

ГЕНРИХ
СУЗО

КНИГА ВЕЧНОЙ ПРЕМУДРОСТИ

BIBLIOTHECA IGNATIANA
Богословие, Духовность, Наука

ГЕНРИХ СУЗО

КНИГА ВЕЧНОЙ
ПРЕМУДРОСТИ



Институт философии, теологии и истории св. Фомы



BIBLIOTHECA IGNATIANA
Богословие, Духовность, Наука



БИБЛИОТЕКА ИГНАТИАНА
Богословие, Духовность, Наука

Генрих Сузо

КНИГА ВЕЧНОЙ
ПРЕМУДРОСТИ

АИМ
ДИГ

В И Б Л И О Т Н Е С А И Г Н А Т И А Н А
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

Москва

2008

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (SJ) – председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Бибихин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (SJ)

Андрей Коваль – ученый секретарь

о. Рене Маришаль (SJ)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

Генрих Сузо

Книга Вечной Премудрости / Пер. со средневерхненемецкого
М. Хорькова — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы,
2008. — 296 с.

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.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008

© Михаил Хорьков, вст. статья, перевод, приложение, 2007

ISBN 978-5-94242-046-8

Все права защищены. Никакая часть данной книги, не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

Содержание

Михаил Хорьков

СОЗЕРЦАНИЕ СТРАСТЕЙ ХРИСТОВЫХ И PHILOSOPHIA SPIRITUALIS В СОЧИНЕНИЯХ ГЕНРИХА СУЗО

Предисловие. Как и для чего следует читать и изучать Генриха Сузо.....	7
1. Место и значение Генриха Сузов немецкой средневековой мистике	11
2. Истоки и источники <i>philosophia spiritualis</i> Генриха Сузо	18
a. <i>Philosophia spiritualis</i> и церковная традиция	18
b. <i>Ipsa philosophia Christus</i>	21
c. Послания ап. Павла и <i>philosophia spiritualis</i> Генриха Сузо.....	24
d. Генрих Сузо и Бернард Клервосский.....	32
e. Генрих Сузо и Бонавентура.....	43
3. «Книга Вечной Премудрости» как центральное сочинение Генриха Сузо.....	60
4. Генрих Сузо и западноевропейская университетская культура середины XIV — начала XV вв.	109

Генрих Сузо

КНИГА ВЕЧНОЙ ПРЕМУДРОСТИ

Пролог	133
--------------	-----

Часть I

<i>Глава 1.</i> Как некоторые люди направляются Богом, сами того не ведая.....	137
<i>Глава 2.</i> Что представлял собой путь к распятию на Кресте.....	140

<i>Глава 3.</i>	Что претерпел Спаситель на Кресте по внешнему человечеству Своему.....	144
<i>Глава 4.</i>	Какими воистину преисполненными верности были Страсти Его.....	147
<i>Глава 5.</i>	Как душа под Крестом устремилась к сердечному сокрушению и благому покаянию	148
<i>Глава 6.</i>	Сколь обманчива любовь к миру и сколь достолубезен Бог.....	153
<i>Глава 7.</i>	Сколь любезен Бог.....	160
<i>Глава 8.</i>	Объяснение трех отношений, связывающих любящего непостижимейшим образом с Богом. Первое: Как пред- стает Он таким суровым и в то же время может быть на- столько преисполнен любви	166
<i>Глава 9.</i>	Второе: Почему Он часто по Своему произволу подвер- гает лишениям друзей Своих, и в чем постигается Его истинное присутствие.....	167
<i>Глава 10.</i>	Третье: Почему Бог допускает, чтобы друзьям Его в этой жизни было плохо.....	172
<i>Глава 11.</i>	О вечных муках ада	174
<i>Глава 12.</i>	О безмерной радости Царства Небесного.....	176
<i>Глава 13.</i>	О безмерном достоинстве земных страданий	183
<i>Глава 14.</i>	О невыразимой благодати созерцания Страстей Господних.....	189
<i>Глава 15.</i>	О преисполненной любви беседе, которую душа вела с Богом под Крестом, обратившись вновь к Страстям Его.....	193
<i>Глава 16.</i>	О досточестном прославлении пречистой Царицы Небесной	196
<i>Глава 17.</i>	О несказанных сердечных муках Матери Божьей.....	203
<i>Глава 18.</i>	О внутренних страданиях Спасителя, когда висел Он на Кресте	207
<i>Глава 19.</i>	О снятии с Креста.....	209
<i>Глава 20.</i>	О преисполненном страданий прощании с Гробом	212

Часть II

<i>Глава 21.</i>	Как следует учиться умирать и какой бывает неподготов- ленная смерть.....	213
------------------	--	-----

<i>Глава 22. Как следует вести жизнь внутреннюю</i>	<i>221</i>
<i>Глава 23. Как следует в полноте любви принимать Бога.....</i>	<i>223</i>
<i>Глава 24. Как следует во всякий час безмерно славить Бога</i>	<i>234</i>

Часть III,

преподносящая сто созерцаний и молитв в немногих словах, сообщающих о том, как надлежит ежедневно благоговейно произносить эти созерцания и молитвы	245
---	-----

Приложение

Примеры рецепции сочинений Генриха Сузо в богослужебных текстах и молитвенниках XIV–XV вв.....	257
Сокращения.....	288
Библиография.....	290

Михаил Хорьков

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 Таулера, 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 несовер-

шенств. 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 обобщенность 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, Бернарду Клервосскому, Бонавентуре или кому-то еще неизбежно сужает ее. Даже такие неопределенные дефиниции, как «мистическая» или «эkleктичная» 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 последователем 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 Бонавентуры.

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

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

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.

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

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

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

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 при-

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 Âge. 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.

менять 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 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, какими являются лишь его собственное «я» и Божественная Истина, этому «я» открывающаяся. То, что Сузо делает акцент на этой имманентно присущей любому христианскому сознанию идее, понимает, 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 богопознании 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 человеческого 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

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 spirituale[m] illustrationem infundebatur, auctoritate sacrae scripturae divinitus sanctis inspiratae fulciretur, cum idem in sensu, aut etiam idem in verbis et sensu, vel certe simile reperiretur esse.*

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 понимает 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 аристотелев-

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.

¹⁰ Hor 547, 14.

ской «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 patrorum*)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,

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. München, 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.

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. 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

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.

¹⁷ PL 70, 1167 D.

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. Предстающий 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 экземплиризмом Сузо. Христос — это подлинный образец (*exemplar*). *Philosophia spiritualis* как *imitatio Christi* выстраивается экземплиристски. Важным источником для такого понимания *philosophia spiritualis* у Генриха Сузо является, помимо учения Майстера Экхарта, так называемые «*Vitas patrum*», или «*Vitae patrum*», составленный в V–VI вв. латинский житийный сборник (позднее переведенный на немецкий язык), состоящий из

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.

кратких биографий, изречений и примеров (*exempla*) древних христианских отшельников и монахов, преимущественно египетских и палестинских. В свою очередь, образами 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 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

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

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 siècle d'après le ms. Toulouse 418 // AFP. 20. 1950, p. 114–193; P. Künzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 87.

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

²² См.: Vita 99, 21–92, 7; особенно: Vita 92, 1–3: *Wan weri nit anders nuzzes noch gûtes an lidene, wan allein, daz wir dem schoenen klaren spiegel Cristus so vil dest glicher werden, es weri wol angeleit*; 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*.

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 сострадание распятому Христу оказывается единственным путем к спасению. Ап. Павел важен для Генриха Сузо именно тем, что учил о Христе распятом (*Christus crucifixus*). Говоря о необходимости постоянного созерцания распятого Христа, Сузо неоднократно цитирует и парафразирует 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.

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 tōgni 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 gekrūzgeten“.*

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

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 Бо-

²⁵ BdEW 256, 9—14: *Ewigú 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 úbel welle han, und ein trank dines bittren lidennes und ungewonlicher suezigkeit welle enphahen, der sol dich, den gekrúzigeten Jesum, ze allen ziten vor den ógen sins herzen tragen.*

жая, поскольку в Нем сокрыты все богатства премудрости и всякое Божественное ведение²⁶. В 1-ом Послании к Коринфянам слова об Иисусе Христе как Премудрости 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, сострада 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

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».

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 et scientiae Dei.*

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

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, освобождающий, 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

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.

человеческих страданиях. Как честный проповедник, он воспользовался 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), 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 оплодотворила 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 spiritalis* 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 spiri-*

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. Schrager*. Leid, Kreuz und Eschaton, S. 158.

³² См.: *P. Künzle*. 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.

tualis 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 нисколько 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 учитель Сузо Майстер Экхарт, различные сущности становятся по правилу соименности 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.

d. 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 сочине-

³⁴ См.: Ног 370, 21–24.

ниях 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

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 Кор 2, 2; Hor 493, 6–9: *Similiter et tu caelestis fiella, suavitate sermonis 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 Cantorum*. Sermo 43, 4 (III) // Opera. II. 43, 21–22: *haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum*.

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 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 свидетель-

³⁷ R. Blumrich. Die *gemeinúlder* des „Büchlein der ewigen Weisheit“. Quellen und Konzept // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.—4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 55, 57.

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.

ствуют многочисленные мистические сборники, созданные в XIV–XV вв. в немецких монастырях, где цитаты из сочинений Майстера Экарта 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 «*Horologium 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 «*Horologi-*

³⁹ *Bernardus Claraevallensis*. Super Cantica Cantecorum. 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 зна-

um 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 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

ния, 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. Mückshoff. 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.*

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, представляемых философской наукой, основанной на человеческом разуме, существовало знание, основанное на откровении, исходящем от Бога».*

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,

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.

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 основывается на истине⁵¹. 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 *interior philosophia* 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 Клервос-

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

⁵¹ Ibid. // Opera. II. 5, 7–10: *Est autem, quod in se est, omnis scientia bona, quae tamen veritate subnixa sit; sed tu qui cum timore et tremore tuam ipsius operari salutem pro temporis brevitate festinas, ea scire amplius priusque curato, quae senseris vinciniora saluti.*

ский: «Чрез Христа-человека к Христу-Богу» (*per Christum hominem ad Christum Deum*)⁵². Этот способ богопознания Сузо называет «скорейшим путем к вечному блаженству» (*schneltest 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 земная

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

⁵³ Bernardus Claraevallensis. De diversis. Sermo 40, n. 1: *Tu es enim magister et 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 aliud per seipsum ille unus et verus Magister docet*. См. также: St. Gilson. Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, S. 98, 104; U. Köpf. 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 abendländischen 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 Eichstätt 2.—4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226

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 экземплиризмом, 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 экземплиристской. 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

Würzburg/Eichstätt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 111; Бернард Клервосский: *Bernardus Claraevallensis*. Super Cantica Canticorum. Sermo 43, n. 4 // Opera. II. 43, 4–27; M. Schmidt. Leiden und Weisheit in der christlichen Mystik des Mittelalters // 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 ad dextram neque ad sinistram*. См. также: M. Diers. Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., Band 34). Münster, 1991, S. 64 sq.

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 Грунендаля⁵⁷.

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 определенных 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

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.

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 Христовая» 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

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

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

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.

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 ориентируется на «*Breviloquium*» Бонавентуры. В немецких землях сочинение Гуго Рипелина получило весьма широкое распространение⁶³.

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. Mückshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 230, 234 sq.

⁶³ G. Steer. Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des

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

„*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.

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 проясняется во всей своей действенной силе⁶⁶. В сочинениях Генриха Сузо содержится лишь один-единственный пассаж, отдаленно 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 чело-

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”».

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

века 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 представлено как цепь биографических событий, к тому же еще и документально засвидетельствованных, наполненных колоритной истори-

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. Пантелеева и А.В. Петрова; общ. ред. Ю.С. Довженко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003, с. 118–156.

ческой 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.

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 единоклупны 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 фи-

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

⁷⁰ *M. Mückshoff. 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.

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*

гура 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 все-ленской 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 аскетичес-

des hl. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf, 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.; Longpré, Ephrem, OFM. La théologie mystique de saint Bonaventure // AFH. 14. 1921, p. 68—72; J.-Fr. Bonnefoy. Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure (Études de philosophie médiévale, 10). Paris, 1929, p. 200 sq.; S. Grünwald. Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. München, 1932, p. 60, 68; F. Imle. Die Passionsminne 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 завлела душу 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 sq. // Opera omnia. VIII. 12b—14a.

кую 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 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 Бонавентура 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

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

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

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.

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 интеллектуалистскую 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 Бонавен-

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 altniederländische Mystik / Hrsg. von Kurt Ruh (Wege der Forschung. Bd. 23). Darmstadt, 1964, S. 265.*

⁸⁹ *M. Mückshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura*, S. 240; *H. Piesch. Seuses "Büchlein 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 Ursprüngen bis zur Renaissance. Mit Schriften und Beiträgen zum Thema aus*

туры. 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 сочинениях, 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. Мюксхоф, 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

den Jahren 1912–1969 / Hrsg. von Manfred Weitlauff. Weissenhorn: Anton H. Konrad Verlag, 2000, S. 383–494.

⁹¹ М. Мюксхоф. Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 256.

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

⁹² Ibid, S. 277.

различает в эволюции взглядов Генриха Сузо три фазы. Первая характеризует Сузо как ученика Майстера Экхарта. Центральной для этой ранней фазы является «Книга истины». Затем на второй фазе следует поворот к христоцентричной мистике св. Бернарда Клервосского. 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

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-

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

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.

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 прodelывает 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 М 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

⁹⁵ *M. Mückshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura, S. 244–245, 251, 276.*

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 мыслителя. Сравнивая Сузо, к примеру, с Бонавентурой, нельзя не заметить, что христоцентричный персонализм францисканского учителя, сохраняя свое основное содержание, расцветивается 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 внут-

ренный 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 krefftiger einschlag*)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?

⁹⁶ BdW (Sturlese—Blumrich), S. 2—3.

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 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,

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.

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.

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 ком-

пилаяцией, 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 «достолюбезных Страстей [Христовых], заключающих в себе всяческое блаженство» во всей их полноте, интенсивности и совершенстве. После этого Служитель решает записать свои созерцания «достолюбезных 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 полу-

⁹⁸ BdEW 197, 7 sq.

чить 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 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

⁹⁹ BdEW 198, 10 sq.

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 назидание другим лю-

¹⁰⁰ BdEW 199, 20–23.

¹⁰¹ BdEW 199, 11–13.

¹⁰² BdEW 199, 24 sq.

¹⁰³ BdEW 197, 10 sq.

¹⁰⁴ Vita 11, 25.

дям. 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

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

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 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,

¹⁰⁶ BdEW 197, 17 sq.

¹⁰⁷ BdEW 197, 19.

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 — сокровенномистическом 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. 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 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

¹⁰⁸ BdEW 199, 11–13.

¹⁰⁹ BdEW 199, 20–23.

¹¹⁰ BdEW 199, 24 sq.

¹¹¹ BdEW 200, 17.

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 воз-

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

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

¹¹⁴ BdEW 201, 26 – 202, 2.

¹¹⁵ BdEW 202, 10–14.

любленном 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 возрасти. Поэтому Служитель и молит свою возлюбленную Вечную Премудрость дать ему возможность узнать о Ней больше.

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 наискровеннейшая 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 наискро-

¹¹⁶ BdEW 203, 16–18.

¹¹⁷ BdEW 203, 19–21.

¹¹⁸ BdEW 203, 21–22.

веннейшей 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 воскресением Бог показал людям наивернейший путь к их

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

¹²⁰ BdEW 205, 12–29.

¹²¹ BdEW 206, 15 sq.

спасению, ставший 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 че-

¹²² BdEW 207, 11–12.

¹²³ BdEW 207, 18–21.

ловека — Служителя. Экземплиаризм 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 проходящей 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 Христова¹²⁸. В свою очередь, и Бонавентура, и Сузо в своем понимании христианской мудрости как знания, вырастающего из созерцания 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.

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.*

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

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 величию, более которого нельзя ничего помыслить» (*Seneca. Quaestiones naturalis*. I, 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 cratore; 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.

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.

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,

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

¹³⁴ BdEW 212, 2–4.

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

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

невозможно. Страдая в своих покаянных муках, человек уже подражает Христу — подражает мучениями, но не грехом: как Иисус Христос искупил Своими Крестными Муками 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 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

¹³⁶ BdEW 215, 17 sq.

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 условий, 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, происходит 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 легко¹³⁷. Это ведают все, кто это почувствовал, все, кто был задавлен тяжким бременем греха»¹³⁸. Утрата человеком собственной воли означает, что вместе с ней утрачиваются и человеческие несовершенство, слабость и греховность, заканчиваются

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

¹³⁸ BdEW 216, 4–8.

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, несовершенного 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, простири 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

¹³⁹ BdEW 216, 12–15.

¹⁴⁰ Пс 41(42), 2.

¹⁴¹ BdEW 216, 12–25.

ликование 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 находят 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 устаиваются 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

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.

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 постоялом 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 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 безраздельно,

¹⁴⁷ BdEW 219, 1–3.

¹⁴⁸ BdEW 219, 4–12.

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 читателя к тому, что этим обретением будет не что иное, как обретение Христа. Так феноменология любви обосновывает онтологическую необходимость и экзистенциальную неизбежность христоцентричного экземплиаризма: «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 устремят они к Тебе свои беспомощные взоры, падут ниц пред 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:

¹⁴⁹ BdEW 219, 13–14.

¹⁵⁰ BdEW 220, 24–29.

«Я всегда готова помочь им — были бы только они сами готовы помочь себе. Не Я делаю им больно, но они, отказываясь от Меня»¹⁵¹.

