобиографических сюжетов Сузо источником и образцом для подражания¹¹³. Вечная Премудрость открывает Служителю, что он – один из избранных, призванных служить Ей: «Это Я, Вечная Премудрость, избравшая тебя в вечности для Себя, объяв тебя Своим вечным Провидением. Всякий раз, когда ты, предоставленный самому себе, удалялся от Меня, Я преграждала тебе путь. Во всех вещах обнаруживаешь ты лишь одно сопротивление: это вернейший признак избранных Моих, которых хочу иметь Я лишь для самой Себя»¹¹⁴.

Долгие поиски и усилия Служителя не были напрасны. Для Вечной Премудрости это верный признак преданного избранничества. Но и Служитель благодарен Вечной Премудрости за долгие напряженные труды, ибо им он обязан своей теперешней близостью с Вечной Премудростью и своим новым осмысленным существованием. Любовь Служителя к Вечной Премудрости, страстная и необузданная, после того как пришло понимание, не угасла. Она сделалась еще крепче, и теперь ей не может положить конец никакая случайность. В еще большей степени Служитель благодарен за то, что это пребывание в любви к Вечной Премудрости способствовало его внутреннему изменению, полному преобразению его существа, ниспосланному Богом благодатным образом¹¹⁵. Как замечает Сузо, чем больше мы узнаем возлюбленного, тем больше его любим. В сказанном нет и капли наивности, хотя так и может показаться. Сузо лишь демонстрирует свое знакомство с классической теорией познания, восходящей к Сократу и Аристотелю и известной ему через школьно адаптированный перипатетизм Фомы Аквинского. Речь идет о том, что мы познаем возлюбленного именно как возлюбленного, а не как что-то иное. Если мы познаем в возлюбленном что-то иное, то это будет именно «что-то иное», а не то, что мы любим и знаем как возлюбленного. К известной нам и любимой нами сущности возлюбленного это «что-то иное» ничего не прибавляет и ничего от нее не отнимает, и поэтому наша любовь не изменяется. Если же это происходит, то имеет место ошибка познания, за которой следует ошибка воли. Но если мы узнаем о возлюбленном как о возлюбленном больше, то и любовь наша должна возрастать. Поэтому Служитель и молит свою возлюбленную Вечную Премудрость дать ему возможность узнать о Ней больше.

¹¹⁰ BdEW 199, 24 sq.

¹¹¹ BdEW 200, 17.

¹¹² См. также: BdEW 201, 7-12; 202, 12.

¹¹³ Так, в той же главе (BdEW 201, 1 sqq.) Сузо использует парафраз одного пассажа из «Исповеди» Августина (X. 6) в качестве основы для собственного текста.

¹¹⁴ BdEW 201, 26 – 202, 2.

¹¹⁵ BdEW 202, 10–14.

Вечная Премудрость отвечает, что путь к Ее непостижимой и несотворенной Божественности открывается в Ее человечности, в обращении к которой и в созерцании которой человеку даруется блаженство. Этому дается метафизическое обоснование в неоплатоническом духе: точно так же как возвращение всех творений к Богу как к своей Первопричине означает радикальное, или, выражаясь образно, зеркальное изменение структуры исхождения этих творений из Первопричины, то и спасительное движение человека к Богу связано с радикальным изменением восприятия действия Бога в мире. Бог является не как непостижимое Первоначало и Творец всего, но воплощается в человека, потому что только через воплощение Христа человек может приблизиться к Богу.

Служитель понимает, что в воплощении Вечной Премудрости дает о себе знать величайшая любовь Бога к человеку. И он просит Вечную Премудрость явить ему свой «наилюбезнейший образ», в котором открывается наиглубочайшая и наисокровеннейшая Божественная сущность¹¹⁶. И получает такой ответ: «Чем изможденнее, чем мертвеннее являю Я Себя в любви Своей, тем любезнее Я воспринимающей истину душе»¹¹⁷. Непостижимая глубина Божественной любви открывается в образе величайшей Жертвы, «в великой горечи Страстей»¹¹⁸, иначе говоря, в облике распятого Иисуса Христа. Крест – вот подлинное откровение Божественной любви. Поэтому тот, кто стремится познать Бога в Его наисокровеннейшей и глубочайшей сущности и возлюбить Его всем своим существом, должен обратиться к созерцанию Страстей Христовых.

