

**Карасев Николай Александрович**

кандидат богословия, кандидат философских наук,  
настоятель Храма Живоначальной Троицы  
в Старых Черемушках

**ЗАПАДНАЯ МИСТИКА  
В ПОИСКАХ СОБСТВЕННОГО ПУТИ  
БОГОПОЗНАНИЯ: МЕЙСТЕР ЭКХАРТ,  
ЖАН ЖЕРСОН  
И НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ**

**Аннотация:**

*Статья посвящена опыту мистического поиска в западном средневековом богословии (XIII–XV вв.). На примере выдающихся фигур европейского богословия, внесших свой вклад в историю мистического понимания божественного, автор анализирует пути развития мистических идей. Идеи Экхарта, Кузанского и Жерсона рассматриваются в соотношении с принципами православного мистического и опытного богословия.*

**Ключевые слова:**

*мистика, мистическое богословие, суеверие, ереси, Жан Жерсон, Николай Кузанский, Мейстер Экхарт, немецкая мистика, Ареопагит, апофатическое богословие.*

**Karasev Nikolai Aleksandrovich**

PhD in Theological Studies, PhD in Philosophy,  
Rector at Church of the Holy Trinity  
in Starye Cheremushki

**THE WESTERN MYSTICISM  
IN THE SEARCH OF ITS OWN WAY OF  
KNOWLEDGE OF GOD:  
MEISTER ECKHART, JEAN GERSON  
AND NICHOLAS OF CUSA**

**Summary:**

*The article deals with the mystical search in the western medieval theology (XIII–XV centuries). By case study of prominent representatives of the European theology, who made their contribution to the history of the mystical understanding of the divine, the author analyses the ways of the mystical ideas development. The ideas of Eckhart, Cusa and Gerson are considered in relation to the principles of the Orthodox mystical theology and experience.*

**Keywords:**

*mystic, mystical theology, superstition, heresy, Jean Gerson, Nicholas of Cusa, Meister Eckhart, German mysticism, Areopagite, apophatic theology.*

**Введение**

Первая форма мистики в западном христианстве существовала еще до знакомства западной культуры с наследием Дионисия. Причиной существования этой первой формы мистики была безудержная потребность в образном воплощении всего, имевшего отношение к вере. Это стремление доводило до психических переживаний с элементами мистического экстаза. Оно усугублялось суевериями, страхами, религиозной экзальтацией. Одновременно благочестие религиозной жизни на Западе теряло внутреннее наполнение, превращалось в формализм без глубокого духовного опыта молитвы.

Появилось много религиозной символики и новых традиций: пристрастие к почитанию праздников, символических изображений, священных таинств. Образы крестного пути, ран Господних наполняются новыми подробностями, которые запечатлеваются в воображении верующего. Для создания новой религиозной символики часто использовали апокрифы. Йохан Хейзинга в своей книге «Осень Средневековья» отмечает, что в некоторых случаях при проведении праздников особо чтимых святых чуть ли не вся литургия была построена на апокрифах [1, с. 182].

Мистические и психические переживания приводили к таким известным явлениям, как стигматы, что стало поводом для возникновения многочисленных суеверий и общей нервозности, страха перед неизведанным: «Страх перед сверхъестественным коренится в неопределенности, в ожидании внезапного появления чего-то необычайного, невиданного, ужасного» [2, с. 200]. Неудивительно, что в такой среде нередки чудеса исцеления и явления откровения; этого настроения не избежали и известные богословы.

Упадок духовной жизни, связанный со многими социальными причинами, происходил одновременно с невротами навязчивых суеверно-мистических состояний. Недаром Жан Жерсон советовал «не предаваться чрезмерному созерцанию божественного» [3, с. 194].