Сказанное, однако, означает, что как богооставленность, так и богоизбранность неизбежно сопряжены со страданием. Поэтому от главы к главе Сузо жалуется на свои страдания столь много и часто, что это вряд ли может произвести благоприятное впечатление на современного читателя. Он кажется невротиком, беззащитно насилующим читателя болезненными видениями и маниакальными откровениями своего неустойчивого сознания. Но если мы станем относиться к Сузо лишь с циничным превосходством людей, знакомых с психоанализом, как это предлагает делать ряд современных исследователей¹⁵², то не заметим в нем главного — его нормативной учительной значимости, благодаря которой он стал одной из самых почитаемых фигур позднего Средневековья, а его тексты — одними из самых цитируемых сочинений духовной литературы. Всего этого мы сможем избежать, если будем принимать во внимание следующее обстоятельство: когда Сузо говорит от лица самого себя, точнее, от лица своего персонажа, названного им «Служитель», в облике которого, конечно, проступают черты самого Сузо, то менее всего речь в этих случаях идет об автобиографии в нашем современном понимании, т.е. о чем-то реабилитационно либо разоблачительно мемуарном. Образы Сузо — не продукты его больного воображения, явленные и спонтанно изложенные на сеансе у психоаналитика или в припадке аутичного отчаяния, но фигуры осмысления действительности, имеющие к патологии человеческой души такое же отношение, как фигуры евклидовой геометрии. Они патологичны не более чем сухие наукообразные термины, часто выдаваемые за рационализм и предпочитаемые иными мыслителями как во времена Сузо, так и в наше время.

Стиль Сузо может сбить неподготовленного читателя с толку.

¹⁵¹ BdEW 220, 30–32.

¹⁵² Wegener, Bernhard. Vanitas et amor. Zum Werk des Mystikers Heinrich Seuse // Die Psychohistorie des Erlebens / Hrsg. von Ralph Frenken und Martin Rheinheimer. Kiel: Oetker-Voges Verlag, 2000, S. 163–191 (Psychohistorische Forschungen, Band 2); Frenken, Ralph. Das infantile Trauma des Mystikers Heinrich Seuse (1295–1366) // Ibid, S. 193–225.

В потоке его слезных излияний функция того, кто говорит, постоянно и неожиданно меняется, хотя то, что высказывается, зачастую остается прежним, и мысль развертывается как ни в чем не бывало. Иногда говорит сам Сузо, называющий себя «Служителем», предстающий то кающимся грешником, то просветленным Божественной Премудростью праведником. Иногда слово берут душа и сердце Служителя, к которым тот предварительно обращается. Весь этот хор различных по тональности голосов кажется невыносимым не только вследствие глубины выражаемых страданий, но и по причине монотонных повторений бесчисленных жалоб обращенных к Богу созданий. Эти нескончаемые многоголосные стенания, раскаяния, исповедальные признания напоминают эстетику романов Достоевского — за тем существенным отличием, что персонажи Сузо — в «Книге Вечной Премудрости» это Служитель и Вечная Премудрость — не совпадают с теми, кто высказывается, хотя все, кто высказывается, преимущественно совпадают с тем, что высказывается. Если в эстетике классического психологизма маска (персонаж, персоне) стремится максимально отождествиться с приписываемыми ей словами и поступками, а расхождение этого приписывания с воспринимаемыми действующими лицами значениями говоримого и совершаемого раскрывает читателю внутренний мир персонажа, то у Сузо эти отношения выстраиваются иначе. Он максимально сближает субъект и объект высказывания, говорящего и говоримое. Во-первых, потому, что как доминиканец и томист хранит верность тезису о тождестве бытия и мышления. Во-вторых, потому что разговор ведется перед лицом Вечной Премудрости, в мире, где трансценденталии истинного и благого сущностно совпадают. Драматизм, которого он добивается, достигается другими средствами, а именно постоянным несовпадением персонажа и говорящего. Так, например, в 5-й главе «Книги Вечной Премудрости», в которой в глубине раскаяния Служителю открывается бездонная глубина Божественного милосердия, Сузо постоянно перескакивает со слов Служителя, обращенных к Вечной Премудрости, к его же словам, адресованным его сердцу и душе, а от них — к ответным репликам сердца и души и их покаянным словам перед лицом Бога. Персонаж множится и дробится по мере говорения, хотя само говорение и выстраивается вокруг одной темы.

Читателю, а тем более переводчику это создает многочисленные трудности, связанные с необходимостью от фразы к фразе менять не только действующих лиц (формально в рамках одного монолога!), но и грамматические формы рода, числа, залога и т.д. Невольно возникают ассоциации с героями «Улисса» Джойса.

И все же представляется, что эстетика Сузо в данном случае напоминает, скорее, менее модернистский и более сообразный с мировосприятием средневекового человека структурообразующий принцип — принцип обратной перспективы. В самом деле, лучи читательского восприятия концентрируются у него не на персонажах, воспринимаемых нами словно бы находящимися на сцене, а на высказывающемся субъекте, на том, что в своей интимности (или, если угодно, в своем *cogito*) совпадает с нашей интимностью, с нашим разумом, со всем нашим воспринимающим, мыслящим, говорящим, действующим существом. Персонажи — удаленный от нас план картины, формирующий маску всего нашего восприятия — как раз бесконечно дробятся, образуя чуть ли не бесконечную прямую, да к тому же предельно расфокусированы. Сам же фокус — это единая тема, тема Вечной Премудрости, о которой на разные голоса говорят все. Он присутствует в картине, потому что все ее линии подчиняются правилу фокусирования, принятому при обратной перспективе. И все же сам по себе этот фокус — вне картины, причем всегда перед ней, потому что сама точка пересечения находится в сокровенном мире зрителя, вне пределов изображаемого. Таким образом, фокус картины оказывается трансцендентным и непостижимым, т.е. в полном смысле слова божественным. И в то же время, он воспринимается не как удаленный от нас, но как самый близкий нам, скрывающийся в сокровенной глубине нашего внутреннего существа, там, где, по словам Майстера Экхарта, учителя Сузо, происходит встреча человеческой души с Богом. Как непостижимая трансцендентность это средоточие смысловых лучей удалено от нас, и в то же время как сокровенная интимность близко нам. Поэтому главные сюжетные и композиционные линии повествования в книге Сузо кажутся почти параллельными. Но это лишь кажущийся диалогический параллелизм двух сходящихся в бесконечности пространства человеческой души и подчиненных

правилу обратной перспективы главных линий того удивительного узора, который явлен в книге Сузо.

Помимо этого, отличительной особенностью стилистики Генриха Сузо является его постоянная напряженная рефлексия над собственным языком. Он то и дело пробует новые выразительные формы, новые фигуры речи, новые способы передачи смысла, придающие его тексту объем, глубину и пластичность. Если сравнить язык Генриха Сузо с языком сочинений Майстера Экхарта, то первое, что обращает на себя внимание, — это более частое использование Сузо разноплановых метафор, приобретающих в его текстах важное конструктивное значение. Кроме того, многие сочинения Генриха Сузо написаны в форме диалога, к которому Майстер Экхарт никогда не прибегал. С другой стороны, Сузо, как и Экхарт, часто использует парадоксы.

Итак, характерной особенностью таких сочинений Сузо, как «Книга Вечной Премудрости» и «Книга Истины», является диалогичная форма организации текста. Однако своим диалогам Сузо всегда нарочито придает форму диалога учебного, дидактического, организованного по модели «Учитель — Ученик». В известном смысле, это позволяет придать пестрой и парадоксальной метафоре Сузо строгую и организованную форму, показать, что используемые им образы, если их вписать в дидактически организованный диалог, значат в своем единстве нечто большее, чем это может показаться на первый взгляд.

И все же диалоги Генриха Сузо не вполне вписываются в классическую средневековую модель дидактического диалога между Учителем и Учеником, потому что Учителем у него выступает, как правило, сам Иисус Христос, именуемый Истиной или Вечной Премудростью, а Ученик — это сам Генрих Сузо, скрывающийся за маской Ученика или Служителя Вечной Премудрости. С одной стороны, это обстоятельство делает роли учителя и ученика в диалоге абсолютно неизменными и несопоставимыми, а развитие диалога и его финал довольно предсказуемыми. С другой стороны, вводимые Сузо персонажи взрывают классический дидактический диалог изнутри, выводя его далеко за узкие рамки чисто школьного жанра. Поэтому если и можно говорить о какой-либо «школьности»

диалогов Сузо¹⁵³, то масштабы этой «школы» совпадают с масштабами самой жизни, с самым главным и решающим в ней, а в чем-то даже и превосходят их.

Признаком этого является то обстоятельство, что обезличенные маски дидактического диалога подвергаются в текстах Сузо проникновенной интимной персонификации. Образ Христа-Учителя, причем Христа распятого, вызывает у читателей гораздо более глубокое и сильное переживание, чем простая формальная почтительность к авторитету наставника. Ученик, Служитель Вечной Премудрости, также предстает не в рафинированных условиях виртуальной школьной аудитории, но в самый драматичный момент своей жизни. Создаваемая Сузо панорама интимного автобиографизма преподносит этот образ не как продукт школьной нормативности с институционально ограниченной сферой значимости, пригодный разве что для искусственных, дидактически моделируемых ситуаций, но представляет ее как фигуру, имеющую универсальный, общезначимый характер. При этом вопрос о том, насколько структурированная по методу автобиографизма интимность Служителя Вечной Премудрости отражает подлинную историю внутреннего мира исторического Генриха Сузо, представляется в данном случае совершенно второстепенным.

Характеризующие диалог между Учителем и Учеником иерархические отношения в силу несопоставимости человека и Бога окрашиваются у Сузо в апофатические тона и приобретают характер драматической неопределенности, с какой бедный грешник молится всемогущему Богу, не ожидая от Него ничего и все же надеясь на Его милосердие. Характерные для жанра дидактического диалога информативность и наставительность в текстах Сузо сохраняются. Однако то главное, что сообщает своему Служителю Вечная Премудрость, — это не определения и не сентенции, обогащающие интеллектуальный багаж Ученика, но совершенная Личность, сам Иисус Христос, к божественности Которого Ученик должен прийти через Его человечность. Поэтому при всей дидактической, наста-

¹⁵³ Haas, Alois Maria. Einführung in Leben und Werk Heinrich Seuses // *idem*. Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. 2. überarb. Aufl. Bern, Berlin, Frankfurt a. M., N.Y., Paris, Wien: Lang, 1996, S. 22.

вительной ориентации диалогов Сузо главная их тема — не столько сообщаемое знание, сколько раскрытие фундаментальной личностной связи человека и Бога, причем в самой что ни на есть практической перспективе.

В «Книге Вечной Премудрости» диалог между Служителем и Вечной Премудростью уже в прологе стилистически оформляется как литературный диалог. Фабула, искусственность которой автор не скрывает, объясняет читателю цель создания произведения, оправдывает замысел автора и одновременно сразу же вводит нас в область сверхъестественного. Испытывая затруднения в служении Богу, Служитель обращается к Всевышнему с просьбой открыть ему правильный путь. В результате он получает свыше наставление сто раз расprostереться на земле, каждый раз созерцая особым образом страдания Иисуса Христа на Кресте¹⁵⁴. Когда в конце концов не без затруднений ему все же удастся исполнить предписанное, он, осознавая всю нормативную важность данного типа служения, решает для наставления других записать то, что с ним произошло, добавляя, что он это делает по-немецки, потому что именно по-немецки ему было и откровение от Бога¹⁵⁵.

Последняя обмолвка кажется несколько странной и противоречащей представлению о несомненном приоритете в священных вопросах латинского, древнегреческого и древнееврейского языков, общему для всей средневековой культуры Западной Европы. Неужели перед нами одно из, так сказать, первых свидетельств возросшей богословской значимости народных языков, процесса, уходящего, несомненно, своими истоками в позднее Средневековье и завершившегося апофеозом Реформации?

Между тем, такая интерпретация, при всей ее кажущейся привлекательности, как и любая сделанная *post factum* ретроспективная проекция, представляется не слишком убедительной. Полагаю, что современным исследователям средневековой мистики на народных языках нет никакого резона в том, чтобы в духе прогрессистской историографии XIX в. стремиться отыскивать в тех или иных элементах средневековой культуры легитимное основание

¹⁵⁴ BdEW 196, 2–12.

¹⁵⁵ BdEW 197, 10 sq.

Реформации или протестантизма. К тому же сам Генрих Сузо, придумывая столь фантастический сюжет в прологе своей «Книги Вечной Премудрости», вряд ли имел в виду какое-либо всеобщее оправдание немецкого языка перед лицом богословской латыни. Максимум, о чем идет речь, — это оправдание достоверности религиозного опыта, описываемого по-немецки. Иначе говоря, Сузо стремился к тому, чтобы записанное им имело значение не только для ученых богословов и монахов, владеющих латинским языком, но и для читателей, для которых путь к овладению ученой латыни был закрыт — для горожан и особенно женщин. Не случайно поэтому, что «Книга Вечной Премудрости» получила такое широкое распространение в женских монастырях.

И все же оговорку Сузо следует, по-видимому, понимать в более узком, конкретном смысле, а именно как оправдание написания по-немецки именно этой книги. Особенно это важно для третьей части «Книги Вечной Премудрости», так называемых «Ста созерцаний», которая, собственно, и представляет собой фиксацию откровения и последовавших за ним событий, о которых Сузо повествует в прологе. В силу практической ориентации этой части в условиях всеобщего доминирования в литургической, молитвенной и духовной практике латинского языка попытка Сузо придать своим записям легитимный характер представляется вполне адекватной. О том, что при всей кажущейся нарочитости и ходульности оговорка Сузо была воспринята современниками и потомками как вполне удачная, свидетельствует огромное количество списков «Ста созерцаний», встречающихся по всей Европе в столь огромном количестве манускриптов, что точно подсчитать их число до сих пор не представляется возможным. И это не считая бесчисленных парафраз, аллюзий, эксцерптов и подражаний, которые в культуре позднего Средневековья можно порой встретить в самых неожиданных местах.

И все-таки вряд ли стоит рассматривать Генриха Сузо исключительно в интригующем ключе языкового, религиозного и литературного новаторства. Через пару страниц все в том же прологе «Книги Вечной Премудрости» он, словно спохватившись, оговаривается во второй раз. Теперь его слова полны сожаления о том, что он написал книгу на таком несовершенном языке, как немецкий.

Он старается убедить нас в том, что это признак необразованности и даже греховности автора книги. Подлинное содержание книги, уверяет он, не способен выразить ни один человеческий язык, тем более вульгарный немецкий¹⁵⁶. Однако, несмотря на то, что высшая истина сквозь мутное стекло несовершенного языка видна плохо, ее общие контуры все же разглядеть можно. Обе оговорки, одна — в начале, другая — в конце пролога, парадоксальным образом соединяют оптимизм опыта откровения и апофатизм рассказа об этом опыте, чудесную несомненность божественной реальности и грубость человеческого разумения, непроницаемого для высших смыслов, которые оно хотя и отражает, но не способно самостоятельно ни постичь до конца, ни выразить словами. А то, что Сузо не имел никаких амбиций и намерений реабилитировать немецкий язык и поднять его статус как языка богословия, подтверждает и один пассаж из 27-го письма «Большой книги писем»: «Благая молитва, добрые слова и хорошая немецкая книга — все это послание любовное божественной любви твоей. Но прояви благоразумие и не слишком желай этих вещей»¹⁵⁷. Таким образом, нарочитая парадоксальность используемых Сузо языковых средств и конструкций с самого начала определяет характер и направление развития всего сюжета его повествования как драму отношений между человеком и Богом. Тем самым диалогическая форма оказывается не просто оправданной и необходимой, но, более того, единственно возможной.

Однако двойная ссылка на то, что текст был записан на немецком языке, по-видимому, выполняет в прологе еще одну важную функцию: она легитимирует написанное, и не только как истину, но и как литературную фикцию. Текст был специально написан на языке, вовсе не предназначенном для сочинений о вещах духовных, возвышенных. Поэтому для того, чтобы написанное приобрело в глазах читателя смысл, этот язык должен был по мере написания неизбежно подвергаться стилизации, искусственной обработке,

¹⁵⁶ BdEW 199, 19.

¹⁵⁷ Bihlmeyer, 484, 10–12. См. также: *Bindschedler, Maria*. Seuses Auffassung von der deutschen Sprache // Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966 / Hrsg. von E.M. Filthaut OP. Köln, 1966, S. 71–75.

перекомпоновке по правилам эстетической условности. И то, что Бог, открывающий высшую истину по-немецки, оказывается равноправным соавтором текста, вовсе не уменьшает, но, напротив, подчеркивает литературность созданного и достоинство автора. Означает ли это, что Генрих Сузо специально вводит своего читателя в обман? Нисколько. Напротив, перед читателем он предельно честен. Он сразу заявляет в прологе о том, что описываемый им диалог произошел не в форме реальной беседы, которую можно было слушать и воспринимать в действительности, но особым, чувственно не воспринимаемым образом, и был предназначен специально для него, Служителя. Написанный Сузо текст, в котором представлен диалог Служителя с Вечной Премудростью, — не фактографическое, протокольное описание случившегося, но и не обман, не фальсификация, не фикция, а всего лишь литературная стилизация. Не больше, но и не меньше. Именно литературность произведения и гарантирует, по мнению Сузо, его достоверность. Литературная фабула не уводит от истины, но приводит к ней, что подчеркивается, например, частой интерполяцией в авторский текст Сузо цитат из Библии и церковных авторитетов. Вечная Премудрость говорит Служителю словами Евангелия, а семантику причитаний Девы Марии автор, как он сам признается, заимствует у Бернарда Клервосского¹⁵⁸.

Постоянная рефлексия автора над собственным текстом и его стратегия саморазоблачений, в рамках которой подчеркивается литературность написанного, помимо прочего, позволяет сохранять дистанцию между текстом и читателем, которому не остается ничего другого, как принять навязанные автором правила литературной игры. Тем самым удается преодолеть неизбежное для диалогической формы включение читателя в происходящие в тексте события. Это, в свою очередь, позволяет избежать важных богословских ошибок. Во-первых, сохраняется дистанция между Богом, выступающим как равноправный участник диалога, и читателем. Литературно инсценированный диалог подчеркивает также и дистанцию между Служителем, который является всего лишь грешным человеком, и трансцендентным Богом. Божественные

¹⁵⁸ BdEW 197, 24 sq.

недостижимость и непостижимость инсценируются литературной фикцией диалога, и именно благодаря этому становятся непреодолимо реальными. А как иначе продемонстрировать их реальность? Как по-другому выразить невыразимое?