Во второй главе сама Вечная Премудрость от первого лица говорит о том, как должно созерцать Страсти Христовы. Крестный путь Христа начинается задолго до Голгофы. Поэтому *imitatio Christi* необходимо связать с подлинным постижением всего Евангелия, а не только с имитацией телесных страданий. «Никто не может достичь божественной возвышенности или несказанной сладости, если не подвигнет его на это пример горечи человеческих страданий Моих. Чем выше поднимаются, не проникая в Мое человечество, тем ниже падают. Человечество Мое – это путь, по которому следует идти, Страсти Мои – врата, через которые нужно пройти, если желаешь ты достичь того, что ты ищешь»¹¹⁹.

Но для того, чтобы подражать Христу, чтобы вынести Его муки, необходимо должным образом подготовиться и вооружиться. Без этого можно понести сокрушительное поражение. Для этого человеку следует преодолеть эгоистическую природу своего Я и следовать воле Христа, т. е. облечься во Христа¹²⁰. Следование воле Христа означает сострадание Его страданиям, Его крестному пути, кульминацией которого является Голгофа, означающая полнейший отказ от собственной воли, обусловленной человеческой природой.

Когда Служитель выражает сомнение в том, что этот путь ему по силам, и просит открыть какой-нибудь другой путь, то Вечная Премудрость отвечает, что человек может прийти к Ней, лишь распяв свою собственную волю. Трудностей этого единственно возможного пути не следует бояться, потому что Творец природы предначертал для каждого творения тот путь спасения, который соответствует его природе. И если всем людям в соответствии с их природой суждено страдать, то в этом и заключается общий для человеческой природы путь к спасению. В воспринятой Богом человеческой природе эта тайна спасения человека становится зримой и постижимой¹²¹. Своим воплощением, Своей смертью на Кресте и Своим воскрешением Бог показал людям наивернейший путь к их спасению, ставший

¹¹⁶ BdEW 203, 16–18.

¹¹⁷ BdEW 203, 19–21.

¹¹⁸ BdEW 203, 21–22.

¹¹⁹ BdEW 205, 1–7; ср.: BdEW 203, 7–10.

¹²⁰ BdEW 205, 12–29.

¹²¹ BdEW 206, 15 sq.

для них образцом для подражания. И так как сам Бог прошел этим путем, то человек может быть уверен, что путь подражания Христу – не только самый верный, но и самый легкий, потому что человек на этом пути никогда не остается одинок. Вместе с ним всегда идут другие люди. Но, главное, на этом пути человека никогда не оставляет Бог. Поэтому «тому, в ком Бог укоренился настолько глубоко, что облегчает ему любые страдания, нет оснований жаловаться»¹²². Ибо Бог, живущий в человеке, изменяет его страдания благодаря тому, что принимает их на Себя. Именно в этом и заключается смысл отказа от собственной воли и следования воле Христа.

Божественная воля, проявляющаяся как любовь и действующая как благодать, желает спасти человека, причем даже сильнее, чем того желает сам человек. Воспринявший человеческую природу Бог не мог продемонстрировать свою любовь к человечеству сильнее, чем когда Он приносит Себя в жертву ради его спасения. Человек же в ответ может продемонстрировать свою любовь к Богу в максимальной степени лишь в том случае, если он воспримет на себя страдания Христовы – хотя бы в той малой части, которую способен вынести, не нанося себе ущерба и не препятствуя своему спасению. Поэтому *imitatio Christi* – это самая совершенная, всеобъемлющая и адекватная форма любви человека к Богу, включающая в себя все другие возможные бесчисленные формы. Это *forma formarum*, и поэтому ее средоточием может быть только божественный *exemplar* – Иисус Христос. Утешенный такими словами Божественной Премудрости, Служитель просит Ее открыть ему всю полноту Страстей Христовых¹²³.

Подробнее о специфической форме *imitatio Christi* рассказывает третья глава. Ее структура аналогична структуре второй главы. Вечная Премудрость предстает перед взором Служителя и демонстрирует ему глубину Своих страданий. Вторая часть главы посредством диалога между Вечной Премудростью и Служителем демонстрирует на примере последнего, какой может и должна быть личностная репрезентация *imitatio Christi* для отдельно взятого человека – Служителя. Экземпляризм Сузо предстает здесь в своем последовательно разворачивающемся экзистенциальном аспекте. Подлинное подражание Христу заключается в том, чтобы возложить на себя собственный крест и нести его в течение всей жизни, служа ближним своим по образцу Христа: «Никто не показывает лучше, как близки ему Страсти Мои, чем тот, кто несет их вместе со Мною в делах своих. Мне дороже свободное, незатронутое преходящей любовью сердце, которое постоянно думает о ближнем в подражание жизни Моей, нежели когда ты постоянно плачешь и проливаешь слез больше, чем выпадает с неба капель дождя»¹²⁴.

