**Мейстер Экхарт**

Выдающийся немецкий мистик-богослов. Родился около 1260, вероятно в Тюрингии.

Поступил в ранней юности в доминиканский орден; учился в кельнской высшей школе, где еще царил дух Альберта Великого (ум. в 1280). После трехлетнего лекторства Экхарта был назначен приором в Эрфурте и викарием Тюрингии. В 1298 было запрещено совмещение в ордене двух должностей одним лицом. Надо полагать, что Экхарт сохранил должность викария как более почетную, тем более, что вскоре после этого он был сделан провинциальным приором. С сентября 1300 г. Экхарт состоял lector biblicus в Париже, в коллегии Св. Иакова, т.е. читал лекции, посвященные комментированию Св.Писания. Здесь он получил степени бакалавра и лиценциата. В 1303 Экхарт вернулся в Эрфурт и в том же году был назначен приором вновь образованной саксонской провинции ордена. В 1311 на собрании ордена в Неаполе великий магистр назначил Экхарта. в Париж в качестве лектора-магистра. Время 1312 до 1320 Экхарт провел, по-видимому, в Страсбурге, как видно из проповедей.

В 1320 Экхарт. назначен приором во Франкфурт. Предполагают, что это перемещение было вызвано возникшим против него подозрением в связях с бегинами и бегардами, против которых незадолго до того было возбуждено жестокое гонение как против еретиков. В 1320 великий магистр велел произвести тщательное расследование о подозрительных связях Экхарта. Около этого времени Экхарт читал лекции в кельнской школе, где откровенно высказывал свои взгляды, возбуждая этим неудовольствие среди пастырей церкви, во главе которых стоял архиепископ Гейнрих фон Вирнебург. В 1335 на соборе ордена в Венеции было постановлено вновь расследовать дело Экхарта: он был оправдан. Но ему было запрещено касаться с кафедры вопросов религиозно-спекулятивного характера. Архиепископ Кельнский не был доволен таким исходом дела и вновь начал процесс против Экхарта, собрав о нем предварительно сведения, сильно компрометировавших его в глазах церкви, и вооружившись цитатами из его сочинений.

14 января 1327 Экхарт был допрошен инквизиторами архиепископа. На недостойное их поведение (они окружили его шпионами) Экхарт принес жалобу папе, выражая готовность подчиниться решению церкви, если учение его будет признано неправильным. 13 февраля 1327 в доминиканской церкви в Кельне Экхарт заявил публично, что готов отречься от всего ошибочного и еретического, что может быть найдено в его учении. Многими исследователями это заявление толкуется в смысле отречения Экхарта от его взглядов, но Прегер убедительно доказал, что нигде, может быть, Экхарт не высказал так ясно сознание своей правоты. В 1329 последовала папская булла, осуждавшая 17 основных положений Экхарта как еретические, 11 - как подозрительные; в конце ее говорилось, что от 26 из 28 положений Экхарт отрекся сам. Экхарт не дожил до окончания процесса; он умер в 1327.

Свое учение Э. изложил в проповедях и в трактатах. Из них наиболее замечательны: "Die Rede der Unterscheidung", "Von der Ueberwart der Gottheit", "Von dem Anefluzze des Vater", "Von der Sele Werdligleit und Eigenschaft", "Glosse uber das Evangelium Johannis', "Swester Katrei Meister Ekecharttes Tohter von Strazburc", "Von dem Adel der Sele', 'Daz Buoch der gottlichen Trostunge". Э. не придал своему учению вид законченной философской системы. Его способ мышления, как и изложение, имеет характер отрывочный, афористический; он часто переходит от одного предмета к другому совершенно произвольно, останавливаясь подолгу на таких идеях, которые в данный момент представляются для него наиболее важными, и едва касаясь других, не имеющих в этот момент для него значения.

В значительной степени это объясняется тем, что он большей частью излагал свои мысли в проповедях перед народом и монахами. Все это весьма затрудняет связное изложение его учение. В основу своей богословской системы Э. кладет учение о сущности (Wesen), которую он отождествляет с Богом. Бог есть первооснова, сущность всех предметов. В противоположность Фоме Аквинату, видящему в Боге исключительно активное начало, Э. усматривает в Божественной сущности принцип потенциальности. Принимая Бога как заключающуюся в Нем возможность всякого бытия, в том смысле, что потенциальное бытие по отношению к действительному есть лишь нечто неизвестное, недоступное пониманию. Первое проявление Божественной сущности Э. называет природой. Однако сущность и природа - не два различных свойства, Eins seiend in einer Eigenschaft (Единое, сущее в одном качестве).