Во-вторых, нарочитое выпячивание литературной стилизованности позволяет почувствовать едва уловимые различия между автором (Генрихом Сузо) и героем (Служителем Вечной Премудрости). При всем несомненном автобиографизме, который пронизывает это, как, впрочем, и многие другие произведения Генриха Сузо, природа этого автобиографизма, его характер, а, главное, его содержание остаются неуловимыми. Автор никогда не стремится целиком отождествлять себя с героем, но, наоборот, всячески дистанцируется от него. Дело не в том, что он не говорит о своем Я. Напротив, он говорит о сокровенных глубинах своего Я постоянно. Но всякий раз, когда он заводит о нем речь, это Я удаляется от него. Оно словно бы и не принадлежит ему. Оно словно бы и не Я вовсе.

Благодаря этим двум обстоятельствам удастся, в-третьих, избежать трансформации всего текста в нечто такое, что можно заметить или компенсировать эстетическим вживанием в литературное произведение. Сохранение дистанции между читателем и текстом, читателем и участниками литературного диалога делает совершенно необходимым, чтобы читатель, опираясь именно на то, что он пережил как читатель, выполнил сам те практические действия по созерцанию Христа, которые предписывает третья часть «Книги Вечной Премудрости», стилистически и композиционно заметно отличающаяся от остальных частей произведения. Если не принимать во внимание это обстоятельство, то так и останется загадкой вопрос, почему «Сто созерцаний» Генрих Сузо помещает в конце своего сочинения, а не приводит их сразу в начале, в прологе, как это было бы логически уместно при фактографическом и автобиографическом изложении событий. Но еще большее удивление будет вызывать тот факт, что именно третья часть, намного уступающая своими художественными достоинствами и яркой образностью своего языка прологу и первым двум частям, стала в периоды позднего Средневековья и раннего Нового времени самой популярной и самой читаемой. По сути дела, перед нами — европейский бестсел-

лер по меньшей мере двух столетий. Вопрос о том, почему это было так, а не иначе, невозможно оставить без ответа. В противном случае мы не поймем в идейном наследии Генриха Сузо того главного, чему посвящена его «Книга Вечной Премудрости», да и не только она одна.

Итак, именно литературность, а отнюдь не фактографичность «Книги Вечной Премудрости» постоянно подчеркивается Генрихом Сузо. Это происходит на двух уровнях конструирования и подачи текста. Во-первых, Сузо отмечает, что записанные им слова диалога лишь условно, опосредованно передают произошедшее: «То не была беседа во плоти, и ответы не представляли в образах». Беседа Служителя с Вечной Премудростью, подчеркивает Сузо, «происходила созерцательно». Во-вторых, эта беседа имела место «в свете Св. Писания, ответы которого обмануть не могут, возникают ли они из уст Вечной Премудрости, как Она сама речет в Евангелии, или происходят от возвышенных учителей». При этом Сузо уточняет, что «ответы передают не те же самые слова и не тот же самый смысл, но такие истины, которые соответствуют смыслу Св. Писания». Это означает, что ориентированность автора в своем сочинении на образцовый текст, а не на документальную протокольную фактографию, т.е. примат литературности, вовсе не означает отказ от стремления к объективной, общезначимой истине в угоду прихотливому субъективизму. Напротив, в Средние века ориентация создателя текста на образцовую нормативность Св. Писания была верным признаком того, что в тексте содержится нечто общезначимое, и поэтому достойное внимания читателя, стремящегося к несомненной истине. Литературность фабулы в данном случае вовсе не мешает раскрытию истины, но, напротив, позволяет донести ее до читателя. В этом смысле характерно другое замечание Генриха Сузо, где он говорит о том, что «*видения*, о которых далее пойдет речь, произошли также не плотским образом. Их следует воспринимать лишь как *примеры*» (курсив мой — М.Х.)¹⁵⁹.

Не случайной, поэтому, становится и форма диалога: «Учение дается в вопросах и ответах для того, чтобы оно выглядело более привлекательным и чтобы никто не подумал, что оно является до-

¹⁵⁹ BdEW 197, 22 sqq.

стоянием одного автора или что он излагает его от своего имени. Написавший эту книгу считает, что излагает всем известное учение, в котором он сам и любой другой человек может найти подходящее себе»¹⁶⁰. Общезначимым диалог становится в силу его индивидуализированной персонифицированности, а выражающим истинное учение — в силу своей литературности. Благодаря этому диалог между Служителем и Вечной Премудростью становится не только по форме, но и по своей сущности дидактическим диалогом, предназначенным для самой широкой аудитории. Речь в данном случае идет не только о привлекательности диалогической формы самой по себе, но о том, что Сузо сконструировал особую форму диалога, благодаря которой его текст и приобрел такую значимость и популярность.

Привлекательность формы диалога сам Сузо объясняет в прологе не только введенными им персонажами и драматургией развития сюжета, но и пронизывающей весь текст многослойной структурой сообщения Вечного Слова и форм его выражения, которая присутствует в каждом пассаже «Книги Вечной Премудрости». Эта структура простирается от непостижимого и невыразимого Божества через восприятие Вечного Слова человеком вплоть до рассказа об этом в человеческих словах, записанных в виде определенного текста. Всю огромность дистанции между первым и последним Генрих Сузо прекрасно осознает: «Сколь мало похоже непосредственное внимание приятной игре милых струн на выслушивание рассказа того, кто слышал о ней со слов других, столь же мало слова, благодатно воспринятые, пережитые сердцем и истекающие из живых уст, сравнимы с теми словами, что записаны на мертвом пергаменте, особенно записанные по-немецки»¹⁶¹. Человеческое слово лишь в малой степени способно передать всю возвышенность божественного Слова. Но в то же время оно — единственное средство сообщения о божественном Слове другим людям. Для того чтобы стать понятным, человеческое слово должно приблизиться к Слову божественному. Поэтому подлинной школой, в которой говорят-

¹⁶⁰ BdEW 197, 26–30.

¹⁶¹ BdEW 199, 14–19.

ся слова, способные стать понятными и могущие научить другого человека, является школа Иисуса Христа, Вечного Слова, Логоса. «Дидактический» диалог как образцовую модель этой школы и представляет Сузо в «Книге Вечной Премудрости».

Однако представленный диалог разворачивается не наяву, но в сокровенных глубинах человеческой души. Строго говоря, между Вечной Премудростью и ее Служителем не происходит никакого диалога в привычном понимании этого слова, и Сузо, кстати, то и дело об этом напоминает. Однако для рассказа о случившемся в записанных в виде литературного произведения человеческих словах диалог — это наиболее адекватная форма, способная передать смысл того, что же, собственно, имело место. Иначе говоря, диалог является наиболее удачной формой для того, чтобы душе открылся смысл Св. Писания, поскольку, как подчеркивает Сузо, смысл разговора Вечной Премудрости и Служителя и смысл Св. Писания — один и тот же¹⁶².

Между тем, как всякий школьный диалог, диалог Вечной Премудрости и Служителя ориентирован на педагогические цели развития души и формирования нового человека, представленного в тексте фигурой Служителя. Поэтому с дидактичностью сочинения Сузо необходимым образом оказывается связанной и его биографичность, можно даже сказать, *авто-биографичность*. Автобиографические элементы, точнее, литературная стилизация под автобиографию, маркирует в тексте основные периоды развития диалога, задает его рамки и определяет его динамику. Без них написанное лишилось бы как своей убедительной конкретности, так и неподражаемого колорита деталей, не банализирующих развитие фабулы, но, напротив, придающих ей новый, универсальный смысл.

Требуемое замыслом Генриха Сузо единство персонально автобиографического и авторитетно общезначимого форма диалога

¹⁶² См. об этом подробнее: *Stirnimann, Heinrich*. *Mystik und Metaphorik. Zu Seuses Dialog // Das Einig Ein. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik* / Hrsg. von A.M. Haas und H. Stirnimann. Freiburg/Schw., 1980, S. 222 sq. (Dokimion, Bd. 6).

также передает наиболее удачным образом. Два персонажа, участвующие в диалоге, воплощают одновременно две названные тенденции. Фигура Служителя представляет по преимуществу индивидуальное человеческое начало, тогда как Вечная Премудрость говорит, как правило, словами поучений, наставляя Служителя в духе Евангелия и открывая ему высшую истину. Однако эти роли выдерживаются не до конца. Служитель и Вечная Премудрость то и дело меняются ими. Чаще всего, в тексте это происходит непредсказуемо, неожиданно. С одной стороны, это позволяет придать диалогу обостренное драматическое напряжение, с другой стороны, — свести обе перспективы, проникновенно-интимную и дидактически-общезначимую, сами по себе с трудом соединимые, во внутренне единый смысловой комплекс. Этот вырастающий из диалога, формируемый диалогом, обыгрываемый в диалоге единый смысловой комплекс и соединяет в тексте все пласты смысла — от банальности обыденной человеческой речи до непостижимой глубины божественного Слова.

Например, в первой главе «Книги Вечной Премудрости» обе эти перспективы развиваются следующим образом. В глубоком внутреннем смятении Служитель обращается к Вечной Премудрости и с сокрушением сердца рассказывает Ей о своих мытарствах:

Любезнейший, дражайший Господи, от детских дней моих, сам не зная почему, искал я чего-то ревностно; но что именно я искал, я и сам до конца не понимал. Господи, многие годы гнался я изо всех сил за чем-то и никогда не мог достигнуть того, за чем я гнался, ибо не знал доподлинно, что это такое. Однако это то, к чему стремится сердце мое и душа моя, то, без чего не найти мне истинного успокоения. Господи, в первые дни детства моего, видя пример других людей, желал я найти то, что искал, в сотворенных вещах. Но чем больше я искал, чем ближе, казалось, подступался, тем все более и более отдалялся от искомого, ибо, приближаясь к какому-либо образу и вопрошая себя, то ли это, что я искал, то ли это, что успокоит меня, я каждый раз получал ответ: «Это не то, что ты ищешь». И так было у меня со всеми вещами. Ныне, Господи, мучается жестоко сердце мое, ибо я знаю слишком хорошо и более чем один раз обнаруживал, чем не является то, что я ищу. Но чем оно является, то мне пока не ведомо. О любезный Господи

на Небесах, что же это такое, и как оно сотворено — то, что так $\{$ проникновенно движет мною¹⁶³?

Когда же Вечная Премудрость открывается Служителю и сообщает ему, что именно Ее он искал и к Ней стремился все дни своей жизни, то Служитель обращается к Ней с глубоко интимными словами, преисполненными искреннего любовного желания:

Ах, избранная мною, любезнейшая Премудрость, в Тебе нашел я то, что так любит душа моя, так не побрезгуй же своим бедным творением! Возри, как совершенно утихло сердце мое перед лицом всего этого мира с его радостями и горестями! Господи, должно ли сердце мое всегда молчать пред Тобою? Позволь, о, позволь же, любезный Господи, беспомощной душе моей обратиться к тебе со словами, которые сердце мое более не может переносить в одиночку. Ибо в целом мире нет никого, кроме Тебя, дражайший, избраннейший, любезнейший Господь и Брат мой, кто мог бы облегчить сердце мое¹⁶⁴.

Подчеркиваемый постоянными восклицаниями и трогательными обращениями эмоциональный накал речей Служителя развивается от проникновенного автобиографизма в духе Августина до необузданного эротического стремления к Возлюбленному, навеянного, по-видимому, семантикой проповедей на Песнь Песней Бернарда Клервосского. Вечная Премудрость, со своей стороны, вещает спокойным и умиротворенным, поучительным тоном. Ее высокая позиция недостижима, Ее размеренные слова уверенно льются откуда-то свыше в растерзанное и беспокойное сердце Служителя. В них — сама мудрость и само совершенство:

Высшее истечение всякой сущности из ее первоначала происходит, согласно порядку природы, через наивысшие сущности к сущностям более низкого порядка; возвращение же к первоначалу происходит от низших сущностей к высшим¹⁶⁵.

¹⁶³ BdEW 201, 1–18.

¹⁶⁴ BdEW 202, 20–28.

¹⁶⁵ BdEW 203, 4–7.

Это мало похоже на ответ Возлюбленного любящему, обратившемуся к Нему с горячими мольбами. Скорее, перед нами фрагмент лекции университетского профессора, что недалеко от истины: слова Высшей Премудрости в данном случае очень напоминают отдельные пассажи 44-го вопроса «Суммы теологии» Фомы Аквинского¹⁶⁶. Один из участников диалога словно бы не слышит другого — оттого, что оба они, похоже, говорят на разных языках. От этого неизбежно возникает напряжение, которое грозит разрядиться тем сильнее, тем скорее, чем острее оно дает о себе знать. Это в конце концов и происходит, причем быстро, без каких-либо промедлений. Просто вдруг неожиданно все меняется. Вечная Премудрость произносит слова, открывающие Служителю глаза и на самого себя, и на все глубину божественности Иисуса Христа, явленную в Его человеческом облике и Его Крестных муках:

Поэтому, если хочешь ты лицезреть Меня в несотворенной божественности Моей, то следует тебе сперва узнать и полюбить Меня в человечестве Моем, претерпевшем Крестные муки, ибо это наискорейший путь к вечному блаженству¹⁶⁷.

В самом конце главы Служитель успокаивается. Он поумнел и готов спокойно и сосредоточенно внимать словам Наставника. Он превратился в образцовый объект благотворного педагогического воздействия. Параллельно с этим образ Вечной Премудрости окрашивается в глубоко личностные тона, лишается своей недостижимой трансцендентности и приближается к Служителю совсем близко. Теперь Ее слова уже не просто бесстрастные наставления ученого мужа, но ответ Возлюбленного, принявшего моления любящего и отвечающего ему с проникновенной нежностью:

Чем изможденнее, чем мертвеннее являю Я Себя в любви Своей, тем любезнее Я воспринимающей истину душе. Бездонная любовь Моя явлена в великой горечи Страстей Моих подобно солнцу в его сиянии, розе в ее благоухании, сильному пламени в раскаленном

¹⁶⁶ Thomas Aquinas, S. th. 1, q. 44: *De processione creaturarum a Deo*.

¹⁶⁷ BdEW 203, 7–10.

жаре. Поэтому внимай с благоговением тому, как, преисполненная любви, пострадала Я ради тебя¹⁶⁸.

Возлюбленный явился любящему во всей своей человеческой телесности, открылся ему в глубоко личном облике и сообщает ему истину из своих сокровенных глубин. То, что это божественная истина, вовсе не отменяет необходимости ее постижения через человеческий облик и телесную жизнь и смерть Иисуса Христа. Напротив, только так, считает Сузо, эта истина и может быть постигнута. Космологический процесс исхождения всех творений от Бога завершается глубоко интимным процессом возвращения человеческой души к Богу. Непостижимые законы мироздания обретают свое смысловое завершение в слабостях человеческой природы, в ее страданиях, в ее смертности, в которых они и обнаруживают свой смысл.

Вместе с тем за радикальной персонализацией и любовной интимизацией фигуры Вечной Премудрости Служителю открывается вся глубина новой сотериологической перспективы, проступающей в конце первой главы в его собственных словах, напоминающих об основных событиях земной биографии Иисуса Христа:

Господи, ныне вспомню я бездонную любовь Твою, из-за которой Ты снизошел с Высокого Престола, с царского Трона сердца Отца Своего, и был тридцать три года гоним и презираем, любовь Твою ко мне и ко всем людям, явленную в жесточайших страданиях мучительной кончины Твоей. И буду вспоминать я о Тебе, созерцая то, в чем Ты духовно являешься душе моей — в наилюбезнейшем образе, какой когда-либо принимала безмерная любовь Твоя¹⁶⁹.

Весь масштаб и вся смысловая глубина этой перспективы ощущаются не в последнюю очередь благодаря тому, что служитель обращается здесь к Вечной Премудрости на «ты». Именно в атмосфере такой коммуникативной непосредственности вербальных жестов он и подступает ближе всего к божественному величию. Здесь становится очевиден замысел автора: образ Служителя, со своей стороны, так же, как и образ Вечной Премудрости, с самого начала

¹⁶⁸ BdEW 203, 19–25.

¹⁶⁹ BdEW 203, 11–18.

олицетворяет собой универсальную перспективу. Она заключается в идентификации личности Служителя со всеми людьми, о чем прямо говорится еще в прологе:

Автор книги олицетворяет всех людей, только иногда он говорит как грешник, а иногда — как совершенный человек; порой предстает он в виде любящей души, а порой, когда того требует содержание, в облике Служителя, с которым беседует Вечная Премудрость¹⁷⁰.

Собственно говоря, это и приближает Служителя к Христу, пострадавшему за все человечество. В процессе развития диалога позиции двух его участников не просто сближаются, и они не просто приходят к одному общему мнению, которым, как и следовало ожидать, оказывается мнение Учителя. Оба они персонифицируют одно изначальное единство творения и Творца, хотя и по-разному. Их позиции не столько сближаются, сколько противостоят друг другу, но не в силу различия в идейном содержании, а в силу различия ролей, взаимно образующих единство диалога. И хотя, как было уже сказано, две основные перспективы — персонифицированной интимности и универсальности — присутствуют в обоих образах, и поэтому оба персонажа взаимно меняются своими амплуа, ведущим в развитии темы универсальности все же остается образ Вечной Премудрости, тогда как ключевым для темы интимности является фигура Служителя. Личные местоимения «я» (ich) и «ты» (du), равно как и пространные описания собственных интимных переживаний и биографические/автобиографические экскурсы чаще всего встречаются в репликах Служителя. Это заметно в процитированных пассажах пролога и первой главы, и это же можно наблюдать и в других главах¹⁷¹. Даже пространные рассказы Вечной Премудрости о своих Крестных муках являются, по сути дела, ответом на настойчивые просьбы Служителя. В то же время, в словах Вечной Премудрости, даже когда Она рассказывает о своих страданиях, доминируют формы местоимений третьего лица или

¹⁷⁰ BdEW 198, 1–5.

¹⁷¹ См., например, во второй главе: BdEW 204, 27–205, 7.

безличные конструкции. Часто слова «должно» или «следует», а также «возможно» или «невозможно» сочетаются в ответах Вечной Премудрости с безличной частицей *man*¹⁷². Нередко встречаются и такие слова, как «никто»¹⁷³ и «который»¹⁷⁴.