Тому, как упражняться в подлинном подражании Христу, в уподоблении собственных страданий Страстям Христовым¹²⁵, учит «открытая, распростертая книга распятой плоти» Христовой¹²⁶, которая является «началом школы Премудрости»¹²⁷. «Книга распятой плоти» Христовой как «начало школы Премудрости» – эта характерная для Сузо формулировка была, тем не менее, придумана не им. По-видимому, Сузо заимствовал ее у Бонавентуры, который также называл Крест «книгой Премудрости», которую необходимо изучать каждому, так как в ней содержится вся мудрость Христа¹²⁸. В свою очередь, и Бонавентура, и Сузо в своем понимании христианской мудрости как знания, вырастающего из созерцания

¹²² BdEW 207, 11–12.

¹²³ BdEW 207, 18–21.

¹²⁴ BdEW 208, 22–28.

¹²⁵ BdEW 209, 3 sq.

¹²⁶ BdEW 209, 12.

¹²⁷ BdEW 209, 11.

¹²⁸ Bonaventura. Feria sexta in Parasceve, sermo II // Bonaventura. Opera omnia. IX. 262b–265b.

распятого на Кресте Христа, опираются на слова ап. Павла: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2, 2).

Для «Книги Вечной Премудрости» фразу о «распятой плоти» Христовой как «начале школы Премудрости» можно считать ключевой. Вечная Премудрость говорит своему Служителю: «Оставь друзьям своим созерцать суетные вещи и слушать легковесные рассказы. Следуй за Мной и вкушай от любви ко Мне то, что прежде было чуждо тебе. Преодолей ради Меня рыхлость плоти своей.

Следует тебе весь свой покой искать во Мне, возлюбить телесные неудобства и добровольно страдать от исходящего от других зла, возжелать презрение к себе, умертвить все свои желания и стремление к удовольствиям»¹²⁹. Следуя за Христом, человеку надлежит постоянно помнить, скольким он Ему обязан и что он постоянный Его должник. Какими бы ни были самостоятельные достижения человека, но без упования на Христа подлинное подражание ему невозможно: «Если человек делал бы все, полагаясь только лишь на свои собственные силы, то каким бы значительным он ни был для Меня в этом мире, кто Я для него?»¹³⁰.

Исходя из этого, Христова Жертва на Кресте оказывается в центре новых перспектив толкования. Прежде всего, это дар Божественной Любви, спасающий человеческий род, избавляющий его от первородного греха. По своей ценности этот дар превосходит все другие возможные дары. Великая мера Страстей Христовых, превосходящая всякую меру, является откровением неизмеримой любви Бога к людям. В этом определении – мера, превосходящая всякую меру – заметно влияние определения Бога Сенеки и Ансельма Кентерберийского: Бог – это то, больше чего ничего невозможно помыслить¹³¹. Однако Сузо, следуя, по-видимому, традиции Бернарда Клервосского, который также прибегал к аналогичному определению Бога¹³², заменяет Бога как объект мышления на Бога как воплощение беспредельной любви, логическую абстракцию на персонифицированное богооткровение Христа, известное по Евангелию. Благодаря тому, что философская абстракция наполняется плотью и кровью живого повествования, классическая конструкция рационального школьного богословия гармонично, непротиворечиво и нерасторжимо соединяется с превышающим возможности человеческого разума евангельским откровением любви, наполняя и то, и другое новым, более глубоким смыслом и открывая для верующего новые перспективы жизненной и интеллектуальной ориентации. Любопытно, что приблизительно то же самое проделывал с определением Бога Сенеки и Ансельма Кентерберийского учитель Генриха Сузо Майстер Экхарт в одной своей латинской проповеди (*sermo XXIX «Deus unum est»*)¹³³.