**Мейстер Экхарт**

Немецкая мистика сделала духовный поиск отправной точкой богопознания. Одним из первых и наиболее значимых представителей немецкой мистики был Мейстер Экхарт (1260–1328), старший современник Паламы. Он направил поиски духовной жизни на постижение непостижимого Бога: «Познание – это высшая деятельность, глубочайшая жизненная причина всякой действительности» [4, с. 40]. Стремление к богопознанию коренится в глубине человеческого духа. Этот путь должен быть независим от внешних авторитетов. И здесь немецкие мистики выдвигают

идею о том, что «глубочайшее и единственно истинное познание Бога находится в “глубине верующей души”» [5, с. 39]. Но в силу того, что вопрос об энергии даже не поднимался, мистика делает шаг в сторону пантеизма; мистик разделяет сущность Бога и его бытие. Сущность Бога, таким образом, некая духовная первосубстанция, неизменяемая, вечная, не поддающаяся никакому определению. Эту сущность и Богом назвать нельзя; это своего рода Божественность, сущность всех вещей. «Бог – это не определенная сущность в ряду других, это все сущее, все то, что истинно» [6, с. 348]. Тогда Святая Троица – это самораскрытие мистической субстанции Божества, а бытие Святой Троицы – вечный процесс самораскрытия и самопознания Божества.

Бытие души неразрывно связано с бытием Божиим. Бог вечно превращается в творение, а творение восходит к Богу и там растворяется: «Мир есть Бог, и Бог есть мир. Но творение не что иное, как Бог» [7, с. 41]. Исходя из этих положений строится и личный путь каждой души к Богу.

Таким образом, сущности Бога и человека совместимы по своей природе, между Богом и человеком не существует онтологической пропасти: «Человек божественен по природе и всегда таким будет» [8, S. 347]. Отсюда человек может познавать сущность Божию, соединяться с ней; но также и Бог в своем самопознании раскрывается в глубине человеческой души.

Таким образом, процесс богопознания по Экхарту – это не процесс обожения, а процесс достижения состояния Бога по существу. Человек достигает состояния сверхчеловека, а затем трансформируется в Бога. В этом плане, как считает В. Виндельбанд, «человек в своем тождестве с божеством является гносеологическим принципом мистицизма» [9, с. 40]. Человек, следовательно, может познать Бога только тогда, когда сам становится Богом. Этот процесс совершается внутри души «неизъяснимым и неизреченным созерцанием», он покрыт тайной и «является ядром самой души». Внутренний мир души, отрешаясь от всего внешнего, достигает блаженного состояния в созерцании Бога.

Элементы мистики проявляются у Экхарта в такой законченности, развитии и связи, как ни у одного другого из его предшественников или последователей. Его гармоничное учение объединяет единичные моменты, встречающиеся отдельно у других мистиков. Глубокое принципиальное обоснование позиции приближает его к крупнейшим научным мыслителям. Но в сопоставлении с православной мистикой эта форма ведет в никуда.

Есть духовный поиск, есть понимание непостижимости Божией, есть стремление преодолеть себя и приобщиться этой непостижимости: «Внимание Экхарта было устремлено к Высшему, его удивительная сила мысли сочеталась с искренним благоговением и детской чистотой души» [10, S. 314]. Но нет духовного подвига, борьбы со страстями; нет стремления к обожению. Личное общение с Богом заменено на самообщение, самосозерцание, самоуслаждение. Стать Богом по сущности – это не спасение; эта душевная трансмутация ведет к духовной прелести. Процесс обожения – не теория, а духовная жизнь, наполненная напряженным духовным опытом борьбы и победы над ветхой стороной человеческого самолюбия.

В середине XX в. русский богослов В.Н. Лосский в докторской диссертации «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта» пытался сопоставить мистику Экхарта и Паламы. Одним из исходных пунктов диссертации Лосского был постулат о том, что православие является не исторической формой восточного христианства, а общей непреходящей истиной. Современный исследователь С.С. Хоружий пишет: «Владимир Лосский намеревался показать, как часто Экхарт и его школа в своей мистической интуиции были близки основным темам паламизма, как они пытались освободиться от латинской средневековой схоластики» [11, с. 149].