Определенная неизменность позиций Вечной Премудрости и Служителя и, следовательно, иерархичность структуры дидактического диалога определяется уже тем, что Вечная Премудрость выступает как высший источник спасения и милости, в то время как Служитель, напротив, формулирует лишь просьбы и мольбы, обращенные к Ней, потому что выступает почти всегда в качестве принимающей милости стороны. Иногда контраст между позициями двух персонажей диалога выглядит очень резким. В этих случаях кажется, что горячая метафорика Служителя, его страстные, пропитанные неистовым эротизмом призывы разбиваются о холодные и короткие высказывания Вечной Премудрости, словно бы не дающей прямого ответа и отмахивающейся от неуместной назойливости своего поклонника. Примером этого может служить следующий пассаж в начале шестой главы «Книги Вечной Премудрости»:

СЛУЖИТЕЛЬ: 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 распрости 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.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Многие люди к этому призваны, но мало избранных.

СЛУЖИТЕЛЬ: Они осуждены Тобою или подвергнуты Тобою мучительному испытанию?¹⁷⁵

¹⁷² См., например, BdEW 205, 3–6.

¹⁷³ BdEW 205, 1 и др.

¹⁷⁴ BdEW 205, 6 и др.

¹⁷⁵ BdEW 216, 17–29.

Трогательные словоизлияния Служителя наталкиваются на дидактический монолит Вечной Премудрости, Которая своими ответами направляет весь диалог в новое тематическое русло. Но этот поворот, который насильственно совершает Вечная Премудрость, не уводит прочь от развития темы интимности, но напротив, углубляет ее и придает ей еще большую значимость. Поворот, собственно, заканчивается тогда, когда на недоуменный вопрос разочарованного Служителя в конце приведенного пассажа Вечная Премудрость отвечает: «Отверзи свои внутренние очи и взгляни на то, что ты видишь»¹⁷⁶. Служитель делает это, и там, в собственном сокровенном, он открывает подлинное величие Вечной Премудрости, предстающей в обличье жалкого, бедного и гонимого странника¹⁷⁷.

Сближение и взаимопроникновение позиций, при которых образ Вечной Премудрости окрашивается в интимно-личностные тона, а слова Служителя приобретают универсалистски-вселенские интонации, порой специально моделируются Генрихом Сузо. И так как подобная смена ролей вступает в противоречие с основным амплуа персонажей, то инсценируемое в диалоге драматическое разрешение этого конфликта позволяет автору объяснить то, что в противном случае объяснить, пожалуй, было бы крайне затруднительно: единство милосердия и всемогущества, интимного и вселенского, человеческого и божественного.

Специфику подобных отношений ярко иллюстрирует начало девятой главы «Книги Вечной Премудрости»:

СЛУЖИТЕЛЬ: Все это убеждает меня, за одним исключением. Если душа охвачена тоской по Тебе и по любезному общению с Тобой, то Ты молчишь и не произносишь ни одного различного слова. Разве не больно это, любезный Господи, что, будучи человеком сердцу единственной, избранной любовью, Ты держишь Себя столь отчужденно и постоянно молчишь?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: И все же зывают ко Мне все твоения, ибо все Мною.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, этого стремящейся к Богу душе не достаточно.

¹⁷⁶ BdEW 216, 30–31.

¹⁷⁷ BdEW 217, 1–21.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: И все же каждое слово, что реку Я, возвещает Мою любовь к ней, и каждое слово Писания, написанного Мною, есть послание любви Моей, как если бы Я Сама написала его для пораженного тоской сердца. Разве этого недостаточно?

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, дражайшая, избраннейшая Возлюбленная моя, Ты ведь знаешь, что любящему сердцу недостаточно ничего, что не является его единственным Возлюбленным, его единственным оплотом, доставляющим радость. Ты, Господи, Ты этот любезный, избранный, непостижимый Возлюбленный! Как глаголют мне все ангельские языки о Тебе, так устремляется и рвется бездонная любовь к Тому, Кого желает она. Любящее сердце воспринимает Тебя за Царство Небесное, ибо оно — это Ты. Ах Господи, следовало бы Тебе, если мне дозволено будет об этом сказать, быть более верным к бедным Твоим сердцам, возлюбившим Тебя, к нуждающимся в Тебе, жаждущим Тебя, к тем, которые так часто из внутренних глубин своих воздыхают о Тебе, единственном Возлюбленном, беспомощно взирают на Тебя и с болью в сердце произносят: «Оглянись, оглянись!»! Обращаясь к самим себе, они говорят: «Полагаешь, ты прогневил Его, и Он более не желает знать тебя? Думаешь, Он снова одарит Тебя Своим любезным присутствием, когда преисполнившись любви ты обнимешь Его руками сердца своего и прижмешь Его к себе и когда вся боль пройдет?» Господи, Ты слышишь это, знаешь об этом и молчишь?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Я знаю об этом и взираю на это с полным любви сердечным расположением¹⁷⁸.

В этом пассаже обращает на себя внимание то обстоятельство, что Служитель в своих молениях отступает от свойственной ему манеры разговора в первом и втором лице и переходит на обобщения в третьем лице: он говорит не о себе, но о «некой душе», о «человеческом сердце», о «любящих сердцах». А Вечная Премудрость, со своей стороны, не только говорит о себе в первом лице, но и неоднократно подчеркивает глубокую любовь этого своего Я к бедному и несчастному творению. Так, в постоянной смене перспективы, в моделировании напряжения и его разрешении раскрывается, расширяется и углубляется основная тема всего сочинения, призванная раскрыть природу отношений между человеком и Богом.

¹⁷⁸ BdEW 230, 25–232, 2.

Помимо прочего, такая форма построения диалога, по-видимому, важна для Сузо и в концептуальном плане. Он никогда не позволяет себе форсировать эгализацию позиций персонажей своего диалога, всегда сохраняя необходимую дистанцию между Богом и человеком, а если надо, то и недвусмысленно подчеркивая ее. Это позволяет сохранить атмосферу трепетного благоговения и нерушимой веры, пронизывающую все сочинение. Добиться этого Генриху Сузо позволяет ряд приемов организации текста. Так, он никогда не пренебрегает вычурно почтительными обращениями к Вечной Премудрости, которыми обильно одобрены реплики Служителя. Возможно, они и перегружают язык, однако именно благодаря им на протяжении всего текста сохраняется дистанция не только между Служителем и Вечной Премудростью, но и между читателем и текстом. Культивированию этой дистанцированности служат и странные реплики участников диалога, особенно Вечной Премудрости, не просто перерастающие порой из диалога в монологи, но образующие целые небольшие трактаты с ярко выраженной дидактической направленностью. Так, например, происходит в седьмой главе книги в пространном ответе Вечной Премудрости¹⁷⁹, многословие которого, как дается понять в самом тексте¹⁸⁰, направлено на раскрытие одновременно непрерываемого учительного авторитета Вечной Премудрости и глубоко личностного характера ее любви к Служителю, подчеркнутого многократным упоминанием в ее речи местоимения первого лица Я и производных от него форм. Более того, в этом пассаже Вечная Премудрость в заключении своих слов сама объявляет о цели своего дидактизма: «Это говорится тебе для того, чтобы отличать мою благую любовь от любви ложной и преходящей»¹⁸¹.

Концептуально же это означает, что в силу непостижимости и невыразимости божественной любви, которую воспринимающий ее человек не может ни до конца почувствовать, ни адекватно вы-

¹⁷⁹ BdEW 223, 23 – 226, 10.

¹⁸⁰ BdEW 226, 5–6: «Ныне сказала Я тебе много слов, но в своей преисполненной любви красоте осталась Я столь же нетронутой, как небесная сфера от твоего мизинца».

¹⁸¹ BdEW 226, 8–10.

разить, поучительные слова Вечной Премудрости, смысл которых полностью совпадает со смыслом Св. Писания, и будут максимально возможным выражением этой высшей любви. И когда Служитель затем полностью соглашается с тем, что слышит, когда он, испытывая необычайный эмоциональный порыв, заявляет, что готов воспринять от Вечной Премудрости все Ее поучения и наставления, какими бы они ни были, перспектива вновь меняется, и на искренний призыв Служителя Вечная Премудрость отвечает строго, даже отчужденно, не только сохраняя дистанцию между собой и человеком, но и делая ее почти непреодолимой:

Все, что ты можешь воспринять от Моей благой любви в веке сем — лишь капля в сравнении с морем Моей любви в вечности¹⁸².

Все выглядит так, словно сначала Вечная Премудрость подчеркнутой интимизацией своих речей подталкивает Служителя устремиться к Ней, а затем, когда эмоциональное состояние его души раскалывается до предела от переполняющих ее чувств и она готова совершенно сгореть в пламени божественной любви, Вечная Премудрость ускользает от любящего сердца и охлаждает его порыв, демонстрируя тем самым, что переживаемое Служителем — это еще далеко не предел. Сам же предел никогда не может быть достигнут, но в постоянном стремлении к нему и открываются его непостижимые глубины. Поэтому такое большое значение имеют слова Вечной Премудрости из заключающей седьмую главу реплики:

Я являюсь прежде всего тем, кто ищет и принимает Меня, кто, преисполнившись любовного радования, движим Моею любовью¹⁸³.

Третья часть, так называемые «Сто созерцаний», занимает в структуре «Книги Вечной Премудрости» особое место. В принципе, ее можно считать ядром всего сочинения. В смысловом отношении вокруг нее сосредотачивается, из нее сюжетно (если, конечно, в случае этого сочинения Сузо можно вообще говорить о сюжете) исходит и к ней композиционно приходит то понимание созерцания

¹⁸² BdEW 229, 7–8.

¹⁸³ BdEW 229, 5–7.

Страстей Христовых, о котором пишет Сузо на протяжении всей книги. То обстоятельство, что это единственная часть, которую Генрих Сузо — по-видимому, уже в окончательной редакции «Экземпляра» — позволил переписывать и распространять отдельно от остальной книги¹⁸⁴, несомненно, сыграло свою роль. «Сто созерцаний» как в немецком, так и в латинском, извлеченном из «*Horologium Sapientiae*» и известном как «*Cursus de Aeterna Sapientia*», вариантах распространились в огромном количестве списков¹⁸⁵, став составной частью совершенно разных по жанру и типу текстов и сборников: душеполезных книг для монахов и мирян, бревиариев, молитвенников и др.

Особенностью предложенного Генрихом Сузо варианта созерцания Страстей Христовых является то, что пассивная позиция созерцающего в нем заведомо исключается. Точнее, предлагается новое понимание «пассивности» как слова, однокоренного со «страданием» (*passio*) и Страстями Христовыми (*Passiones Christi*), подлинное созерцание которых, как показывает Сузо в первых двух частях своей книги, предполагает от созерцающего *compassio Christi*, со-страдания Страстям Христовым. Такое созерцание — не один только лишь ментальный акт; необходимым образом оно вовлекает в *compassio Christi* все человеческое существо в его неповторимом личностном единстве. Поэтому созерцание Страстей Христовых — это глубоко персональный акт. Это справедливо для обоих традиционных типов прочтения и рецепции «Ста созерцаний»:

¹⁸⁴ BdEW 325, 18–23: «Желающий переписать эту книгу, столь заботливо написанную и составленную, должен делать это, нисколько не изменяя содержащиеся в ней слова и их собственный смысл, ничего не добавляя, ничего не сокращая и не изменяя слова. После того, как переписал, следует ему раз или даже два тщательно сравнить переписанное с оригиналом. Не должен он также что-либо извлекать из книги и переписывать это отдельно, за исключением помещенных в конце “Ста созерцаний”: их он может изымать, если пожелает».

¹⁸⁵ См., например: *José van Aelst*. Passie voor het lijden: De Hundert Betrachtungen und Begehungen van Henricus Suso en de oudste drie bewerkingen uit de Nederlanden. Leuven: Peeters, 2005, p. 46: «Geen van Suso's teksten is zo populair geweest als zijn „Hundert Betrachtungen und Begehungen“» («Ни один из текстов Сузо не стал таким популярным, как его “Сто созерцаний”»).

как в большей степени индивидуального, частного использования, чаще всего в рамках домашнего или келейного благочестия (как правило, хотя далеко не всегда, это имеет место в случае немецкого варианта) или как часть общей конвентуальной молитвы (чаще всего латинский вариант). И в том, и в другом случае от молящегося и созерцающего требовалось именно персонально вовлеченное, а не безличное *compassio*. К тому же первый тип вовсе не исключал второго, так что, насколько можно судить, строгой границы между двумя этими типами не существовало. В самом деле, в частном, даже семейном кругу, «Сто созерцаний» могли вполне зачитываться вслух в рамках коллективного ритуала, тогда как целью общей конвентуальной молитвенной практики было зачастую индивидуальное внутреннее созерцание, как это, например, имело место в некоторых группах, причисляемых к движению так называемого «нового благочестия» (*devotio moderna*).

Визуализированное, визуально инсценированное созерцание приобретает характер своеобразной психодрамы, которую Сузо литературно инсценирует в своем тексте для того, чтобы каждый верующий мог воспроизвести и инсценировать ее самостоятельно. Эта особенность построения и прочтения, по-видимому, и отличает тексты, предназначенные для медитации, от других жанров мистических текстов, таких как проповеди, трактаты, гимны (песнопения) и молитвы. Именно благодаря ей медитативные тексты, по наблюдению А. Вильмара, отличается глубокая внутренняя рефлексия и ярко выраженная личностная окрашенность¹⁸⁶. К другим особенностям медитативных текстов можно отнести инсценируемое как экзистенциальная драма единство самопознания и богопознания, пламенного чувства и исследующего собственные границы разума в их максимально интенсивной совместной активности¹⁸⁷, интимной исповеди и строгой богословски фундиро-

¹⁸⁶ Wilmar A. Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin. Études d'histoire littéraire. Paris, 1971 (reproduction de l'édition: Paris, 1932), p. 191, n. 5: «La réflexion et l'expression personnelles occupent plus de place dans les "méditations"».

¹⁸⁷ См., например, Erdei K. Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung. Wiesbaden, 1990, S. 46: «ein durch den Verstand gesteuertes Denken, das von den Geschöpfen ausgeht

ванной догмы, которые по ходу развития сюжета — каким бы он ни был — взаимно стимулируют, подкрепляют и обосновывают друг друга.

Провести иную отчетливую формальную границу между всеми перечисленными жанрами не представляется возможным, т.к. в известных ситуациях, в зависимости от интенций автора (редактора или, чаще, составителя того или иного манускрипта), целей верующего (или группы верующих) и особенностей прочтения и интерпретации они могли с успехом заменять друг друга. Более того, все они могли вполне выступать и в качестве медитативного текста. Принимая во внимание эту особенность, можно с полным основанием говорить о том, что «Сто созерцаний» Генриха Сузо специально составлены автором таким образом, чтобы структурно и функционально комбинировать в себе особенности всех мистических жанров — в том числе и для того, чтобы независимо от прочтения, характера рецепции и метода интерпретации все равно в итоге прийти к созерцанию Страстей Христовых. Медитативный текст Сузо имеет, таким образом, интегративный характер, и в этом смысле может восприниматься и как ядро, и как сумма всех мистических жанров и форм. По-видимому, именно это и имел в виду мистик Генрих Сузо, придавая своим «Ста созерцаниям» такое большое значение.

4. ГЕНРИХ СУЗО И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КУЛЬТУРА СЕРЕДИНЫ XIV — НАЧАЛА XV ВВ.*

Широкое распространение в эпоху позднего Средневековья немецких и латинских сочинений Генриха Сузо и их популярность, прежде всего в Германии и Нидерландах¹⁸⁸, можно, по-видимому,

und bis zum geistigen Wesen, bis zum Innersten des Menschen dringt. Es aktiviert nicht nur den Intellekt, das reflektierende Bewusstsein, sondern alle inneren Kräfte der Seele, auch den Willen und die Affekte».

* В основу этой части положены исследования, выполненные в рамках стипендии им. Амплония (Amplonius-Stipendium), предоставленной в летнем семестре 2007 г. теологическим факультетом Эрфуртского университета.

рассматривать как следствие общего религиозного климата эпохи. Распространение двух наиболее популярных сочинений Генриха Сузо — «Книги Вечной Премудрости» и «*Horologium Sapientiae*» — было в эпоху позднего Средневековья настолько широким явлением, что охватывало всю Европу. Впрочем, центром рецепции этих текстов в XIV и XV вв. можно, по-видимому, считать доминиканские мужские и женские конвенты юго-запада Германии, Эльзаса и севера Швейцарии¹⁸⁹. Согласно новейшим исследованиям¹⁹⁰, значительным было влияние этих двух сочинений, прежде всего их третьей части, так называемых «Ста созерцаний», и в Нидерландах. Во многом благодаря этой рецепции тексты Сузо и представленный в них образ «Служителя Вечной Премудрости» оказали влияние также и на возникновение и формирование многих наиболее эксцентрических и эмоционально окрашенных форм позднесредневековой религиозности, прежде всего, разнообразных практик созерцания и переживания Страстей Христовых и подражания Христу¹⁹¹.

Любопытный пример адаптации наследия Генриха Сузо к этим формам религиозности демонстрируют миниатюры датируемого XIV в. страсбургского манускрипта, содержащего список «Экземпляра» (Ms. 2929, Bibliothèque Nationale et Universitaire Strasbourg). На листе 27^r этой рукописи изображен «Служитель Вечной Премудрости» в образе страдающего монаха-доминиканца. Его плоть

¹⁸⁸ Künzle. *Horologium*, S. 105–276, 283–289; Bihlmeyer, S. 3*–29*, 136*–163*.

¹⁸⁹ Bihlmeyer, S. 3*–45*; Künzle. *Horologium*, S. 355–360; Hofmann, Georg. *Seuses Werke in deutschsprachigen Handschriften des deutschen Mittelalters* // *Fuldaer Geschichtsblätter*. 45. 1969, S. 113–208.

¹⁹⁰ José van Aelst. *Passie voor het lijden: De Hundert Betrachtungen und Begehrungen van Henricus Suso en de oudste drie bewerkingen uit de Nederlanden*. Leuven: Peeters, 2005.