Символом и свидетельством неизмеримости Божественной любви являются непостижимые в своей глубине страдания Христа, испытавшего ради человечества унижения, мучения и смерть на Кресте. Страсти Христовы дают ясное представление о глубине и непостижимости Божественной Любви, следовательно, они как ничто другое помогают человеку приблизиться к пониманию актуальной сущности Бога.

¹²⁹ BdEW 209, 5-10.

¹³⁰ BdEW 209, 12-14.

¹³¹ «Что есть Бог? Все, что видишь, и все, чего не видишь... Только так можно воздать должное его величину, более которого нельзя ничего помыслить» (*Seneca. Quaestiones naturalis. 1, pref. 13*; русский пер. с небольшими изменениями цит. по: *Луций Анней Сенека. О природе. I. Предисловие, 13 // Луций Анней Сенека. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. статья и комментарии Т.Ю. Бородай. 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2001, с. 184*). *Ансельм Кентерберийский. Прослогион. 2* (ed. F.S. Schmitt I 101, 5): [*deus est*] *aliquid quo nihil maius cogitari possit*; Ср.: *Прослогион. 3* (ed. F.S. Schmitt I 103, 4-6): *si enim aliqua mens posset cogitari aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum*.

¹³² В пятой книге сочинения «О созерцании» Бернард говорит: «Что есть Бог? То, более чего ничто невозможно мыслить». См.: *Bernardus Claraevallensis. De consideratione ad Eugenium papam. 7. 15 // PL 182, 797*.

¹³³ *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. II: Die lateinischen Werke (LW). Band IV: Magistri Echardi Sermones. Stuttgart, 1956, S. 263-270*.

Обращение человека к Христу начинается с преисполненного покаяния взгляда на собственную удаленность от Христа, причиной которой является грех, с плача о потерянном благе, о собственном безрассудстве, приведшем к разрыву с Христом. Покаянное сознание пронизывает мысль, что, порывая с Вечной Премудростью, человек утрачивает все. Будущее становится для него живым умиранием¹³⁴, простым физическим существованием телесной оболочки, лишенной подлинно разумной души, умершей для духовной жизни. Такое состояние прямо противоположно умиранию для мира ради жизни души, умиранию, подражающему смерти Христа на Кресте. Стенания человека, осознающего свою греховность, лишены эстетической и моральной привлекательности. Они выглядят отвратительными и отталкивающими. Грешник еще не спасен, он даже еще не вступил на путь спасения, и будет ли он спасен, неизвестно. Непривлекательность греха предстает в этих стенаниях во всей своей безобразности. Человек оказывается во власти мрачной и мерзкой пропасти греха; он чувствует свою беспомощность и утрачивает надежду.

И все же если человек понимает свою греховность и выражает ее в безобразности стенаний, то перед ним открывается возможность явления Вечной Премудрости, становящейся для грешника Вратами Божественного милосердия. Кающиеся сердца открыты для Божественного откровения. И когда такое откровение происходит, то для кающегося грешника это означает, что он обратился к Богу и вступил в общение с Вечной Премудростью, никогда его не оставлявшей. В своем обращении к Ней раскаявшийся удостоивается милости Бога, и этот опыт означает приобщение к постижению Божественной сущности, потому что Бог по своей сущности милостив. Этот опыт не имеет ничего общего с опытом естественного познания человека, опирающегося на возможности ограниченного человеческого интеллекта. Милость Бога, дарованная человеку по благодати, означает для этого человека одновременно расширение границ познания посредством опыта благодати. Благодать освобождает человеческий разум и позволяет ему погрузиться в Божественный интеллект, не ведающий временных ограничений и зависимостей причинной обусловленности.

Такое интеллектуалистское понимание действия благодати было в целом характерно для немецкой доминиканской школы богословия, к которой формально можно отнести и Сузо, особенно для Майстера Экхарта¹³⁵. Благодать не противостоит естественному разуму человека, ее действие не противоположно действию интеллекта. Она действует в разуме и посредством разума. Разумная душа – это то место, где Божественная благодать только и может реализоваться в плане спасения человека как живого разумного существа, представляющего по своей сущности телесно-душевно-интеллектуальное единство. Но без покаяния действие благодати невозможно. Страдая в своих покаянных муках, человек уже подражает Христу – подражает мучениями, но не грехом: как Иисус Христос искупил Своими Крестными Мухами все человечество, так грешник искупает своими страданиями себя. Осознавая себя грешником, он получает возможность для просветления своего разума светом Божественной благодати.