Путь к Богу Экхарт ищет свой, местами в соприкосновении, а местами в противопоставлении с Фомой, Дионисием и Августином, а через него с плотиновской традицией. Так, в отношении понимания Святой Троицы он отходит от традиции Дионисия: он, не признавая энергии Божественной сущности, ищет источник обожения и в этом поиске заходит слишком далеко. Божественное бытие Святой Троицы Экхарт ставит в зависимость от божественного акта творения, «объединяет происхождение Божественных Лиц и творческий акт в едином внутреннем действии Бога» [12, с. 201]. Отрицая всякое различие между «эманацией» Лиц и творением, Экхарт выводит понимание Единого как глубинного источника однократного действия, производящего Лица Сына и Святого Духа так же, как и твари. И тогда тварь и Божество имеют единую реальность бытия по отношению к этой глубине. Здесь, как замечает В.Н. Лосский, «Экхарт следует не традиции псевдо-Дионисия, а какой-то другой» [13].

Таким образом, Мейстер Экхарт пытался решить вопрос богопознания с помощью мистики апофатического богословия. Однако без духовного опыта апофатика приобрела рациональную форму, став своего рода разновидностью неоплатонической мистики. Отвергнув понимание божественной нетварной энергии, человек пришел к мысли, что он может сам стать Богом по существу. И даже более: в крайних формах этого мистического направления Бога нет вовсе, есть человек – и он есть Бог; внутри его души кроется эта тайна. Познание этой тайны трансформирует человека в Бога. Этот путь мистического осмысления проложен в немецкой мистике.

Немецкая мистика, с одной стороны, встала на путь уклонения от традиционного католического вероучения, но, с другой, защитила от полного разложения католическое сознание и духовную жизнь на пути поиска смысла жизни. Главное заблуждение немецких мистиков было в том, что они искали идеальный образ единения человека с Богом, упуская из виду, что такой образ уже есть: это Христос. Во Христе, таким образом, явлено единение человеческой и божественной природы, что иное соединение уже невозможно.

Немецкая мистика, выступая против засилья схоластики и упадка духовной жизни, в качестве протеста против католической каноники пыталась создать новый путь к единению с Богом. Но, не имея прочной основы: ни духовного опыта, ни богословского осмысления святоотеческого наследия, связанного с духовной традицией общехристианского мистического потока, – она нашла выражение в своей собственной форме, хотя эта форма и стала еретической даже в глазах католической церкви.

### **Жан Жерсон**

Одной из главных фигур, положивших конец великой ереси, был ректор Парижского университета, богослов Жан Жерсон (1363–1429). Жерсон утвердил в среде духовников мнение, согласно которому высшим авторитетом в церковном укладе является не папское звание, а экуменический совет.

Жерсон создал один из важнейших систематических трудов Средневековья – «Мистическая теология, составленная умозрительно» (*Mystica Theologia speculative conscripta*, 1402/3), дополненный «Практической теологической мистикой» (*Theologia mystica practica*, 1407).

Немецкий исследователь Петер Динцельбахер пишет о Жерсоне, что он в возрасте шестидесяти двух лет сам пережил мистический опыт, благодаря которому стал считать возможность единения с Богом уже в этой жизни, прежде рассматриваемую скептически, реальной, однако свидетельства об этом неясны. Во всяком случае в последний год своей жизни, как и Фома Аквинский, он написал труд на толкование «Песни Песней», который закончил за три дня до смерти. Уже за несколько лет до этого он, как кажется, приблизился к некоторым концепциям рейнской мистики (например, рождение Бога в душе), которые раньше он отвергал [14].

Современный исследователь отмечает: «Жерсон говорит о мистицизме не так, как говорят сегодня западные мистики. Термин “мистицизм” появился недавно, примерно в XVII столетии. Он говорит о мистическом богословии, которое он позаимствовал у Дионисия. <...> Для Жерсона богословие – это разговор Бога, и он видит его в качестве подлинного восприятия Бога. Уникальность мистического познания Бога состоит в его происхождении: оно – опытное. Жерсон в прологе перечисляет разновидности опыта, с которым он был знаком» [15, с. 5].