¹⁹¹ Johan Huizinga. *Herfsttij der middeleeuwen: Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*. Amsterdam: Uitg. Contact, 1997; немецкий перевод: Johan Huizinga. *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden* / Hrsg. von Kurt Köster. Stuttgart: Kröner, 1987; русский перевод: Й. Хёйзинга. *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.

терзают безжалостные псы, львы, змеи и насекомые, злые демоны льют на него сверху нечистоты. Одно демонообразное существо буравит его щеку, другое целится в него из лука. Видя муки Служителя, ухмыляющаяся обезьяна цинично строит ему гримасы. Служитель стойко переносит боль и унижение, но его смиренная поза не успокаивает. Напротив, она лишь подчеркивает крайнюю экспрессивность и экстравагантность изображенного на миниатюре.

Очевидно, что для университетской теологии подобная образность была не просто чуждой — в ней видели провокацию, время от времени вынуждавшую подозревать вызвавшие эту образность к жизни умонастроения в ереси. Но в отличие от осужденного и официально запрещенного Майстера Экхарта в запрете Генриха Сузо, сочинения которого получили такое широкое хождение, что их уже невозможно было игнорировать, не было, по-видимому, никакого смысла — уж слишком ортодоксальным и подчеркнуто церковным было все то, что написал этот доминиканец. Поэтому встал вопрос о том, как следует церковно адаптировать и богословски интерпретировать его тексты. Иначе говоря, перед богословами, прежде всего университетскими, обучавшими студентов, по большей части уже знакомых с народным культом Сузо и его сочинениями, встала проблема нахождения мистике этого автора правильного места в сложившейся системе богословской теории и религиозной практики, которое бы позволило заведомо исключить или, по крайней мере, нейтрализовать в будущем все догматически опасные интерпретации его текстов.

При взгляде на исследовательскую литературу о Генрихе Сузо обращает на себя внимание если и не полное отсутствие, то явная недооценка различных форм рецепции его сочинений в эпоху позднего Средневековья. Кроме того, на фоне все увеличивающегося количества публикаций об этом рейнском доминиканце как «мистике» и «духовном наставнике» Генрих Сузо как богослов и критик сложившейся в его время модели богословского образования остается фигурой малоизвестной. Это тем более бросается в глаза на фоне проведенных в последние годы источниковедческих исследований в области немецкой доминиканской философско-богословской школы и немецкой мистики XIII–XIV вв., приведших

к существенному смещению парадигм в этой области медиевистики¹⁹². Именно эти новые исследовательские перспективы сделали возможным появление и тех немногих публикаций, которые заставляют взглянуть по-новому на место и значение Генриха Сузо в контексте развития позднесредневековой теологии.

Важными свидетельствами рецепции сочинений Генриха Сузо и их влияния на различные стороны интеллектуальной и духовной культуры позднего Средневековья являются рукописные сборники теологического, душеполезного или мистического характера. В собраниях средневековых рукописей они представлены в большом количестве, с трудом поддающемся точному подсчету и анализу. Однако до недавнего времени считалось само собой разумеющимся, что все рукописи с текстами Сузо не имеют, просто не могут иметь какого-либо отношения к университетской схоластической культуре. В качестве аргумента здесь служило то, что Генрих Сузо, в отличие от своих собратьев по ордену Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дитриха Фрайбергского, Майстера Экхарта, не только никогда не преподавал в университете и поэтому не писал соответствующих схоластических текстов, но и никогда не учился в Париже; известно только, что он одно время обучался в доминиканской высшей школе (*studium generale*) в Кёльне, но никаких однозначных свидетельств о ее окончании Сузо не сохранилось. Несмотря на интеллектуальную одаренность Генриха Сузо, дальнейшая академическая карьера была для него закрыта, по-видимому, из-за его связи с осужденным в 1329 г. Майстером Экхартом, в защиту которого он написал свое первое сочинение «Книга Истины». Жизненным поприщем и средой, с которой жанрово и содержательно увязаны его сочинения, стал для Сузо монастырь: сначала в его родном городе Констанц, потом в Ульме. Разве мог иметь хоть какое-то отношение

¹⁹² Речь идет, прежде всего, о критических изданиях сочинений Майстера Экхарта, Дитриха Фрайбергского, Бертольда из Моосбурга и других представителей так называемой «немецкой доминиканской школы» и публикациях таких специалистов, как Г. Штер, Л. Стурлезе, Ф. Лёзер, Н. Ларгир, А. Шпеер, А. Беккаризи, В. Зеннер, У. Керн, Ф. Леппин, Г. Вальтер, В. Горис, М. Эндерс, Б. Мак-Гинн, К. Ру, А. де Либера.

этот созерцательно настроенный монастырский мистик к латинскому схоластическому университетскому рационализму?

Между тем, существует одна рукопись, содержание которой может свидетельствовать о том, что тексты Генриха Сузо, прежде всего латинские, были не просто известны в университетской среде, но и активно использовались в процессе обучения на теологических факультетах таких ведущих средневековых университетов, как Парижский, Кёльнский и Эрфуртский. Речь идет о входящем в состав библиотеки Амплония (*Bibliotheca Amploniana*) манускрипте СА 4^o 144 (старая сигнатура: Amploniana Quart. 144), ныне хранящемся в Эрфуртской университетской библиотеке (Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt-Gotha, Dep. Erf.). Согласно составителю каталога «Амплонианы» В. Шуму¹⁹³, три части, составляющие эту рукопись (*Glossa prolixa super libro psalmorum, ex dictis doctorum collecta, Glossa super canticis veteris et novi testamenti, Excerptum de Horologio Sapientiae*), были записаны и соединены вместе около 1348 г.

Однако в пользу этой даты говорит всего лишь одна-единственная плохо читаемая пометка, причем сделанная не рукой писца и не на листах, содержащих указанные три части, а на отдельном листе, вставленном перед основным текстом, возможно, уже после сведения всех частей кодекса воедино¹⁹⁴. Вильгельм Шум прочитывает эту пометку следующим образом: *A.D. M^oCCC^oXLVIII^o fuit mihi Io(hannes?) concessa fraternitas spiritualis ad sanctam Ia(cobum?) in vigilia Barbare*. По его мнению, она была сделана кёльнским профессором теологии Иоанном де Вазия¹⁹⁵. Оба эти утверждения В. Шума представляются довольно сомнительными, во-первых, по палеографическим, во-вторых, по хронологическим соображениям. Все известные несомненные автографы Иоанна де Вазия, хранящиеся в *Bibliotheca Amploniana* в большом количестве¹⁹⁶, имеют мало общего с

¹⁹³ Schum, Wilhelm. Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887, S. 401.

¹⁹⁴ Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA 4^o 144, Vorblatt IIr.

¹⁹⁵ Schum, S. 401.

¹⁹⁶ За подробную информацию о рукописях Иоанна де Вазия в составе *Bibliotheca Amploniana* я глубоко признателен д-ру Бригитте Пфайль-Аманн.

почерком, которым сделана процитированная запись. Кроме того, 1348 г. для скончавшегося в 1395 г. Иоанна де Вазия представляется слишком уж ранней датой. Тщательное исследование указанной записи заставляет внести в предложенную В. Шумом датировку существенную корректуру, а именно, по моему мнению, вместо 1348 г. следует читать 1398 г. Причиной некорректной датировки В. Шума, по-видимому, стало неясно написанное, да к тому же графически несколько искаженное небольшой кляксой, удлинившей сверху «C^o» и превратившей ее в «L^o», сокращение для латинской даты. Иначе говоря, вместо M^oCCC^oXCVIII^o он прочитал M^oCCC^oXLVIII^o. Дата 1398 г. представляется мне более правдоподобной, в том числе и потому, что, как будет показано далее, манускрипт действительно имеет непосредственное отношение к Иоанну де Вазия, даже если приведенная запись и сделана не его рукой.

В каталоге В. Шума¹⁹⁷ отсутствует также точная идентификация авторства всех трех частей манускрипта CA 4^o 144. Относительно авторства первой, самой большей части рукописи, он просто воспроизводит запись на титульном листе: *Ego Iohannes, dictus Eigh, natione Gallicus, postillavi hoc psalterium usque ad psalmum „Super flumina“ de postillis magistri Hugonis ordinis Predicatorum cardinalis*¹⁹⁸. Однако в период XIII — первой половины XIV вв. были известны два кардинала, выходца из ордена братьев-проповедников, носивших имя Гуго. Первым был Гуго а Санкто Каро, или Сен-Шер (кардинал с 28 мая 1244 г., ум. 8 декабря 1264 г.); до того как стать кардиналом он некоторое время был «сентенциарием» (*lector sententiarum*), а затем профессором теологии (1229—1233 гг.) в Парижском университете¹⁹⁹. Второй — это Гуго Айцелин де Бийом Альвернский (ум. 28 декабря 1297 г.). С 1280 по 1282 г. он также был *lector sententiarum* в Париже, а с 1282 по 1284 г. — *magister actu regens in theologia*, т.е. ординарным про-

¹⁹⁷ Schum, S. 401—402.

¹⁹⁸ Ms CA 4^o 144 der UFB Erfurt-Gotha, Vorblatt IIv; Schum, S. 401.

¹⁹⁹ Thomas Kaeppli OP. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. Vol. II: G-I. Romae: Ad S. Sabinae, 1975, p. 269—281.

фессором теологии Парижского университета; 16 мая 1288 г. папа Николай IV возвел его в сан кардинала²⁰⁰.

Любопытно, что «*Horologium Sapientiae*» Генриха Сузо также посвящен одному высокопоставленному доминиканцу по имени Гуго, а именно генерал-магистру ордена братьев-проповедников Гуго де Восемену Галльскому²⁰¹: *Sane imperfectum meum tam scientiae quam vitae recognoscens, vobis patri filiorum amabili Hugoni, magistro ordinis praedicatorum venerabili, hoc opus transmittere curavi, qui et auctoritate ceteros praecellitis et honore magisterii theologiae scientiae polletis et, quod his maius est, lumine quoque aeternae sapientiae ac donis spiritualibus praeditus estis, ut litterae vestrae exhortatoriae satis declarant, in quibus filios dilectos admonitione paterna ad pacem et fraternam caritatem, ad disciplinae rigorem et fervorem devotionis, ad conformitatem Christi Jesu, ac omnium virtutum perfectionem tanta sollicitudine excitatis*²⁰². Гуго де Восемен Галльский занимал пост генерал-магистра ордена с 1333 по 1341 гг.; как и многие другие ученые доминиканцы, он обучался на теологическом факультете Парижского университета, где потом был «сентенциарием» (1320 г.) и профессором (1323 г.).

Ответ на вопрос, а кто же тогда именно из двух или даже трех (в том случае, если текст третьего Гуго был ошибочно приписан первому или второму) доминиканцев является автором первой части эрфуртской рукописи СА 4^o 144, дало проведенное мною сравнение рукописного наследия этих трех богословов. Его результат однозначен: в первой части манускрипта содержится текст Гуго а Санкто Каро.

По сравнению с сочинениями других знаменитых парижских теологов из числа доминиканцев, таких как Альберт Великий или Фома Аквинский, труды Гуго а Санкто Каро, равно как и его имя, современному читателю практически неизвестны. Его образ, кажется, противоречит сложившимся взглядам на средневековую университетскую схоластику, представляемую в виде своеобразной смеси аристотелизма, неоплатонизма и христианской тео-

²⁰⁰ Kaeppli II 251–253.

²⁰¹ О нем см.: Kaeppli II, 281–282.

²⁰² Hor 367, 24–368, 9.

логии, понимаемой под влиянием первых двух в качестве науки. Однако в рамках Парижского университета вообще и доминиканского богословского образования в частности Гуго а Санкто Каро отнюдь не был второстепенной фигурой²⁰³. В спорах вокруг аристотелизма и его отношения к теологии как науке и университетской дисциплине Гуго а Санкто Каро, в отличие от своих более молодых преемников Фомы Аквинского и Альберта Великого, предложил в своих обширных экзегетических трудах своего рода свободную от Аристотеля и вообще всякой метафизики зону, значение которой со временем не только не уменьшалось, но и, напротив, постоянно возрастало, особенно в XIV–XV вв. Возможно, именно по этой причине толкования на Библию этого средневекового богослова хранились практически во всех позднесредневековых библиотеках доминиканских конвентов²⁰⁴. Для собрания текстов эрфуртской рукописи СА 4^o 144, ходившей в кругах приверженцев *via moderna*, к числу которых принадлежали Иоанн де Вазия и Амплоний Ратинг де Берка, Гуго а Санкто Каро был, по-видимому, также избран потому, что его библейские толкования не провоцируют на метафизические спекуляции, но предлагают преимущественно буквальный, морально и душеполезно ориентированный комментарий.

То, что третья часть манускрипта, названная составителем «*Excerptum de Horologio Sapientiae*» (f. 326^v–341^r), в действительнос-

²⁰³ Подробнее о нем см.: Rainer Berndt. Hugo von St-Cher // Lexikon für Theologie und Kirche. Band 5. Freiburg i. Br., Basel, Rom, Wien: Herder, 1996. Sp. 310–311; Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare / Hrsg. von Bruno Niederbacher und Gerhard Leibold. Münster: Achendorff, 2006, S. 37–78; Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien / Études réunies par Louis-Jacques Bataillon OP, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy OP. Turnhout: Brepols, 2004. О значительном влиянии экзегетики Гуго а Санкто Каро на Бонавентуру см.: Thomas J. Herbst. The Road to Union: Johannine Dimensions of Bonaventure's Christology. Grottaferrata (Rom): Frati Editori di Quaracchi, 2005, p. 32; B. Smalley. The Gospels in the Schools, c. 1100 – c. 1280. London, Ronceverte (West Virginia), 1985, p. 205–211.

²⁰⁴ Kaeppli II 271–281. В списке Кеппели эрфуртская рукопись СА 4^o 144 отсутствует; причина этого, по-видимому, кроется в том, что в каталоге В. Шума (Schum, S. 401) авторство Гуго а Санкто Каро не было однозначно установлено.

ти представляет собой фрагмент книги Генриха Сузо «*Horologium Sapientiae*», впервые предположил во введении к своему критическому изданию этого сочинения Пиус Кюнцле²⁰⁵. Однако вслед за П. Леманом²⁰⁶ он считал эрфуртский манускрипт утраченным. Между тем, рукопись не погибла; пережив, по-видимому, наводние²⁰⁷ и серьезно вымокнув, она в 1972–1973 гг. была отреставрирована (о чем имеется соответствующая запись реставратора от февраля 1973 г., приложенная в конце манускрипта) и в настоящее время хранится в рукописном собрании университетской библиотеки Эрфурта.

Согласно титульному листу рукописи, переписчиком, а точнее было бы сказать компилятором, ее первой части был некий Иоанн Эйг (или Иоанн Эгер, как указано в конце текста первой части, если, конечно, в данном случае речь идет об одном и том же лице²⁰⁸). Об этом человеке практически ничего неизвестно. По-видимому, помимо эрфуртского манускрипта СА 4^o 144 его имя нигде больше не фигурирует. Самого себя переписчик, однако, называет *Johannes dictus Eigh natione gallicus*²⁰⁹. На этом основании можно предположить, что рукопись имеет французское происхождение. Разумеется, самонаименование *natione gallicus* отнюдь не означает, что Иоанн Эйг был французом. Его фамилия или прозвище, данное по месту рождения, говорит, скорее, о том, что он был немецкого или нидерландского происхождения. «Галльская» же самоидентификация означает, что он, видимо, был членом так называемой «галльской

²⁰⁵ Künzle. *Horologium*, S. 204.

²⁰⁶ P. Lehmann. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz* / Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, I-II bearbeiten von P. Lehmann. II: Bistum Mainz: Erfurt. München, 1928, 64, 40–42.

²⁰⁷ Старинное здание *collegium maius*, где долгое время хранилась библиотека старого Эрфуртского университета, находится недалеко от протекающей через Эрфурт и прежде периодически выходившей из берегов р. Гера. Кроме того, само это здание, построенное в XV в. из камня, к началу XX в. начало разрушаться и стало по этой причине непригодно для хранения книг. В настоящее время оно закрыто и нуждается в капитальной реконструкции.

²⁰⁸ Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA. 4^o 144, f. 318^v: *Nota autem, quod presentes expositiones psalterii ego Iohannes de Egger extraxi de pluribus post.*

²⁰⁹ Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA. 4^o 144, f. II^v.

нации» (*natio gallicana*) Парижского университета, где учился на факультете искусств, поскольку именно этот факультет был разделен на «нации». Практика, согласно которой «артисты», т.е. учащиеся факультета искусств, за плату делали рукописи для других, «высших» факультетов (теологического, юридического и медицинского), была довольно распространенным явлением.

Этого переписчика эрфуртской рукописи В. Шум отождествляет с активным в начале XV в. в Баварии переписчиком Иоанном де Эгра²¹⁰. Эта идентификация представляется недостаточно убедительной. На сегодняшний день известно три сохранившиеся рукописи, выполненные рукой последнего; две из них хранятся в Баварской государственной библиотеке в Мюнхене²¹¹, третья — в библиотеке кафедрального собора венгерского города Каложа²¹². Все эти рукописи написаны на баварском диалекте немецкого языка и содержательно связаны с баварско-австрийской монастырской духовностью первой половины XV в. Подозревать такую склонность к баварскому диалекту и баварской монастырской жизни у парижского студента второй половины XIV в., который к тому же носит очевидно не баварское имя, нет совершенно никаких оснований. К тому же его почерк не имеет никаких общих черт с почерком Иоанна де Эгра. Другие возможные отождествления писца эрфуртской рукописи SA 4^o 144, например, с деканом церкви св. Павла в Льеже и консерватором привилегий Кёльнского университета Иоанном ван Эйком (вторая половина XV в.)²¹³, с обучавшимся в Вене и Падуе юристом, а позднее (с 1 октября 1445 г.) епископом Айхштетта Иоанном фон Эйхом (ок. 1404 — 01.01.1464)²¹⁴ или с профессором теологии в Ингольштадте Ио-

²¹⁰ Schum, S. 401.

²¹¹ BSB München Mss. Cgm 444 (из монастыря Вессобрунн, ок. 1422 г.), Cgm 526 (из монастыря Вайенштефан, 1424 г.).

²¹² Kalocsa Ms. 300.