В знак признательности Вечной Премудрости за Ее милостивую Жертву, принесенную ради избавления человечества из-под власти греха, Служитель высказывает просьбу постоянно носить на своем теле символы Божественной Любви, которые напоминали бы ему всегда о мучениях Христа на Кресте. Это желание соответствует первоначальному стремлению Служителя подражать Христу внешне. Вечная Премудрость на это отвечает, что подлинное *imitatio Christi* не имеет ничего общего с телесным подражанием Христу и не заключается в имитации Христовых ран или несении *того же самого* Креста, который нес и на котором

¹³⁴ BdEW 212, 2–4.

¹³⁵ См., например, о понимании благодати Майстером Экхартом см.: E.H. Weber. La theologie de la grace chez Maitre Eckhart // Revue des sciences religieuses. 70. 1. 1996, p. 48–72.

был распят Иисус Христос. Подлинное подражание Христу – это несение своего собственного креста, который невозможно ни у кого заимствовать или переложить с одних плеч на другие. Это означает, что духовная жизнь понимается Сузо как деятельность конкретной индивидуальной личности, не сводимой к другой личности.

В рамках христоцентричной персоналистической мистики Сузо индивидуализм и одиночество «внутреннего человека» не являются эгоизмом, так как сам этот «внутренний человек» возможен лишь как живущий с Христом и постоянно общающийся с Ним член церкви. Христос для Сузо – центр любой индивидуальной человеческой личности, ядро любой личностной жизни вообще. Поэтому несение своего собственного креста и является подлинным подражанием Христу. Вечная Премудрость говорит об этом Служителю так: «Тебе следует добровольно отдать Мне себя и все свое и никогда больше не требовать этого назад»¹³⁶.

Человек подражает Христу наиполнейшим образом прежде всего тогда, когда он отказывается от собственной воли и во всем полагается на Бога. Как Христос в своем земном воплощении и Крестных Муках исполнял волю Пославшего Его и как воля Бога-Сына и в человеческом облике неотделима от воли Бога-Отца, так и подражающий Христу Служитель соединяет свою волю с волей Бога и ни в чем Ему не противоречит. В перспективе социального мышления эта по своей сути феодальная конструкция личной зависимости становится моделью освобождения человеческой личности и краеугольным камнем ее неотъемлемых достоинства и прав. Тот, кто отдает во власть другого свою волю, отдает другому все, что принадлежит ему, и все его становится достоянием другого. Поэтому человек, предающий себя в руки Бога, оказывается во всем носителем божественного достоинства, ибо все, чем он располагает – уже не его, но Бога.

Поэтому христоцентричную мистику можно рассматривать как своего рода средневековую теологию человеческого достоинства и прав человека. В свою очередь, сформировавшееся в христианском мире представление о человеческом достоинстве и свободе невозможно до конца ни понять, ни обосновать, если не учитывать его уходящих в христианскую мистику корней. Вне Христа ни достоинство, ни свобода человека не мыслимы; без Его искупительной Жертвы они остаются продуктом социального произвола пребывающего в первородном грехе смертного природного организма, рассудок которого способен организовать благополучие одного человеческого существа лишь за счет порабощения другого, отнятия у другого того, что принадлежит тому по праву. Масштабы присвоения существа дела при этом не меняют. В таких условиях свобода возможна лишь как идеологическая фикция, служащая господству и угнетению. Поэтому неслучайно, что процесс освобождения сословий, прежде всего производящего, и формирование представлений о правах и свободах человеческой личности совпал в эпоху Средневековья и раннего Нового времени с расцветом мистики, продолжаясь в секулярную и постсекулярную эпохи лишь благодаря механизму исторического автоматизма сформировавшихся ранее институтов и норм. Христоцентричная мистика Сузо играет в этом процессе освобождения далеко не последнюю роль. Свобода во Христе нищенствующих монахов, свобода и благородство рыцарей, даже лишенных наследства, городские свободы, освобождение крестьян – все это важные этапы исторического развития и практического осуществления представлений о свободе в Европе, и каждый из них сопровождался новым этапом развития христианской мистики.