Природа и сущность так относятся одна к другой, как свет - к темной, неизвестной первооснове, из которой он вытекает. Поэтому Э. употребляет эти два слова безразлично, понимая под природой сущность объе5ктивированию, уже не потенциальную, а претворенную в форму, в образ. Бог (Vater) - уже не потенциальность, но еще и не личность, сама себя определяющая; это идея, мысль Бога, слово Отца, но еще безличное слово. Это процесс, подобный непосредственному истечению света из солнца. Запаха из цветка, Э. противополагает посредственному рождению Сына, зависящему от свойства Отца - способности быть Отцом, т.е. возможности выводить мысль о себе и своей природе из себя же. Отец, сознавая свою природу как объект, возвышается до лица, а мысль Отца о себе самом есть личность Сына. Этот процесс рождения Сына не следует понимать во времени, ибо не было никогда такого времени, когда Отец был без Сына или Сын без Отца. Каждое из двух лиц признает в другом свой объект. Таким образом, в одном и том же субъекте происходит через акт сознания разделение на два лица; в то же время эти два лица сознают свое абсолютное единство, выражающееся в единой личной, общей обоим лицам воле, которая есть третье лицо - Св. Дух.

По мнению Э., процесс самопроявления Бога не совершен один раз навсегда, но представляет вечно обновляющийся акт, ибо в противном случае Бог остался бы без различия в лицах. В Боге заключается потенциально все предметы, весь мир; в этом смысле надо понимать положение Э.: с существованием Бога тесно связано существование мира.На основании таких мыслей некоторые новейшие исследователи признавали Э. пантеистом, между тем как в них сказалась лишь наклонность его к парадоксальному и чересчур способу выражения Э., как доказывает Прегер, никогда не был пантеистом, о чем свидетельствует, между прочим, его борьба с учением Эриугены, по которому Бог не мог создать творения ниже Себя. По мнению Э., если бы было так, то все создания, весь мир был бы Богом, что совершенно несогласно с учением Э. Он считает, что для божества вполне возможно, исходя из Его сознания как высшего, представить себе другие низшие формы, как это возможно для всякого мыслящего существа.

Вышеприведенные положения Э. нужно понимать в том смысле, что мир вечен лишь в сознании Божества; в действительности он не вечен, а создан Богом, осуществившим этим акт Божественной любви. Когда осуществился тринитарный процесс, тогда триединый Бог создал идеи вещей, ибо Отец совершил как таковой лишь один акт - вечное рождение Сына, все же остальное - создание триединого Бога. Сын есть прототип (Urbild) мира. В его природе раскрывается для Отца все разнообразие идей мира; Он есть носитель мировой идеи. С сотворения идеи мира начинается время. Таким образом, в глазах Э. вечным является лишь тринитарный процесс (вечное расчленение Бога на лица и возвращение к единству), творение же вещей является актом, совершенном во времени и пространстве. До создания вещей они пребывают в Божестве, именно в мысли Сына, как одна лишь возможность, в бесформенном состоянии, подобно художественным замыслам художника, пребывающим в его сознании потенциально до осуществления их в произведениях искусства. От милости Божией зависит вызвать к жизни все предметы, из возможного существования призвать к действительному.

В учении об идеях, которых Э. признает столько же, сколько существует отдельных видов предметов, Э. сближается с учением Аквината и Плотина, но расходится с учением Платона, признающего за идеями самостоятельное существование. Мир создан Богом из ничего, так как Бог существовал ранее, чем что-нибудь было; вне же Бога нет ничего. Достаточно было акта воли Божией, чтобы вещи возникли Э. различает во всех предметах материю и форму. Форма есть сущность всякой вещи, подобно тому, как у Аристотеля, материя без формы - ничто. Материя есть то, что составляет форму вещей. Он не пребывает в вечном покое, но вечно наполняется формами, вечно изменяется. Материальный субстрат также возводится Э. к Божественной сущности как к его первооснове. Мир создан во времени; понятие времени включает в себя признаки пребывания, возникновения, изменения, разнообразия. С понятием времени тесно связаны и понятия о пространственности и телесности. Материальные вещи могут быть совместимы, тогда как духовные могут проникать одна в другую и могут быть сводимы к единству. И для времени, и для пространства характерным признаком является состояние в различии, противоположное бытию Божию, где нет различия времени и пространства, но есть лишь абсолютное проникновение и единство. Итак, мир. В противоположность Творцу, не вечен.