Жерсон дал несколько определений мистицизма; одно из них является классическим, ориентированным на Фому и Бонавентуру: «Мистическая теология – это опытное познание Бога, которое приходит через объятия всеобщей любви» (*Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum*) [16, p. 291]. Однако Жерсон предлагает в том же фрагменте некоторые иначе сформулированные определения: тяга духа к Богу из любовной тоски, анагогическое движение, которое из пылающей и чистой любви ведет к Богу, пережитое, отведенное познание Бога (*sapida notitia habita de Deo*), если его связывает и объединяет вершина эмоциональной и рациональной способности любви.

Жерсон настаивает на том, что наряду с интеллектуальными должны быть задействованы и эмоциональные силы души, однако считает, что настоящее богосозерцание еще при жизни невозможно. Хотя Бог воспринимается только в темноте, происходит это не без ярчайшего излучения и говорящего молчания; тем самым, несмотря на все почитание Дионисия, отвергается радикальная апофатическая теология. Учение о богосозерцательной жизни канцлер резко критикует: то, что душа в единении преобразуется в бытие Бога, противоречит общепризнанному учению Святой Церкви.

Жерсон в целом ставит любовь или совершенную, бессловную молитву при мистическом подъеме души над познанием или созерцанием, над высшей интеллектуальной деятельностью. Конечно, эти элементы ни в коем случае не являются взаимоисключающими. Все время подчеркиваются раскаяние и изменение как необходимые условия для познания Бога. Это также относится к теологам, учение которых опустилось до ставшей самоцелью псевдонауки.

Мистический опыт доступен даже для людей необразованных, но не суждение о нем. Тракаты Жерсона «О различении истинных видений от ложных» (*De distinctione verarum visionum a falsis*, 1401) и «Об испытании духа» (*De probatione spiritum*), представленные участникам Константинского собора в 1415 г., должны были стать основными работами для осуждения харизматиков в рамках официальной церкви. В трактатах Жерсона описываются различные источники видений, в том числе естественные, вследствие болезни головы. В то же время личные откровения, чье содержание и так уже передано в Священном Писании, подозрительны, так как Бог говорит лишь однажды (Иов 33:14).

Жерсон в первую очередь продолжал традицию, протянувшуюся от Дионисия через Гюго Бальмского и Томаса Галлуса до позднего Средневековья, а также традицию францисканца Бонавентуры. Произведения Жерсона были широко признаны такими деятелями, как Дионисий Картузианец, Иоганн Момбаер и Николаус Кемпф.

#### **Николай Кузанский**

Важнейшим мыслителем западного Средневековья, много сделавшим для развития мистического богословия, был Николай Кузанский (1401–1464). Он также опирался в своих работах на Дионисия, знал работы Луллия и Майстера Экхарта, Эриугены и Жерсона. В «Ученом незнании» (*De docta ignorantia*) и других своих трудах Кузанский разработал строгую герменевтическую систему. Через геометрические сравнения он описывает невозможность познания абсолютного максимума, Бога, в котором совпадают все противоположности (*conincidentia oppositorum*). Согласно учению Кузанского, в Христе сходятся конечное и бесконечное. И только если преодолеть ограниченность разума, если познание станет любовью, – только тогда возможно вступить в тьму, которая покажет истинный путь к темноте познания формы всех форм.