Однако для мистики Сузо первостепенную роль все же играют не социальная, а эсхатологическая и сотериологическая перспективы. Не предав все свое, земное и смертное, в руки Господа, человек не может спастись, ибо иного непосредственного способа приближения к божественному, кроме как ощутить и постичь все свое пребывающим в Боге, для человека не существует. В данном случае Сузо не затрагивает специально вопроса о том, происхо-

¹³⁶ BdEW 215, 17 sq.

дит ли это постижение исключительно или преимущественно по благодати, или же процесс отказа от собственной воли является для человека (по крайней мере, поначалу) также и волевым процессом. Возможно, Сузо считает данный вопрос, остро разделявший доминиканских и августинских богословов, второстепенным, полагая, по-видимому, что ответ на него кроется уже в самой логике его постановки и в контексте, в котором он задается. Даже если на каком-то этапе отказ от собственной воли и обращение к Богу и требует от человека волевых усилий, диктуется его разумом и воспламеняется любовью к Богу, то осуществление этого процесса без действия божественной благодати невозможно. Более того, как представитель доминиканской школы богословия, Сузо вообще не склонен противопоставлять обе составляющих, так как Бог действует в человеке посредством того, что в человеке богоподобно, а это прежде всего преисполненная любовью разумная душа, в движении которой к благу неразрывно действуют и природа, и благодать. Итак, распятие собственной воли, умерщвление ее на своем кресте – это ядро, основа подражания Христу. Неслучайно поэтому, что логика развития этой темы заставляет Служителя в конце пятой главы воскликнуть: «О, Вечная Премудрость, ведай благую волю мою к высочайшей Славе Твоей и любезной Воле Твоей, ибо воистину иго Твое благо, и бремя Твое легко»¹³⁷. Это ведают все, кто это почувствовал, все, кто был задавлен тяжким бременем грехов»¹³⁸. Утрата человеком собственной воли означает, что вместе с ней утрачиваются и человеческие несовершенство, слабость и греховность, заканчиваются страдания, прекращается боль. Так с подчинением божественной воле наступает для человека освобождение.

В шестой главе «Книги Вечной Премудрости» радикализм развития темы несовместимости божественного и человеческого, несотворенного и сотворенного, вечного и временного еще более радикализируется. Причиной этой радикализации становится разговор о любви. Те, кто любит преходящий и изменчивый мир, никогда не смогут в полной мере полюбить Бога. Любовь к Богу совершенно исключает любовь к сотворенным вещам. Человека, отпавшего от Бога и полюбившего мир, Сузо сравнивает с отбившимся от матери олененком, заблудившимся в полном опасностей лесу¹³⁹. И тут же оказывается, что это сравнение в действительности является автобиографически заостренной метафорой жизни человека, начинающего понимать, что значит для него Бог, только тогда, когда удаляется от него: «О Ты, любезное Благо, лишь только отвращаюсь я от Тебя, тут же становлюсь олененком, отбившимся от матери своей, который, почувствовав злых охотников и лишившись безопасности, бежит и несется так долго, пока снова не прибьется к стаду своему. Господи, я стремлюсь, я несусь к Тебе из последних чувств, с преисполненным желанием сердцем, “как лань желает к потокам воды”»¹⁴⁰. Господи, час без Тебя – для меня целый год. День вдали от Тебя – для любящего сердца тысяча лет. Посему, о росток счастья, о майский побег, о цветущий розан, раствори свои объятия, прости и распространи украшенные цветами ветви своей божественной и человеческой природы. Господи, сколь милостив лик Твой, уста Твои полны слов любви, вся перемена Твоя – яснейшее зеркало заботы и милости. О Ты, взор, которым наслаждаются святые, сколь блажен тот, кто удостоивается преисполненного любви единства с Тобой»¹⁴¹.

Однако всю глубину проблемы позволяют понять не эти проникновенные славословия Служителя, но следующие сразу после них краткие и сухие слова Вечной Премудрости, за которыми чувствуется весь холодный ужас богооставленности и все несказанное ликова-

¹³⁷ Ср.: Мф 11, 30: «Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко».

¹³⁸ BdEW 216, 4–8.

¹³⁹ BdEW 216, 12–15.

¹⁴⁰ Пс 41(42), 2.

¹⁴¹ BdEW 216, 12–25.