Что касается порядка, управляющего мирозданием. То здесь Э. придерживается законов, предложенных неоплатонической школой, а вслед за ней и Дионисием (Ареопагитом): закона передачи жизни. Согласно которому жизнь переходит, постепенно ослабляясь, от высших существ к низшим; закона имманентности, согласно которому сущность высшего заключается в низшем. А не наоборот; закона участия, согласно которому низшее пребывает в высшем, поскольку то, что есть в нем, подобно высшему; наконец, закона обратного течения, согласно которому все низшее должно найти вечное успокоение в высшем как в своей родине. Ближе всего к Богу стоят разных чинов ангелы, созданные во всем по подобию Божию, бестелесные, обладающие высшим разумом и двояким познанием вещей: одно из них - познание вещей в себе, поскольку идеи вещей врождены ангелам, другое - познание вещей в их Божественной сущности.

Ангелы являются посредниками между Богом и остальными Его созданиями и умеряют силу Божественного могущества, которое было бы невыносимо для низших существ. Некоторые из них управляют движением неба и планет. В центре мироздания находится земля как предмет низшего порядка; на ней находятся предметы, различающиеся также по ступеням жизненности; порядок их, начиная с низших, таков: камни, которые обладают лишь сущностью, растения, обладающие растительной силой, животные, располагающие свободой движения и способностью чувствовать, и, наконец, человек, наделенный свободной природой и разумом. Непрерывность акта творения Э. уподобляет зеркальной поверхности воды, на которой камень, брошенный в воду, производит круги, все более и более широкие, но в то же время все более и более слабые. Материальный мир создан для того, чтобы душа человека могла познать Бога: душа не могла бы непосредственно созерцать Бога, как глаз не может смотреть на солнце. Как все создания служат лишь для достижения человеком этой цели, так он, в свою очередь, является посредником в их стремлении к воссоединению с Богом.

Первоначально, до грехопадения, человек находился в единении с Богом, но после грехопадения такая связь нарушилась, а вместе с тем нарушилась и связь всех остальных творений с Богом, подобно тому как от намагниченного предмета отпадают все приставшие к нему предметы, когда прекращается воздействие на него магнита. До грехопадения не только душа человека была невосприимчива к страданию, но и тело, получившее свою грубую материальность лишь до грехопадении. Эта материальность есть начало, препятствующее осуществлению вышеуказанной цели человечества - единению с Богом; в этом смысле Э. называет тело тюрьмой души. Создание Адама было лишь началом реализации идеи человека, окончательно же эта идея осуществлена лишь во Христе. Вместе с Рупертом из Дейца Э. утверждает, что Сын воплотился даже в том случае, если бы не было грехопадения, вследствие бесконечности присущей Богу любви История мира осуществляется по предначертанному Богом плану, однако этот план не исключает свободы действий человека. В Боге нет смены желаний и чувств, радости и страдания: Он вечно неподвижен, неизменен, всегда Себе равен. Различие Его воздействия на людей зависит от самих людей, подобно тому как солнечный свет действует различно на больные и здоровые глаза. Все, что происходит в мире, известно Ему от века, так как находится в нем самом.

В вопросе о происхождении зла Э. расходится с неоплатониками, по учению которых виновником зла неизбежно является сам Бог. По учению Фомы Аквината, Бог допускает человека выбирать между добром и злом, так как это необходимо для проявления совершенства Божия. Таким образом, и по учению Фомы Бог является косвенным виновником зла, что является неизбежным следствием его учения о Боге как о чистой деятельности (actus purus). Напротив, Э., по учению которого Бог есть чистая потенциальность, отнюдь не был обязан логически приходить к такому заключению. Он видит источник зла в дурно направленной свободной воле человека. По мнению Э., в этом отношении не расходящегося с Аквинатом, зло не имеет собственной сущности, а есть лишь отрицание (Beraubung) добра, подобно тому как слепота есть лишь утрата зрения.

В вопросе о происхождении человеческой души Э. стоит, как и большинство теологов того времени, на точке зрения креационизма. Он учит, что душа не рождается с телом, а создана Богом и затем уже как бы влита в телесную природу человека: душа есть форма тела.В основе Божества и души лежит одна и та же сущность. Сущность Бога - абсолютная потенциальность, в которой долженствующая существовать еще не проявилось, - есть сущность и души; но когда душа переходит в созданную сущность, она уже не равна Богу.