Николай Кузанский предлагал веру в качестве решения. Рассудок не может объять непостижимость Божию; вера есть исходный и конечный пункт познания, а познание есть развертывание веры. Но вера – это не область знания, поэтому он выдвигает путь интеллектуального незнания. По Кузанскому, Бог как абсолютно непознаваемая сущность имеет бытие, которое по существу есть «чистый акт существования», а его бесконечное деяние есть сам процесс познания: «Деяние осуществляется не за пределами, а в самом процессе познания (*intellectus*) и составляет ядро этого процесса» [17, с. 10]. Такой образ выходит за пределы святоотеческого понимания мышления; это уже новая форма мышления, введенная именно Кузанским. «Величие этого мыслителя, завершающего целую эпоху христианского Средневековья, заключается прежде всего в том, что благодаря его усилиям трансцендентный предмет теологии (божественная сущность) становится самопознающим, трансцендентальным предметом (неразумной, сверхразумной областью) философского знания» [18, с. 12].

#### **Заключение**

В основных положениях немецкой мистики проявились различия между православной мистикой и мистикой европейской. Европейская мистика тяготеет к пантеизму; мистик ради единения с Богом теряет личность. Отсутствуют духовный подвиг, особенно подвиг молитвы, и понимание христианского смирения и послушания. Все наполнено гностическими принципами познания, опирается на рационализм и диалектику. Мистическое познание пересекается с диалектикой спекулятивного богословия. Эта мистика далеко отошла не только от православного понимания, но и от католического религиозного сознания, а также стала эталоном для всех форм мистики в Западной Европе.

Это мистика интеллектуального идеализма, мистика самовнушения и внутреннего умопостигаемого созерцания. Созерцательная мистика основывается на гностическом проникновении в глубину душевно-психического движения. Она возникла, как правило, на опыте произнесения и слушания проповедей, по глубоком размышлении и внутреннем озарении. Но душа требует нравственного императива. Практическая жизнь, в отличие от умозрения, нуждается во Христе как нравственном идеальном образе. Поэтому в дальнейшем эта форма мистики наполняется опытом духовной жизни и приобретает характер практической мистики. Основным направляющим стержнем ее было подражание жизни Христа.

#### **Ссылки:**

1. Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 2004. 544 с.
2. Там же. С. 200.
3. Там же. С. 194.
4. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : в 2 т. М., 2000. Т. 1. 639 с.
5. Там же. С. 39.
6. Там же. С. 348.
7. Там же. С. 41.
8. Lasson A. Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland. Wiesbaden, 2003. 386 S.
9. Виндельбанд В. Указ. соч. С. 40.
10. Lasson A. Op. cit. S. 314.
11. Хоружий С.С. В.Н. Лосский и его исследование о Мейстере Экхарте // Богословские труды. 2003. № 38. С. 147–149.
12. Лосский В.Н. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта // Там же. С. 149–236.
13. Там же. С. 201.
14. Dinzelsbacher P. Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. München, 1994. 464 S.
15. Harmless W. Mystics. Oxford, 2008. 368 p.
16. Connolly J.L. John Gerson, reformer and mystic. London, 1928. 403 p.
17. Ломоносов А.Г. Идея спасения в философии Фихте (вступительная статья) // Фихте И.Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 5–27.
18. Там же. С. 12.

## References:

- Dinzelbacher, P 1994, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, München, p. 464, (in Germany).
- Horuzhy, SS 2003, 'VN Lossky and his study of Meister Eckhart', *Bogoslovskiye Trudy*, no. 38, pp. 147-149, (in Russian).
- Huizinga, J 2004, *The Autumn of the Middle Ages*, Moscow, p. 544, (in Russian).
- Lasson, 2003, A *Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der Religiösen Spekulation in Deutschland*, Wiesbaden, p. 386.
- Lomonosov, AG 2008, 'The idea of salvation in Fichte's philosophy (introductory article)', *Fikhte I.G. Sochineniya*, St. Petersburg, pp. 5-27, (in Russian).
- Lossky, VN 2003, 'Negative theology and the knowledge of God in the teachings of Meister Eckhart', *Bogoslovskiye Trudy*, pp. 149-236, (in Russian).
- Windelband, V 2000, *History of modern philosophy in its relation to the general culture and the individual sciences: in 2 vols.*, Moscow, vol. 1, p. 639, (in Russian).