²¹³ Älteste Stadtuniversität Nordwesteuropas: 600 Jahre Kölner Universität, Ausstellung des Historischen Archivs der Stadt Köln 4. Oktober bis 14. Dezember 1988. Köln, 1988, S. 63: его предписание от 31 мая 1480.

²¹⁴ О нем см.: Ernst Reiter. Johann von Eych // Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon / Hrsg. von Kurt Ruh zusammen mit Gundolf Keil, Werner Schröder,

анном Эком (нач. XVI в.)²¹⁵ представляются малореалистическими по хронологическим соображениям.

Однако гораздо более важным и интересным представляется вопрос о том, по какой причине эта рукопись, по всей вероятности французского происхождения, оказалась в Эрфурте в составе *Bibliotheca Amploniana*. Или, если спросить иначе: каким образом получил эту рукопись учредитель библиотеки, Амплоний? Насколько известно, он не только не учился в Париже, но и ни разу не посещал этот город и не имел никаких контактов с Парижским университетом. Между тем, количество рукописей несомненно французского происхождения в его библиотеке довольно велико. Так, В. Шум насчитал 58 манускриптов²¹⁶. К ним, видимо, следует прибавить еще десятки рукописей, которые В. Шум, следуя выбранному им принципу идентификации рукописей по происхождению переписчика, отнес к числу «немецких», при этом часто сопровождая характерной припиской: «написано в Париже, но немцем»²¹⁷.

Всю историю того, как манускрипт CA 4^o 144 оказался в библиотеке Амплония, проследить, к сожалению, не представляется возможным. Известно только, что, согласно записи на титульном листе, он приобрел его в Кёльне 5 августа 1399 г.: *1399 5. Augusti emi Colonie a W. librario*²¹⁸. К этому времени Амплоний стал профессором медицины в Кёльне и уже полтора месяца занимал пост ректора Кёльнского университета²¹⁹. В 1412 г. он отослал ряд книг в библио-

Burghart Wachinger, Franz Josef Worstbrock, Redaktion Christine Stöllinger. Band 4. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1983, Sp. 591–595.

²¹⁵ О нем см.: *Isnard Wilhelm Frank OP*. Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500. Wien: Böhlau, 1968, S. 290 (Archiv für österreichische Geschichte, 127. Band).

²¹⁶ *Schum*, S. 989.

²¹⁷ *Schum*, S. 987.

²¹⁸ Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA 4^o 144, Vorblatt IIv.

²¹⁹ Амплоний был ректором Кёльнского университета несколько раз. Первый раз он стал 42-м (по другим сведениям 43-м) ректором в 1399 г. и занимал этот пост с 25.06.1399 по 20.12.1399: *Hermann Keussen*. Die alte Universität Köln: Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte. Köln: Verlag des Kölnischen Geschichtsvereins, 1934, S. 386.

теку учрежденного им в Эрфурте *Collegium porta celi*. Среди них была и рукопись, которая в составленном самим Амплонием каталоге фигурировала как «теологический кодекс № 41»²²⁰, а позднее получила сигнатуру СА 4^o 144. Исходя из содержания процитированной записи, а также учитывая французское происхождение как этой, так и многих других рукописей из библиотеки Амплония, не остается ничего другого, как предположить, что между теологическим факультетом Парижского университета, для которого была создана рукопись, и Амплонием должен был существовать по меньшей мере один посредник, скрывающийся под аббревиатурой «W», чья жизнь была тесно связана как с Парижем, так и с Кёльном. По всей вероятности, этим посредником был Иоанн де Вазия.

Насколько известно, Иоанн де Вазия происходил из Фландрии; он учился в Парижском университете, где приблизительно в 1369 г. получил степень магистра искусств, ок. 1379 г. стал бакалавром теологии, а ок. 1389 г. — магистром и доктором теологии²²¹. Некоторое время он, по-видимому, преподавал в Париже на теологическом факультете. В 1392 г. Иоанн де Вазия по неизвестной причине покинул Париж и уже в том же году стал профессором теологии в Кёльне. Вряд ли основанием для этого перехода была Великая Схизма; будь это так, Иоанн де Вазия покинул бы Париж гораздо раньше, как это вынуждены были сделать многие другие преподаватели и студенты нефранцузского происхождения. Впрочем, последствия Великой Схизмы могли сыграть свою роль в период отсутствия Иоанна де Вазия в Париже с 1380 по 1389 гг., когда он жил у себя на родине во Фландрии, сначала в Кукелере, а затем в Брюгге. С 1393 по 1394 гг. Иоанн де Вазия был первым деканом теологического факультета Кёльского университета, организованного при его решающем участии; приблизительно в то же время он занимал пост ректора Кёльского университета²²². 21 сентября 1395 г. Иоанн

²²⁰ *Cat. Ampl. Theol.* 41; *Schum*, S. 401.

²²¹ *De Cock K., Pattin A.* Johannes de Wasia († 1395), wijsgeer, theoloog en eerste deken van de theologische fakulteit van de universiteit te Keulen // *Tijdschrift voor filosofie*: uitg. door het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Leuven. 35. 1973, p. 344–351.

²²² Иоанн де Вазия был 20-м ректором Кёльского университета; он стал им

де Вазия неожиданно (*improvisе*) скончался в Кёльне²²³. С большой долей вероятности можно предположить, что Амплоний, который в 1399 сам занимал в Кёльнском университете пост ректора, после смерти Иоанна де Вазия приобрел через доверенных лиц покойного („*ab executoribus magistri Io. de Wasia*“)²²⁴ книги из его библиотеки (всего более 40 кодексов)²²⁵, значительную часть которых — помимо рукописей сочинений самого Иоанна де Вазия — составляли книги, привезенные из Парижа, в том числе и манускрипт СА 4^o 144.

Основной текст всех трех частей рукописи написан типичным для второй половины XIV в. мелким курсивом с небольшим междустрочным промежутком. Характерными признаками не только руки конкретного писца, но и манеры письма в целом в данном случае являются написание буквы «i» в форме буквы «v» с вытянутой вправо вверх правой образующей букву чертой, а также приближение буквы «с» по форме написания к букве «t», а буквы «t» наоборот — к букве «с». На полях рукописи встречаются многочисленные глоссы, написанные, судя по почерку, разными людьми, что, видимо, свидетельствует об активном использовании манускрипта в процессе обучения на теологических факультетах Парижа, Кёльна

приблизительно в начале 1393 г. (точная дата неизвестна; впервые он назван ректором в одной грамоте от 24.03.1393) и занимал этот пост до 24.03.1394: Keussen, S. 385.

²²³ Сведения согласно так называемой «Деканатской книги», оригинал которой теперь хранится в Париже (Paris, Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 2165); списки с нее Кромбаха и Хартцхайма хранятся в Кёльнском городском историческом архиве (Historisches Archiv der Stadt Köln, Univ. 113); список Хартцхайма: 1395 *in die B. matthaei ap. ... mortuus est Jo. de Wasia prim. dec. fac. et sepultus in ecclesia Col., cuius erat canonicus et m.*; список Кромбаха (f.1): 1395 *obiit Joh. de Wasia, canonicus, improvise in festo s. Matthaei...*

²²⁴ Ms. 2° 351 der UFB Erfurt-Gotha; Schum, 246: *Iste liber est magistri Amplonii de Berka, qui emit eum ab executoribus magistri Io. de Wasia prumpto auro anno siquidem 1402 in mense Marcio*. См. также: De Cock K., Pattin A. Johannes de Wasia († 1395), p. 350–351.

²²⁵ Erich Meuthen. Kölner Universitätsgeschichte. Band I: Die alte Universität. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1988, S. 75: «In die Erfurter Amploniana gelangen z.B. über 40 Handschriften aus dem Nachlass der ersten Dekans der theologischen Fakultät, Johannes de Wasia».

и Эрфурта. Об университетском происхождении и использовании рукописи свидетельствует почти полное отсутствие украшений; исключения составляют лишь инициалы, выполненные красным, но не выделенные в строке и написанные так же, как и остальные заглавные буквы, исполненные обычными чернилами, т.е. без привлечения специальных художников-миниатюристов, выполнявших инициалы в более богато украшенных кодексах. О связи с университетской средой свидетельствует также и частое употребление сокращений: в тексте нет почти ни одного целиком написанного слова. Подобная манера в сочетании с мелким размером букв и незначительным междустрочным интервалом возволяла экономить дорогостоящий пергамент, на котором записаны тексты рукописи СА 4^о 144. Современному читателю такая манера письма создает при работе со средневековыми рукописями немало проблем, но для натренированного многолетним университетским обучением глаза средневекового образованного читателя она, конечно, не представляла больших затруднений.

Поскольку состав рукописи образуют сочинения авторов-доминиканцев, то можно с большой долей вероятности утверждать, что манускрипт СА 4^о 144 — или некий гипотетический оригинал, с которого он был списан как копия — был составлен и первоначально использовался в рамках доминиканского богословского образования в Парижском университете на теологическом факультете или в коллеже Сен-Жак. Руди Имбах²²⁶ и Вальтер Сеннер²²⁷ показали в своих публикациях, что сочинения Генриха Сузо, не написавшего ни одного латинского схоластического сочинения и никак не свя-

²²⁶ *Ruedi Imbach*. Die deutsche Dominikanerschule // Grundfragen christlicher Mystik / Hrsg. von M. Schmidt. Stuttgart—Bad Cannstatt, 1987, S. 157—172, особенно S. 158—160.

²²⁷ *Walter Senner OP*. Heinrich Seuse und der Dominikanerorden // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.—4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 3—31 (для темы «Генрих Сузо и доминиканское богословское образование» наибольший интерес представляют S. 17—24).

занного с университетской средой, в действительности стремятся положить конец охватившим доминиканский орден в начале XIV в. спорам между томистами и антитомистами и тем самым существенно откорректировать преподавание богословия, в том числе и в университетах. На теоретическом уровне университетской схоластики потребность в рецепции в Париже латинского текста Генриха Сузо можно рассматривать также не только как попытку найти альтернативу бесперспективным спорам, но и как своеобразное следствие необходимости выстраивания мостов между томизмом, альбертизмом и августинизмом с целью поиска новых теоретических конструкций и экзегетических моделей.

Решающим в данном случае, разумеется, является вопрос о том, а с какой целью и как именно мог использоваться рецептированный текст «*Horologium Sapientiae*» в процессе обучения теологии в университете или в доминиканском конvente в Париже. Очевидно, что для того, чтобы приспособить текст, происходящий из монастырской среды, к дидактическим целям университетского преподавания, писец, компилятор или стоящий за ними профессор теологии должен был сперва избрать особую стратегию интерпретации текста Сузо, которая бы при этом как по форме, так и по содержанию соответствовала бы сложившимся в то время принципам и методам теологии как учебной дисциплины. Пожалуй, наиболее важным в этой связи был вопрос о том, к какому разделу теологии следует отнести сочинение Сузо. Является ли оно в большей степени систематической теологией в форме дидактического диалога, или же это, скорее, особого рода библейский комментарий (*expositio*)? А, может быть, текст Сузо представляет собой своеобразный систематический итог специальным образом организованного библейского комментария, нацеленного именно на такой итог?

В эрфуртской рукописи СА 4^о 144 этот вопрос решен соединением в рамках одного рукописного сборника комментирующего «Псалмы» экзегетического текста Гуго а Санкто Каро и «*Horologium Sapientiae*» Генриха Сузо. Текст Генриха Сузо идет после текста Гуго а Санкто Каро как его своеобразное систематически разработанное и представленное в форме дидактического диалога продолжение, ориентированное духовно и морально практически,

т.е. целиком укладываемое в рамки практической и моральной теологии. В результате манускрипт в целом выглядит как своего рода экзегетическая программа, стремящаяся соединить буквальную библейскую экзегезу с excerpts из сочинений различных богословских авторитетов (по методу постилл) на принципах экземпляризма Сузо, который ориентируется, в свою очередь, на отцов церкви и интерпретируется в рукописи в морально-теологическом ключе. Тем самым подвергается пересмотру по сути дела вся предшествующая доминиканская экзегетическая традиция, лежавшая в конце XIII — XIV вв. в основе соответствующего обучения молодых доминиканцев толкованию Библии на теологическом факультете в Парижском университете. Она наделяется если и не новым содержанием, то новым смыслом в системе всего богословия и по-новому, более практически, нежели теоретически, ориентируется.

Такая новая ориентация не могла не иметь серьезных последствий для рецепции сочинения Генриха Сузо. Уже сама последовательность глав и их количество в рецептированной в рукописи CA 4^o 144 версии существенно отличается от оригинала. Из 24-х глав оригинала с прологом и так называемым «*Cursus de aeterna Sapientia*» осталось лишь десять глав, да и то в существенно сокращенном виде. Пролог и «*Cursus*» отсутствуют вовсе. Кроме того, рецептированный текст начинается не с первой главы (по критическому изданию П. Кюнцле), а с главы под названием «*Quomodo Christi passio sit preambula ad cognitionem divinitatis et qualem formam Christus contraxerit ex passionis suae acerbitate*»²²⁸, в оригинале являющейся второй главой. Таким образом, из сравнительно большой латинской книги Генриха Сузо была сделана небольшая книжица духовно-наставительного содержания. Кроме того, в рецептированной версии характерный как для латинского «*Horologium Sapientiae*», так и для немецкой «Книги Вечной Премудрости» экземпляризм созерцания Страстей Христовых превратился в дидактизм хорошо организованной системы извлеченных из его книги нравственных и душеполезных наставлений.

²²⁸ Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA 4^o 144, f. 327^r.

Особый интерес представляет то, как под влиянием выбранной рецептивной стратегии текст меняется содержательно. Во-первых, это заметно на примере отношения к метафизике. Так, уже в первой главерукописной версии²²⁹ опущен важный метафизический пассаж, содержащийся во второй главе оригинала. В нем излагается эманативная концепция происхождения всех вещей (*processus emanationis creaturarum a summo rerum*) в ее христианизированной форме: *Processus emanationis creaturarum a summo rerum vertice Deo secundum ordinem naturae fit per descensum ex perfectioribus ad imperfectiora, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum cardine Deo descendunt, ipse autem homo naturaliter ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in divinarum proficit cognitionem rerum*²³⁰. Это неоплатонически окрашенное учение, заимствованное у Прокла²³¹ и из «*Liber de causis*»²³², получило широкое распространение в доминиканской богословской школе.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Нор 384, 1–6.

²³¹ В «Первоосновах теологии» Прокл понимает эманацию, скорее, как причастность (партиципацию) и обусловленность всего первой причиной. По-видимому, именно такая трактовка позволила согласовать неоплатоническую теорию эманации с христианским креационизмом. Латинский перевод В. фон Мёрбеке «Первооснов теологии» Прокла: *Proclus. Elementatio theologica, propositiones 1–9, 11–13 / translata a Guillelmo de Morbecca, hrsg. von Helmut Boese*. Leuven: University Press, 1987, S. 3–10; оригинальный греческий текст: *Proclus. The Elements of Theology, A Revised Text with Translation / Introduction and Commentary by E. R. Dodds*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 2–10, 12–16. Более раннее не критическое издание см.: *Procli Elementatio theologica / translata a Guillelmo de Moerbeke (textus ineditus), uit. door C. Vansteenkiste // Tijdschrift voor filosofie*. 13. 1951, p. 263–302, 491–531.

²³² «*Liber de causis*», следуя Проклу, в целом понимает эманацию как причастность (партиципацию) и обусловленность всего первой причиной. Однако в рамках такой трактовки в отношении возникновения отдельных вещей и их зависимости от второй причины (а через нее — от первой причины) допускается представление о некоем «истечении»: *Le Liber de causis, propositio 17 / édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin*. Leuven: Uitgave van «Tijdschrift voor filosofie», Sonderausgabe o.J. (= *Tijdschrift voor filosofie*. 28. 1966, p. 90–203), p. 49: *Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam*.

В том или ином варианте оно встречается в сочинениях Альберта Великого²³³, Фомы Аквинского²³⁴, Дитриха Фрайбергского²³⁵ и Майстера Экхарта²³⁶. Ссылаясь на него в своем сочинении, Генрих Сузо в действительности цитирует Фому Аквинского²³⁷. По-видимому, это было сделано для того, чтобы отвести от себя возможные подозрения в приверженности более радикальным и церковно неприемлемым версиям теории эманации, к числу которых было отнесено и соответствующее учение Майстера Экхарта. Однако для создателя

²³³ Альберту Великому принадлежит, по-видимому, решающая роль в терминологической и концептуальной адаптации учения об эманации, проинтерпретированное через концепции Прокла и «*Liber de causis*», к нуждам философии и богословия доминиканской школы. См., например, *Albertus Magnus. De causis et processu universitatis a prima causa / edidit Winfridus Fauser SJ // Alberti Magni Opera omnia. Tomus XVII, pars II. Münster: Aschendorff, 1993, p. 24, 11–14: ita primum, quod est necesse esse, fontale erit ad omnes. Et si ipsum contineat emanationem esse, nihil erit ens vel esse in tota existentium universitate; p. 26, 14–16: esse autem, sicut iam probatum est, a se habere non potest, sed habet ab emanatione esse, quae est ante se. Et illa non potest esse nisi illa cui idem est esse et ‘quod est’; p. 43, 1: fluxus est simpliciter emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo; p. 43, 51: emanatio a primo fonte intellectualis et simplex est tam secundum essentiam quam secundum esse. Propter quod vehiculum non habet nisi suiipsius communicabilitatem.*

²³⁴ *Thomas Aquinas. ScG, IV, c. 1; S. th. 1, q. 44: De processione creaturarum a Deo.*

²³⁵ У Дитриха Фрайбергского понятие «эманации», с одной стороны, контекстуализируется, с другой стороны, связывается подчас самым неожиданным образом в единый аргументативный узел с Библией, Августином, Аристотелем и неоплатонизмом Прокла и «*Liber de causis*». См.: *Dietrich von Freiberg. De animatione celi, 7: de primo modo, scilicet de simplici emanatione // Dietrich von Freiberg. Opera omnia. T. III: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik. Hamburg: Meiner, 1983, S. 17–19.*

²³⁶ У Майстера Экхарта понятие «эманация» приобретает подчеркнуто внутритринитарное значение и в своем экземпляристском содержании отличается от собственно процесса творения, хотя внутритринитарная эманация и обуславливает этот процесс. См. *Meister Eckhart. Sermones, XXV, 1, n. 258 // LW IV 236, 7–8: emanatio personarum in divinis est prior, causa et exemplar creationis; idem. In Ioh. n. 342 // LW III 291, 7–11: in divinis personis emanatio est formalis quaedam ebullitio, et propter hoc tres personae sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis.*

²³⁷ *Thomas Aquinas. ScG, IV, c. 1; Hor 384, 1–6, Anm.*

сокращенной версии теория эманации, видимо, была неприемлема в принципе, даже освященная авторитетом св. Фомы.