ние спасенных: «Многие люди призваны, но мало избранных»¹⁴². И все же, сформулировав проблему во всей ее глубине и радикальности, сама же Вечная Премудрость показывает в шестой главе ключ к ее решению. Причем «показывает» в буквальном смысле слова, позволяя Служителю узреть внутренними очами видение Христа в образе бедного, гонимого и беспомощного странника, который приходит в город, населенный падшими людьми, превратившимися, по сути, в зверей, хотя внешне и сохранившими человеческий облик. В этом городе, ради жителей которого странник претерпел столько мук, его отовсюду гонят, и нигде не находит он утешения¹⁴³.

Служитель настолько шокирован увиденным, что не знает, правдиво ли его видение или обманчиво, словно мираж¹⁴⁴. И тогда Вечная Премудрость прямо говорит ему: «То, что ты видишь, наияснейшая *истина*. Вонми жалобам, и пусть вздрогнет сердце твое. Тот бездомный и гонимый странник, которого ты видел – Я. Когда-то Меня почитали в этом городе, а ныне Я унижен и изгнан»¹⁴⁵. После такого недвусмысленного указания на то, в чем заключается истина, любое наставление Вечной Премудрости, сколь бы радикально и даже ригористично оно ни звучало, будет воспринято Служителем с благодарностью.

Впрочем, когда он слышит о том, что воистину возлюбивших Бога избранных мало, то это поначалу приводит его в замешательство. Но потом он узнает, что эти немногие избранные удостоиваются высочайшей чести: «Тех, кто ради Меня отрешатся от любви к преходящим вещам, воспримут лишь Меня одну в подлинной верности и любви и будут в них усердствовать, хочу Я, покуда они живут, ввести в сокровенное Божественной любви Моей и Блага Моего. По их кончине протяну Я к ним руки Свои и возведу их на трон вечного достоинства Моего превыше всех обитателей небесных»¹⁴⁶. Эти слова Вечной Премудрости окончательно убеждают Служителя в том, что не следует отчаиваться, потому что награда стоит потраченных усилий и перенесенных лишений.

Гораздо более волнует Служителя то, что многие люди, даже возлюбив Бога, не отказываются от привязанности к мирским благам. Происходит это не только по причине их слабости, но и вследствие сознательного стремления иметь как можно больше не только на Небесах, но и на земле: «Господи, есть много тех, кто желает возлюбить Тебя, но не хочет отрешаться от преходящей любви. Они полагают, что тем могут стать ценнее для Тебя, и поэтому желают иметь не меньше и в отношении земного обладания»¹⁴⁷. Такую позицию разделения любви между Богом и творениями Вечная Премудрость объявляет самой глупой и несостоятельной: «Это столь же невозможно, как сжать Небеса и засунуть их в маленький орех. Оправдываясь красивыми словами, они строят на ветре и радуге. Как может вечное соединиться с временным там, где одна преходящая вещь не может ужиться с другой? Тот, кто желает разместить Царя Царей на постоянном дворе или в доме для прислуги, обманывает сам себя. Кто воистину хочет принять дорогого Гостя, должен совершенно освободиться от всего тварного»¹⁴⁸. Иначе говоря, те, кто хочет одновременно любить божественное и тварное, совершают двойную онтологическую подмену: Бога они считают достойным такой же любви, что и творения, а творения пытаются поднять своим корыстным устремлением до уровня Бога. Вследствие этого эти люди отворачиваются как от Бога, так и от его творений. Главное их заблуждение заключается в сомнительном притязании любить одинаково разные

¹⁴² BdEW 216, 26–27; ср.: Мф 22, 14: «Ибо много званых, а мало избранных».

¹⁴³ BdEW 217, 1–19.

¹⁴⁴ BdEW 217, 19–21.

¹⁴⁵ BdEW 217, 22–26.

¹⁴⁶ BdEW 218, 27–32.

¹⁴⁷ BdEW 219, 1–3.

¹⁴⁸ BdEW 219, 4–12.

сущности: чем больше они к этому стремятся, тем меньше приближаются к каждой из сущностей в отдельности, а без этого любовь невозможна. Тем самым они обманываются не только в отношении сущностей, которые они своим приобретательским устремлением к ним якобы делают своими, но и в отношении своей любви, которая в действительности никакой любовью не является.