В учении о душе Э. сначала влияние воззрений Фомы Аквината, затем Теодориха Фрейнбургского. Фома различает в душе сущность, силу и действие. Из сущности души - чистой деятельности жизни - проистекают ее естественные свойства-силы (как из света - краски), в том числе разум. Последний не есть сущность души, потому что в противном случае душа беспрерывно думала бы, как она беспрерывно живет. Силы - только потенции сущности. Таким образом, душе свойственна некоторая потенциальность, которая в Боге отсутствует. Человеческая душа - первоначально tabula rasa; только через мышление разум возвышается до познания Бога. Мистически настроенный ум Э. не мог, однако, долго оставаться при таком воззрении, ибо для мистика главное - единение с Богом. Простейшее есть высшее господствующее над низшим; низшее через высшее увлекается к высочайшему. Силы души, действующие не всегда, непригодны для вечного общения с Богом; душа нуждается в чем-то высшем и простейшем, чем силы, через что душа могла бы достигнуть общения с Богом. Этот высший элемент, присущий человеческой душе, Э. называет светом или искрой (Funken или Ganster) души. Эта искра Божественного огня, зажженного Богом в душе человека, заставляет человека стремиться к добру и бороться со злом даже в аду. Воля человека не ведет его непосредственно к Богу, но лишь, будучи преисполнена Божественной любви, влечет рассудок к высшему разуму.

До сих пор в этих новых воззрениях на душу человека Э. следует Теодориху Фрейнбургскому, но затем идет дальше последнего, допуская дальнейшие преобразования души. Когда душа освободится от того, что ей говорит рассудок, водворившись в простоте высшего разума и достигнув своей первоначальной чистоты и безгрешности, тогда только она приближается к своей первоначальной сущности; затем она забывает и о высшем разуме, ибо ее сущность сливается с чистым единством Божественной сущности. Милосердие есть форма, через которую сотворенной сущности души дается сверхъестественная Божественная сущность. Будучи сотворена по вечному образу Сына, душа через милосердие Божие может достичь света Божьего единства. Тут душа отождествляется с Богом. Милосердие Божие было необходимо, ибо душа человека пала через грехопадение. Источник греха Э. видит в возвышении человека своей воли против воли Бога. Сама по себе душа не была бы способна совершить этот грех, будучи создана Богом; греховна же она потому, что связана с телесной природой. Заражающей низшие силы души и ослабляющей высшие. Все люди без исключения находятся под властью греха и нуждаются в милосердии Божием, дабы примириться с Богом.

Акт милосердия Божия осуществлен в воплощении Сына в личности Христа, с Которым как с представителем всего человечества последнее возвратилось вновь к единению с Богом. Если бы Божество не снизошло к человеку, человек не мог бы достичь Божества. Чтобы акт милосердия распространил свое действие на человека, он должен уподобиться Христу в Его земной жизни. Это более простой путь к примирению с Богом - путь, доступный для всех. Есть другой путь, доступный, может быть, не для всех. Душа должна отказаться от всего внешнего, земного, умереть для всего, что не составляет Божественной сущности, сосредоточиться всецело на мысли о ней, так сказать - погрузиться в нее и, главное, возлюбить Бога всем сердцем. Все это дается милосердием Божием, ведущим человека по пути совершенства и дающим ему необходимые силы. Таким образом, цель милосердия Божия заключается в том, чтобы дать душе возможность выйти из своей сотворенной сущности; это необходимо, потому что иначе душа человека может познать Бога лишь несовершенным образом - при помощи форм и образов.

Существуют различные степени Богопознания, или, что то же, приближения к Божеству. Наше знание о Боге, как и наше знание вообще, несовершенно именно потому, что мы познаем Его через множество образов; но чем выше сущность, тем менее нужно ей образов для познания. Серафимы, стоящие на высшей ступени приближения к Богу, нуждаются лишь в одном образе для Его познавания. Богу же совсем не нужно образов. В состоянии души, которое даруется нам милосердием Божием, мы не нуждаемся в образах и созерцаем непосредственно сущность Божию; тогда она отождествляется с Богом, ибо тогда в ней не остается ничего, кроме Божественной сущности. Душа и Бог в акте созерцания - одно, подобно тому как в акте смотрения глаз и видимый предмет составляют одно. Но, хотя душа погружается в вечность бытия Божия, она все же никогда не может охватить всецело его первооснову. Бог оставил в ней один пункт, где она может вернуться вновь к себе самой сознать себя как созданную сущность. Единение с Богом, созерцание Его есть единственное средство понять, насколько это доступно человеку, Его сущность, Его проявления и Его совершенства. Силы души после такого общения получают способность к новой, высшей деятельности.