Однако, скорее всего, не только в этом кроется причина исключения рассматриваемого пассажа из рецепированной версии. Ее составитель считал метафизические утверждения недопустимыми в принципе в нравственно-практически ориентированном экзегетическом тексте. Поэтому он последовательно опускает их не только в указанном месте, но и во всех других местах текста Сузо. Иначе говоря, метафизика не устраивала его, видимо, не только содержательно, но и по причинам жанрового и дидактического характера: текст, отнесенный к разряду практически ориентированных, не мог содержать пассажи теоретического характера. Экзегетика не может и не должна преследовать спекулятивно-метафизические цели. И поскольку именно на такой связи базируется, в конечном итоге, вся мистика Майстера Экхарта и в значительной степени Генриха Сузо, то не будет безосновательным предположить, что, возможно, в данном случае мы имеем дело со свидетельством нового понимания мистики, возникшего в Париже во второй половине XIV в., оказавшего влияние на *via moderna* и кульминировавшего, помимо прочего, в трудах Жана Жерсона²³⁸ и движении «нового благочестия» (*devotio moderna*)²³⁹ — понимания более морального и практического, нежели созерцательно-спиритуалистического, описываемого в квази-метафизических определениях.

Во-вторых, составитель сокращенной эрфуртской версии занимает негативную позицию также и в отношении мистической метафорики. Каждому читателю сочинения Сузо хорошо известно, что яркие метафоры и аллегории выполняют в его тексте не только роль словесных украшений, но имеют важное конститутивное значение: они интегрируют в единое целое различные, подчас трудно совместимые друг с другом темы и сюжетные повороты, являясь

²³⁸ Jeffrey Fisher. *Gerson's Mystical Theology: A New Profile of its Evolution* // *A Companion to Jean Gerson* / Edited by Brian Patrick McGuire (Brill's Companions to the Christian Tradition, Volume 3). Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 205–248.

²³⁹ Подробнее о феномене «*devotio moderna*» см.: R.R. Post. *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: Brill, 1968.

своеобразными шарнирами, на которых держится все динамически сложное здание текста Генриха Сузо в целом. Все эти метафоры и аллегории из эрфуртской версии удалены. Например, на листе 328^r исключен один пассаж, в котором герой Сузо (в данном случае Ученик), жалуясь на свою греховную жизнь, сравнивает чистые безгрешные души с прекрасными цветами (это типичная для литературного стиля Сузо цветочная метафора!): *O rubescentes rosae et lilia albescentia ac violae inviolatae, animae videlicet sanctae et immacolatae, intuemini nunc quem praefero serotinum florem*²⁴⁰.

В-третьих, в компиляции отсутствуют картины рая и ада, занимающие в оригинале, особенно в немецкой версии, значительное место и отличающиеся редким по напряженности повествовательным драматизмом. Вся многозначная эсхатология оригинала редуцирована до *meditatio mortis*, правда, справедливости ради следует заметить, что соответствующая глава из сочинения Сузо заимствована в эрфуртской рукописи почти целиком (как глава IX под характерным названием «*De scientia utilissima scire mori*»)²⁴¹.

В-четвертых, в эрфуртской версии подчеркиваются мариологические мотивы, которые в сочинениях Сузо — в отличие от других немецких доминиканцев (а особенно от Майстера Экхарта) — становятся самостоятельной темой. Соответствующие разделы оригинального текста Сузо, посвященные Деве Марии, превращаются в компиляции в самостоятельную главу (глава X) «*Commendatio singularis beate Marie virginis*». Кроме того, основной текст этой главы сопровождается изображением головы Девы Марии в короне, а также обращенная к ней молитва, начинающаяся словами «*Ille salus, o virgo beata, tuas laudes flectat, qui te fideliter invocat...*» и помещенная в маргиналиях внизу листа, на которую в соответствующем месте основного текста имеется специальная ссылка²⁴². Все это, несомненно, свидетельствует о том, что эрфуртская версия распростра-

²⁴⁰ В эрфуртской рукописи опущен значительный расцвеченный яркими образами и метафорами пассаж (Hof 396, 17 — 397, 5), содержащий в том числе и процитированную фразу.

²⁴¹ Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA 4^o 144, f. 337^v—340^v.

²⁴² Ms. UFB Erfurt-Gotha, Dep. Erf. CA 4^o 144, f. 340^v.

нялась в кругах приверженцев учения о непорочном зачатии Девы Марии и в эпоху, когда это учение благодаря не в последнюю очередь университетским теологам приобретало статус церковно общезначимого.

Следует заметить, что текст Сузо утрачивает при этом не только свою литературную красоту, но и свою богословски сомнительную эксцентрическую эмоциональность, равно как и свою подчас довольно перверсивно инсценированную интимность. Для использования в процессе университетского обучения теологии из него была дистиллирована версия, освобожденная от метафизики, мистической метафорики и эсхатологических представлений и ориентированная на практическую духовность в рамках религиозного поведения, нормы которого формулируются как итог библейской экзегезы. Не исключено, что именно эта модель интерпретации текста Сузо сыграла также существенную роль в формировании позднего иконографического образа и культа блаженного Генриха Сузо как преимущественно деятельного наставника простых душ.

Генрих Сузо

КНИГА ВЕЧНОЙ ПРЕМУДРОСТИ

Перевод со средневерхненемецкого
Михаила Хорькова

Пролог*

Стоял как-то после заутрени один брат-проповедник¹ перед распятием и сетовал пред Богом в сердце своем, что не может он вполне созерцать мученичество Его и Страсти Его и что от этого делается ему горько. Ибо именно этого ему на тот час сильно не хватало. И покуда он так сетовал, восхищен он был в своем внутреннем чувстве необыкновенным образом, и в мгновенном ясном озарении был ему такой ответ: «Должен ты пасть ниц сто раз, и каждый раз по-особому созерцать Страсти Мои, сопровождая свои созерцания вожденным желанием Меня. И каждую Страсть Мою должен ты запечатлевать в себе духовно, страдая через Меня так же, как я страдал, насколько это тебе по силам». И стоял он так просветленный, желая пересчитать созерцания, но смог насчитать лишь не более девяноста. И тогда обратился он к Богу: «Любезный Господи, Ты говорил о сотне созерцаний, я же насчитал их не более девяноста». И тогда напомнили ему еще о десяти, воспринятых им прежде в помещении капитула, когда он, по своему обыкновению подражая Господу, следовал Его пути смертных мук и подходил к тому же самому распятию, что и теперь. И после этого обнаружил он, что запечатлел в себе все сто созерцаний горькой смерти Господа от начала до самого конца. И когда начал он упражняться в том, в чем был наставлен, то его прежняя зачерствелость превратилась в любезную сладость.

* Перевод выполнен по изданию: *Heinrich Seuse. Büchlein der Ewigen Weisheit // Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, reprint. Frankfurt a. M., 1966, S. 196—325.*

¹ Генрих Сузо имеет в виду самого себя.

И подумалось ему, что, может быть, кто-то еще страдает от той же ущербности, зачерствелости и горечи при созерцании достолюбезных Страстей (Господа), на которых покоится всякое блаженство, и что было бы хорошо помочь ему, дабы он упражнялся и не бросал своих занятий, покуда не исцелится. Поэтому и записал он эти созерцания и сделал это по-немецки, ибо в таком виде они были сообщены ему Богом.

После этого удостоился он многих светоносных озарений Божественной Истины, причиной которых были те созерцания, и между ним и Вечной Премудростью началась доверительная беседа. То не была беседа во плоти, и ответы не представляли в образах. Она происходила созерцательно в свете Св. Писания, ответы которого обмануть не могут, возникают ли они из уст Вечной Премудрости, как Она сама речет в Евангелии, или происходят от возвышенных учителей. Но ответы передают не те же самые слова и не тот же самый смысл, но такие истины, которые соответствуют смыслу Св. Писания, чрез которое вещали уста Вечной Премудрости.

Видения, о которых далее пойдет речь, произошли также не плотским образом. Их следует воспринимать лишь как примеры².

Ответный плач Богоматери приводится в соответствии со смыслом слов Св. Бернарда³.

Учение дается в вопросах и ответах для того, чтобы оно выглядело более привлекательным и чтобы никто не подумал, что оно является достоянием одного автора или что он излагает его от своего имени. Написавший эту книгу считает, что излагает всем известное учение, в котором он сам и любой другой человек могут найти подходящее себе.

Как и подобает учителю, автор книги олицетворяет всех людей, только иногда он говорит как грешник, а иногда — как совершен-

² Cp. Hor 366, 20–22: *Visiones quoque in sequentibus contentae non sunt omnes accipiendae secundum litteram, licet multae ad litteram, licet multae ad litteram contingerint, sed est figurata locutio.*

³ Речь идет о приписываемом св. Бернарду Клервосскому сочинении «*Liber de Passione Christi, de doloribus et plancibus matris eius*» (PL 182, 1133 sqq.), пассажи из которого Сузо использует в главах 17, 19, 20 своей «Книги Вечной Премудрости».

ный человек; порой предстает он в виде любящей души, а порой, когда того требует содержание, в облике Служителя, с которым беседует Вечная Премудрость.

Почти все в этой книге излагается в образах. Многому придана форма поучения, и ревностный (в вере) человек должен немало из этого извлечь для благоговейной молитвы.

Смысл написанного прост, а способ изложения еще проще, ибо и то, и другое исходит из простой души и предназначено для простых людей, которым еще только предстоит избавиться от своей ущербности.

Но когда тот же самый брат начал писать о трех предметах — Страстях Господа, подражании Ему и всем остальном, что с этим связано — и дошел уже до покаяния, до слов «Увы, увy тебе, душа моя!»⁴, то почувствовал он некое сопротивление. И когда однажды в полдень сидел он на стуле своем, узрел он как бы в видении, но ясно⁵, двух согрешивших людей в духовном облачении, севших напротив него. Он стал сильно порицать их за то, что они сидели празднo и ничего не делали. И тогда дали ему понять, что должен он вдеть им нитку в иголку, которую вложили ему в руку. Нить же была сложена из трех — двух коротких и одной подлиннее. И когда взял он нити за концы и попытался вдеть все вместе, то ничего у него не получилось. И тогда вдруг увидел он справа от себя стоящего Господа нашего любезного, выглядевшего так, словно Его только что отвязали от позорного столба. И стоял Он рядом преисполненный благ и отеческой заботы, так что брату даже показалось, что это отец его. И увидел он, что цвет головы Господа был естественным, не белым, но слегка соломенным, в котором смешивались воедино белый и алый цвета, и это создавало естественный цвет. И узрел он также, что все тело Господа покрыто ранами, свежими и кровоточащими; одни из них были округлыми, другие — угловатыми, иные — вытянутыми, какие появляются от бичей. И когда стоял преисполненный любви Господь и смотрел благосклонно на брата-проповедника, простер тот руки свои и коснулся кровавых ран

⁴ Ср. далее начало пятой главы.

⁵ Буквально (BdEW 198, 16–17): «в ясном сне» (*in einem liechten schlafe*). Ср. Нор 370, 6: *in visione*.

Господа своего. И после этого взял он три нити, соединил их вместе и быстро вддел в иголку. И была дарована ему сила, и уразумел он, что следует ему непременно завершить труд свой и что Бог желает облачить в вечную красоту одеяний цвета алых роз, пропитанных драгоценной кровью из ран Его, тех, кто посвятит время жизни своей созерцанию того, о чем написано в этой книге.

Но следует знать вот что: сколь мало похоже непосредственное внимание приятной игре милых струн на выслушивание рассказа того, кто лишь слышал о ней со слов других, столь же мало слова, благодатно воспринятые, пережитые сердцем и истекающие из живых уст, сравнимы с теми словами, что записаны на мертвом пергаменте, особенно записанные по-немецки⁶. Они замерзли и пожухли, словно сорванные розы; свойственное им воодушевление, как ничто другое возвышающее сердце человека, исчезает в них, и ложатся они на иссушенные сердца, не орошая их. Струна может звучать сколь угодно приятно, но тот, кто натянет ее на иссохшее дерево, не услышит ее звука. Сердце, в котором нет любви, способно понять говорящего от избытка любви человека в такой же малой степени, в какой немец понимает валлийца. И потому человеку, в котором есть ревностное усердие, следует незамедлительно поспешить к изливающимся потокам этого милого учения, чтобы как можно ближе взглянуть на их источник в его свежей и прелестной красоте. В таком воздействии наполняющей все благодати способны они укрепить помертвевшие сердца. И тот, кто станет созерцать эти потоки таким образом, уже не сможет читать написанное здесь, не испытывая никакого внутреннего движения сердечного, будь то движение к восприятию пламенной любви, нового света, невыносимой тоски по Богу, осуждения грехов своих или некоего духовного устремления, в котором душа обновится благодатью.

И здесь заканчивается пролог этой книги.

⁶ Сузо словно бы забывает, что выше в прологе сам говорил о том, что все созерцания были сообщены ему Вечной Премудростью сразу по-немецки.

Часть I

Глава 1

КАК НЕКОТОРЫЕ ЛЮДИ НАПРАВЛЯЮТСЯ БОГОМ, САМИ ТОГО НЕ ВЕДАЯ

*Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea, et quaesivi mihi sponsam assumere*⁷.

Эти слова записаны в Книге Премудрость. Они говорят о прекрасной и любезной Вечной Премудрости и означают следующее: «Сию возлюбих и поисках от юности моея, и взысках невесту привести себе».

Один человек, имевший беспокойный дух, при своем первом знакомстве с внешним миром ступил на неверный путь и отворотился от Бога⁸. И тогда явилась ему невыразимым духовным образом Вечная Премудрость и повела за собой через радости и страдания, пока не ввела его в подлинное вместилище Божественной Истины. И когда стал он размышлять об этом чудесном пути, то обратился к Господу с такими словами: «Любезнейший, дражайший Господи, от детских дней моих, сам не зная почему, искал я чего-то ревностно; но что именно я искал, я и сам до конца не понимал. Господи, многие годы гнался я изо всех сил за чем-то и никогда не мог достигнуть того, за чем я гнался, ибо не знал доподлинно, что это такое. Однако это то, к чему стремится сердце мое и душа моя, то, без чего не найти мне истинного успокоения. Господи, в первые дни

⁷ Прем 8, 1–2.

⁸ *vergangen in die wege der ungelichheit*. Понятие “*ungelichheit*” (лат. “*dissimilitudo*”) означает «удаление от Бога». Ср.: *Tauler*. Рг. 28; *Августин*. Исповедь. VII. 16.

детства моего, видя пример других людей, желал я найти то, что искал, в сотворенных вещах. Но чем больше я искал, чем ближе, казалось, подступался, тем все более и более отдалялся от искомого, ибо, приближаясь к какому-либо образу и вопрошая себя, то ли это, что я искал, то ли это, что успокоит меня, я каждый раз получал ответ: «Это не то, что ты ищешь». И так было у меня со всеми вещами. Ныне, Господи, мучается жестоко сердце мое, ибо я знаю слишком хорошо и более, чем один раз, обнаруживал, чем не является то, что я ишу. Но чем оно является, то мне пока не ведомо. О, любезный Господи на Небесах, что же это такое, и как оно сотворено — то, что так проникновенно движет мною»⁹?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Разве ты этого не понимаешь? А ведь оно так любезно тебя обнимает, столь часто преграждает тебе неверный путь, чтобы ты, в конце концов, воспринял его таким, каким оно является в самом себе.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, я никогда не видел и не слышал его, и не знаю, чем оно является.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Это не удивительно, ибо к этому привели твоя тесная связь с сотворенными вещами и твоя удаленность от того, что ты ищешь. Так открой же внутренние очи свои и смотри, кто Я есть! Это Я, Вечная Премудрость, избравшая тебя в вечности для Себя, объяв тебя вечным Провидением Своим. 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.

СЛУЖИТЕЛЬ: Дражайшая, любезнейшая Премудрость, Ты ли это, кого я так долго искал? Ты ли это, к чему неутоимо стремится дух мой? Ах, Боже, отчего не явил Ты мне Себя намного раньше? Как долго скрывал Ты Себя! И как долго должен был странствовать я таким многотрудным путем¹⁰!

⁹ Ср.: *Августин. Исповедь. X. 6.*

¹⁰ Ср.: Прем 5, 6–7: «Убо заблудихом от пути истиннаго, и правды свет не облиста нам, и солнце не возсия нам; беззаконных исполнихомся стезь и погибели и ходихом в пустыни непроходимыя, пути же Господня не уведехом».

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Сделай Я это намного раньше, не осознал бы ты благо Мое с такой ясностью, как теперь¹¹.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, бездоннейшее Благо, сколь же сладостно благодетельствовало Ты меня! Когда меня еще не было, Ты дало мне мою сущность. Когда я удалился от Тебя, Ты не захотело от меня удаляться. Когда я хотел порвать с Тобой, обняло Ты меня своею сладостною любовью. Ах, Вечная Премудрость, сердце мое готово разорваться на тысячу частей от радости находиться рядом с Тобой; провести все дни мои в неустанной любви к Тебе и совершенном восхвалении Тебя — таково желание сердца моего! Воистину блажен человек, которого Ты заботливо окружаешь любовью Своею, ибо ни в чем не даешь Ты ему найти успокоения, покуда не обретет он его единственно в Тебе¹².