Вывод, который можно сделать на основании этого наглядного поучения, очевиден: Бога можно любить лишь нераздельно, потому что Он Сам представляет собой абсолютно нераздельное простое единство. Причем человек, как единство сложное, может по-настоящему любить Бога только в том случае, если он посвятит себя этой любви целиком. Радикальное различие между любовью к Богу и любовью к сотворенным вещам заключается не в том, что первая любовь интенсивнее второй, но в том, что любовь к творениям никогда не захватывает человека целиком. Это заметно уже на физиологическом уровне: любящий ту или иную вещь человек вовсе не отказывается от других вещей, скажем, любящий плавать не отказывается от еды, точно так же, как любящий другого человека не только не может, но и не должен отказываться от заботы о себе.

Иначе говоря, любовь к Богу имеет иное онтологическое основание, чем любовь к сотворенным вещам. Но любовь по своей природе, любовь как таковая не может быть чем-то дозированным и разделенным на части. Она целиком или есть, или нет. Поэтому только любовь целостного человека к единому Богу и будет любовью в собственном смысле слова; именно она и определяет все другие разновидности любви. Это означает, что любовь к Богу не отменяет любви к сотворенным Богом вещам, но, напротив, только и придает этой любви какой-либо смысл, только и делает ее любовью. Важно, что такая любовь возможна только как любовь к Богу. То, что осуждается в любви к преходящим вещам и что является в ней неприемлемым, сводится к представлению о том, что возможна любовь к творениям как таковым, равная по своему статусу и по своей сущности любви к Богу и поэтому могущая быть для человека предметом выбора. В действительности выбор осуществляется не между двумя видами любви, но между любовью и нелюбовью. Любовь к Богу – это любовь как таковая, любовь ко всему, потому что все так или иначе связано с Богом. Всякая любовь – это любовь к Богу и в Боге. Поэтому любовь к Богу открывает путь для любви к ближнему и ко всем творениям, которые воспринимаются в любви так, как они находились в Боге, когда были Им замыслены и созданы. Любовь же к творениям – это не любовь вовсе, но всего лишь стремление к присвоению этих творений.

Трагизм ситуации заключается в том, что люди, смешивающие любовь к Богу с любовью к творениям и тем самым уравнивающие их статус, остаются в неведении о том, Кем в действительности является Бог как Единый и Единственный. Поэтому такой горечью наполнено восклицание Служителя: «Ах, дражайшая Премудрость, сколь слепы они, что не понимают этого»¹⁴⁹! Полагая, что они любят сотворенные вещи, люди ищут бесконечного в конечном, единого во многом, вечного во временном, но не могут найти, потому что не понимают, насколько велико между ними различие. Одно они подменяют другим, но не успокаиваются, а продолжают искать. Парадокс заключается в том, что подмена не может удовлетворить самих этих людей, и свидетельство тому – их неуспокоенность и неудовлетворенность. От одной вещи они переходят к другой, а от той – к третьей, и т. д., но никогда не находят того, что ищут. Однако в этой трагедии абсолютной экзистенциальной безвыходности, на самой глубине падения, разочарования и отчаяния едва теплится крошечная искра спасения, которая может осветить заблудшие души, только в том случае, если они оставят себя, выйдут за пределы собственных проблем и посвятят себя Богу. Только тогда найдут и обретут они то, что так долго искали. По мере драматизации диалога Сузо постепенно приводит

¹⁴⁹ BdEW 219, 13–14.

читателя к тому, что этим обретением будет не что иное, как обретение Христа. Так феноменология любви обосновывает онтологическую необходимость и экзистенциальную неизбежность христоцентричного экземпляризма: «Ах, любезная, милосердная Премудрость, я думаю о том, что никто не может достичь чего-либо без силы Твоей. Я не вижу никакой иной помощи, кроме как если устрелят они к Тебе свои беспомощные взоры, падут ниц перед Тобой, преисполненной милосердия, обливаясь горькими слезами, исходящими из сердца, дабы Ты облегчила участь их и освободила от тяжких пут, наложенных на них»¹⁵⁰. В чем именно состоит сам момент обращения и как он происходит, остается тайной, но о том, что он произошел, ясно свидетельствует действие божественного милосердия. Ведь Бог всегда готов помочь человеку, и от самого человека зависит, примет или отвергнет он эту помощь, ниспосылаемую милосердной Вечной Премудростью: «Я всегда готова помочь им – были бы только они сами готовы помочь себе. Не Я делаю им больно, но они, отказываясь от Меня»¹⁵¹.

¹⁵⁰ BdEW 220, 24–29.

¹⁵¹ BdEW 220, 30–32.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.