Высшую цель мистики Э. видит не в уничтожении личности, не в пассивном прозябании ее, как некоторые его предшественники, но в возвышении ее как действующей совместно с Богом. Согласно его учению, созерцательная жизнь есть средство достигнуть истинной деятельной жизни. Э. считал возможным для человека еще при жизни дойти до такого состояния хотя бы на короткое время и даже сам бывал в нем. В этом состоянии, по словам Э., дух пребывает в непосредственном созерцании Истины без всяких образов, тело же лишено внешних чувств и пребывает в тихом покое, члены остаются без движения. Созерцание бога в образах и видениях, способностью к которому хвалились другие мистики, не имело значения для Э. Он не придавал этим видениям никакой цены, находя, что образы только препятствуют высшему созерцанию. Так как для мистики главное - познание сущности Божией, в чем и состоит святость и блаженство, то перед этой главной целью христианской жизни отступают на второй план добрые дела.Высшее состояние, доступное для духа, пока он пребывает в теле, есть такое, когда он добродетелен уже не по принуждению, а добродетель делается как бы его свойством. Человек, достигший такого состояния, не думает о награде за добродетель; он видит цель добродетели в ней самой, забывая о благах земных, почестях, покое и даже о самом царствии небесном. Дела, которые совершает душа, слишком ничтожны, чтобы Бог мог наградить их по всей справедливости. Истинная доброта заключается в доброй воле, которая подчинена воле Божией.

В связи со всем изложенным находится и учение Э. о возмездии за гробом. Чистилище есть состояние души, в котором покаяние соединяется с надеждой на примирение с Богом. Ад есть окончательное удаление от Бога. Божественная сущность, присущая даже душе грешника, составляет для него источник страдания, подобно тому как огонь жжет руку, составляющую по отношению к огню чуждый элемент. Воскреснет и соединится с Богом только сущность нашего тела, ибо к Богу возвращается лишь то, что из Бога проистекло.

Э. часто цитирует в своих сочинениях отцов Церкви, но относится к ним свободно, позволяя себе иногда расходиться с ними; за Священным же Писанием он признает безусловный авторитет. По его мнению, в Св. Писании высказаны высочайшие идеи, но образным языком, применительно к пониманию людей. Отсюда возможность аллегорического толкования Писания. Здесь Э. сходится с Оригеном, Климентом Александрийским и другими учителями Церкви, признававшими, что учение христианства имеет стороны эзотерическую и экзотерическую - хотя совершенно в духе мистики, старается сделать доступной для массы и эзотерическую сторону христианской религии. Допустив возможность для каждого христианина вступить в непосредственное общение с Божеством. Э. тем самым нарушил строгие границы, которые Римская церковь установила между клиром и светскими людьми. Весь этот трактат должен служить доказательством тому, что и не имеющий духовного звания человек может быть учителем священника. Таким образом устанавливается учение о всеобщем священстве - учение. Общее многим средневековым сектам. Э. не сочувствует монашеской жизни, находя в ней лишь внешнюю форму благочестия и осуждая ее исключительность. Он не придает никакого значения реликвиям и прочим внешним признакам Богопочитания.

Деятельность Э. имела весьма важное значение для философской и религиозной жизни Германии. До него в области знания господствовала чисто схоластическая наука, а идеалом религиозной жизни были святые дела под непосредственным руководством церкви. Мистическое созерцание не имело под собой твердой почвы и не могло выйти из пантеизма неоплатоников. У Э. глубина философской мысли соединилась с силой и оригинальностью фантазии. Он первый из мистиков освободился от пантеистических воззрений и разрешил основные вопросы о сущности Бога и души в христианском духе. Для своих философско-богословских исследований Э. пользовался не латинским, а немецким языком, желая сделать их возможно более доступными для массы. Ему приходилось создавать немецкий философский язык, и эта трудная задача была выполнена им гениально. Всем этим он проложил дорогу для дальнейшего философского исследования в Германии. Воззрения Э. оказали значительное влияние на учение позднейших мистиков. Таулера и Сузо, а также на учение Лютера, особенно в ранний период его деятельности, когда взгляды его отличались большим радикализмом.