Ах, избранная мною, любезнейшая Премудрость, в Тебе нашел я то, что так любит душа моя, так не побрезгуй же своим бедным творением! Воззри, как совершенно утихло сердце мое перед лицом всего этого мира с его радостями и горестями! Господи, должно ли сердце мое всегда молчать пред Тобою? Позволь, о, позволь же, любезный Господи, беспомощной душе моей обратиться к тебе со словами, которые сердце мое более не может переносить в одиночку. Ибо в целом мире нет никого, кроме Тебя, дражайший, избраннейший, любезнейший Господь и Брат¹³ мой, кто мог бы облегчить сердце мое. Господи, Ты — единственный, кто видит и ведает природу полного любви сердца, и кому известно, что никто не способен полюбить то, что он никаким образом не может узнать. И поскольку

¹¹ Ср.: *Thomas Aquinas*, S. th. III, q. 1, a. 5.

¹² Ср.: *Августин*. Исповедь. I. 1: *quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* («ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»).

¹³ Образ обратившейся к Богу человеческой души, именующей Бога своим Господом и Братом, встречается также в сочинениях Маргариты Эбнер (*Philipp Strauch*. Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen: Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik. Freiburg i. Br., Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1882, S. 149, 20—21; 316—317). По-видимому, в этом образе нашло отражение учение Майстера Экхарта о том, что в человеческой душе есть нечто божественное, что уникально может именоваться несотворенной частью души и даже самим Богом.

возлюбил я единственно Тебя, то дай мне возможность лучше узнать Тебя, чтобы смог я полюбить Тебя со всей полнотою.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Высшее истечение всякой сущности из ее первоначала происходит, согласно порядку природы, через наиболее благороднейшие сущности к сущностям более низкого порядка; возвращение же к первоначалу происходит от низших сущностей к высшим¹⁴. Поэтому, если хочешь ты лицезреть Меня в несотворенной божественности Моей, то следует тебе сперва узнать и полюбить Меня в человечестве Моем, претерпевшем Крестные муки, ибо это наискорейший путь к вечному блаженству.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, ныне вспомню я бездонную любовь Твою, из-за которой Ты снизошел с Высокого Престола, с царского Трона сердца Отца Своего, и был тридцать три года гоним и презираем, любовь Твою ко мне и ко всем людям, явленную в жесточайших страданиях мучительной кончины Твоей. И буду вспоминать я о Тебе, созерцая то, в чем Ты духовно являешься душе моей — в наилюбезнейшем образе, какой когда-либо принимала безмерная любовь Твоя.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Чем изможденнее, чем мертвеннее являю Я Себя в любви Своей, тем любезнее Я воспринимающей истину душе. Бездонная любовь Моя явлена в великой горечи Страстей Моих подобно солнцу в его сиянии, розе в ее благоухании, сильному пламени в раскаленном жаре. Поэтому внимай с благоговением тому, как, преисполненная любви, пострадала Я ради тебя.

Глава 2

Что представлял собой путь к распятию на Кресте

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Когда после Тайной вечери предал Я Себя на Масличной горе Страстям и ужасной смерти, когда ощутил Я, что смерть близко, то в страхе любвеобильного сердца Моего и в свойственных человеческому облику Моему мучениях истек

¹⁴ Ср.: *Thomas Aquinas, S. th. I, q. 44: De processione creaturarum a Deo.*

Я кровавым потом. Был Я схвачен, словно вор, крепко связан и беспомощным уведен в темницу. Ночью бичевали Меня, насмехались надо Мною, завязывали Мне глаза и позорили Меня, а утром оклеветали Меня перед Каиафой и осудили на смерть. Несказанными страданиями был преисполнен облик пречистой Матери Моей от самого первого мгновения, когда впервые увидела она муки Мои, до того мгновения, когда прибили Меня к Кресту. С позором привели Меня к Пилату, и был Я ложно обвинен и приговорен к смерти. И смотрели они на Меня ужасными глазами, словно хищные звери, жаждавшие насилия, Я же смиренно стоял пред ними, словно агнец кроткий. И насмехались надо Мной, Вечной Премудростью, перед Иродом, облачив Меня в белые одеяния, как поступают с умалишенными. Прекрасная плоть Моя под безжалостными ударами бичей была вся изодрана и изранена, достолюбезная глава Моя пронзена шипами венца тернового, милое лицо Мое было все залито кровью и заплевано. Беспомощный, был Я осужден, и с позором повели Меня на смерть, возложив на плечи Мои Крест Мой. И кричали они ужасно, сотрясая воздух злобными голосами своими: «Распни, распни Его!»¹⁵.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, если столь горько начало, каким же будет конец? Даже когда вижу я, как на глазах моих подвергаются мучению дикого зверя, невыносимо это для меня. Как же тогда сможет сердце мое и душа моя вынести страдания Твои? И еще, Господи, премного удивляюсь я: Любезнейший Господи, ищу я совершенную Твою божественность, Ты же предлагаешь мне человечество Свое; желаю я милости Твоей, Ты же посылаешь мне одну горечь; стремлюсь я получить от Тебя питье сладкое, Ты же учишь меня сражаться. Ах, Господи, чего же хочешь Ты от меня?¹⁶

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: 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

¹⁵ Ин 19, 6; ср.: Hor 388, 6—7: *Tolle, tolle, crucifige maleficum.*

¹⁶ Hor 388, 15—18: *Ecce quaerenti mihi tuam divinitatem, ostendis humanitatem; quaerenti dulcedinem, profers amaritudinem; perenti mamillas sugere, das robusta certamina decertare. O aeterna sapientia, cur hoc facis, vel quid per hoc vis ostendere?*

падают. Человечество Мое — это путь, по которому следует идти, Страсти Мои — врата, через которые нужно пройти, если желаешь ты достичь того, что ты ищешь. Посему забудь изнеженность свою сердечную и приди ко Мне на ристалище рыцарской стойкости, ибо не приличествует слуге робость, когда господин смел и полон решимости. Желаю Я облачить тебя в доспехи Мои, ибо все Страсти Мои должен претерпеть также и ты по мере сил своих.

Но сперва преисполнись твердой решимости, потому что, прежде чем сможешь ты преодолеть природу свою, часто будет покидать тебя мужество и часто от страха будешь ты истекать кровавым потом, испытывая ужасные страдания, посредством которых хочу Я приуготовить тебя для Себя. Ароматный сад души твоей украшу Я алыми цветами Страстей Моих. И когда преодолеешь ты старые привычки свои, будешь ты снова схвачен и посажен в темницу. Противники Мои будут часто тайно бесчестить тебя и открыто поносить тебя, и толпа не раз ложно осудит тебя. Муки Мои должен нести ты в сердце своем с усердием, преисполнившись такой любовью, с какой мать носит дитя свое. Ибо многие восстанут на тебя как недостойные судьи богобоязненной жизни твоей. И часто будут поносить тебя, по человеческому разумению своему называя твой устремленный к Богу образ жизни глупостью. И будут жестоко и сильно бичевать хрупкую плоть твою, и, насмехаясь, коронуют тебя гонением на благочестивую жизнь твою. А после поведут тебя вместе со Мной преисполненным страданий крестным путем, покуда не отрешись ты воли своей, и не освободишься от всего сотворенного в тех вещах, которые могут увести тебя от вечного блаженства, и не сделаешься человеком упорным, устремленным ко Мне и более не имеющим с этим миром ничего общего.

СЛУЖИТЕЛЬ: О, Господи, как труден путь этот! Слова Твои потрясли все существо мое. Как же смогу я все это выдержать? Позволь мне, любезный Господи, высказать вот что: Разве не можешь Ты в Вечной Премудрости Своей найти другой путь, чтобы спасти меня и явить на мне любовь Свою таким образом, чтобы избежал Ты тяжких мук, а я — горьких страданий вместе с Тобой? Ведь непостижимы судьбы Твои¹⁷!

¹⁷ Ср.: Рим 11, 33: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!».

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Несказанные бездны сокровенности Моей, в которой по вечному промыслению Своему направляю Я путь всех вещей, никто постичь не в состоянии, ибо человеческому разуму они недоступны¹⁸. В них возможно и это, и многое другое, чего, однако, никогда не происходит. Знай, что в порядке исходящих от Бога сущностей не может быть ничего неподобающего. Господь природы заботится не о том, что Он может, но о том, что соответствует каждому творению, и действует в соответствии с этим¹⁹.

Как может человек лучше постичь божественную сокровенность, если не в воспринятом Господом человеческом облике?

Как может тот, кто вследствие неупорядоченной жизни в удовольствиях перестал радоваться божественному, сподобиться вечной радости²⁰?

Как можно пройти до конца в неизвестности по трудному и презренному в глазах других людей пути, если не находить поддержку в том, что сам Бог прошел этим путем?

Если осудят тебя на смерть, то кто может явить тебе большую преданность и любовь и вызвать в ответ в тебе большую любовь, если не тот, кто воспримет на себя вину твою?

И если кого-то непостижимая любовь Моя, несказанное милосердие Мое, явственная божественность Моя, достолюбезное человечество Мое, братская верность Моя, супружеская привязанность Моя не приводят к любви, то что тогда размягчит окаменевшее сердце его?

Спроси любое творение, прекрасно упорядоченное, разве могу Я в славе Своей ужесточить справедливость Свою и перестать яв-

¹⁸ Cp.: *Thomas Aquinas*, S. th. III, q. 1, a. 2: *Ea enim, quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra scriptura traduntur...*; Comment. in Sent. III, d. 20, a. 4, q1a 2 c.

¹⁹ Cp.: *Augustinus*. De Trinitate. XIII, X, 13 (CCSL 50A, 399–400 = PL 42, 1024): *verum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem deo defuisse cuius potestati cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse*.

²⁰ Hor 391, 6–8: *Homo etiam, qui per inordinatam delectationem gaudia amiserat, qualiter ordinatius quam per temporalem tribulationem amissa recuperare debuerat?*

лять непостижимое милосердие Свое, которые облагораживают человеческую природу? Разве могу Я перестать источать блага Свои и примирять Небеса и землю иначе, как горчайшей смертью Своею²¹?

СЛУЖИТЕЛЬ: Воистину, Господи, начинаю я отчетливо воспринимать, что все это так и есть и что тот, кто не ослеплен неразумием и доподлинно углубился во все это, должен держаться Тебя и славить прекрасное и достолюбезное подражание Тебе превыше всего. Но для слабого человека болезненно подражание Тебе.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Не страшись подражания Мне в страданиях. Тому, в ком Бог укоренился настолько глубоко, что облегчает ему любые страдания, нет оснований жаловаться. И никто не воспринимает Меня в сокровенном своем так глубоко и не становится в такой мере достоин необыкновенной любви Моей, как те, кто стоит подле Меня, претерпевая тягостную горечь страданий. И никто так сильно не плачется о горестной чаше сей, как тот, кому неведома сладостная сердцевина ее. Если есть у кого-то хороший помощник, то, считай, наполовину он уже одержал победу.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, утешительные слова Твои так глубоко проникли в сердце мое, что кажется мне, что могу я в Тебе все совершить и все вытерпеть²². Посему прошу я Тебя, открой мне всю полноту Страстей Своих и Расскажи о том как можно больше.

Глава 3

ЧТО ПРЕТЕРПЕЛ СПАСИТЕЛЬ НА КРЕСТЕ ПО ВНЕШНЕМУ ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ СВОЕМУ

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Когда по несказанной любви к тебе и другим людям висел Я на высоком Кресте, то от боли и страданий изменился весь облик Мой. Ясные очи Мои поблекли и закатились, уши Мои слышали лишь оскорбления и поругания, нос восприни-

²¹ Ср.: *Thomas Aquinas*, S. th. III, q. 19.

²² Ср.: Флп 4, 13: «Все могу в укрепляющем меня Христе».

мал скверный запах, дружелюбные уста Мои искривились от питья горького, нежная кожа Моя страдали от жестоких ударов бичей. И на всей земле не мог найти Я места, чтобы хотя бы на миг преклонить для краткого отдыха божественную главу Свою, ибо от боли и страданий клонилась она вниз. Безжалостные руки привязали веревками нежную шею Мою, пречистое лицо Мое было осквернено плевотиной, и поблекли яркие цвета плоти Моей. Смотри, наконец умер Я совершенно, словно прокаженный, словно не был Я прекрасной Премудростью²³.

СЛУЖИТЕЛЬ: О, прекрасное зеркало всяческой благодати, глядя в которое, радуются духи небесные, ожидая еще большего счастья! Ах, если бы предстало предо мной милое лицо Твое, каким оно было в момент кончины Твоей, чтобы смог омочить я его слезами своими, из сердца истекающими²⁴! Если бы мог созерцать Я прекрасные очи Твои, пресветлые ланиты Твои, милые уста Твои, поблекшие и мертвенные, чтобы сердце мое, разразившись плачем внутренним, могло бы получить облегчение!

Ах, любезный Господи, иным людям Страсти Твои проникают глубоко в сердце, и поэтому могут они оплакивать Тебя из самых глубин сердца своего и сердечно горевать о Тебе. Ах, Боже, если бы я мог, если бы был я в силах оплакать Тебя за все любящие Тебя сердца, и излить за все глаза пресветлые слезы, и высказать за все языки слова горечи! Вот как сильно желаю я показать Тебе сегодня, сколь близки мне ужасные страдания Твои!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: 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. Ибо подражание Мне было причиной горькой кончины Моей, хотя и слезы милы и любезны Мне.

²³ Ср.: Ис 53, 4.

²⁴ Hor 393, 2–3: *iucundissimisque obtutibus suos gaudent oculos defigere felicitate indefessa...*

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, поскольку так радует Тебя преисполненное любви подражание смиренной жизни Твоей и достолюбезным Страстям Твоим, то желаю я ныне направить душу свою больше на преисполненное радости подражание Тебе, нежели на полное слез оплакивание Тебя, хотя буду я делать и то, и другое по словам Твоим. И поэтому скажи, как следует мне подражать жизни Твоей?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: 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 удовольствиям²⁵. Это начало школы Премудрости²⁶, как читаем о том в открытой, распростертой пред тобой книге распятой плоти Моей²⁷. И смотри: 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?

²⁵ Hor 393, 23–26: *mala illata patienter sustineas, et despicibilis ab omnibus videri concupiscas. Disce voluntates tuas in omnibus frangere et concupiscentias carnis tuae ob amorem salvatoris pro te morientis iugiter mortificare.*

²⁶ BdEW 209, 11: *der anevang in der schüle der wisheit.* Ср.: Hor 393, 26–28: *Haec sunt, inquam, prima principia, quae tibi ceterisque amatoribus suis tradit aeterna sapientia.*

²⁷ Ср.: Hor 393, 28–29: *quae in libro hoc aperto, videlicet corpore meo crucifixo, sicut vides, sunt exarata.* «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 Христова: S. Bonaventura. *Feria sexta in Parasceve, sermo II // S. Bonaventura. Opera omnia.* Quaracchi, 1887–1902, t. IX, 262b–265b. В свою очередь, и Бонавентура, и Сузо в своем понимании христианской мудрости как знания, вырастающего из созерцания распятого на Кресте Христа, опираются, очевидно, на слова ап. Павла: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор 2, 2).

ГЛАВА 4

КАКИМИ ВОИСТИНУ ПРЕИСПОЛНЕННЫМИ ВЕРНОСТИ
БЫЛИ СТРАСТИ ЕГО

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, даже если предам я забвению достоинство Твое, дар Твой, пользу Твою и все вещи, сотворенные Тобою, то останется мне одно, а именно, что углубляюсь я не только в то, каким образом принес Ты нам спасение наше, но и в несказанную верность Твою. Господи, есть люди, расположение и привязанность которых усматривается скорее в том, как они дают, нежели в том, что они дают. Малый дар, преподнесенный от чистого сердца, часто милее, чем дар великий, который преподносят без дружеского расположения. Твой же дар, Господи, не только велик, но и тот способ, которым преподносишь Ты его, несказанно мил мне. Ты не просто претерпел смерть за меня, Ты указал мне то внешнее, в котором находится сокровенное всякой любви, ради которого можно принять и вынести любые страдания. Ты вел себя так, словно бы говорил нам: «Смотрите, вы, все сердца, какое сердце среди вас было когда-либо преисполнено такой великой любви? Смотрите, если бы все члены Мои сделались наиблагороднейшим органом Моим, то есть сердцем Моим, то и тогда желал бы Я пронзить и умертвить его, разрезать и разорвать в клочья. Для Себя и в Себе ничего не желаю оставить Я, дабы познали Вы любовь Мою». Так позволишь ли Ты мне теперь приблизиться к Тебе?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Никогда ни один жаждущий не желал так сильно испить прохладной воды, или умирающий продлить веселую жизнь свою, как желаю Я помочь всем грешникам и быть возлюбленным ими. Но скорее возвратятся прошедшие дни, расцветут снова все увядшие цветы, все пролившиеся капли дождевые снова соберутся вместе, чем любовь Моя к тебе и всем людям будет оценена по достоинству. Поэтому преисполнен Я знаками любовными в таком избытке, что к измученному телу Моему невозможно прикоснуться даже кончиком иголки, чтобы не найти каких-то особых знаков любви Моей²⁸.

²⁸ Hor 394, 18–22: *unde et corpus meum formosum doloribus innumeris tamquam*

Смотри, правая ладонь Моя пробита гвоздями, и левая пронзена ими; правая рука Моя распростерлась на Кресте, и левая также вздернута; правая нога Моя прибита к дереву, и левая жестоко пробуравлена. И висел Я беспомощный, и силы оставляли божественные члены Мои. Все милые части тела Моего были крепко прижаты к узким перекладам Креста Моего, так что не могли двигаться. Горячая кровь Моя истекала потоками, и от этого мертвенная плоть Моя, вся замаранная и испачканная кровью, исторгала стенания у всякого, кто глядел на нее. Смотри, вот что достойно оплакивания! Молодое, прекрасное, цветущее тело Мое бледнело, усыхало и страдало от нужды. Нежная спина Моя, изможденная от мучений, нашла в грубом древе Креста лишь жесткую опору, и отяжелевшая плоть Моя влекла Меня вниз. Все тело Мое было покрыто ранами и страдало от боли. Вот что вынесло любящее сердце Мое, полное благодати любовной!

ГЛАВА 5

КАК ДУША ПОД КРЕСТОМ УСТРЕМИЛАСЬ К СЕРДЕЧНОМУ СОКРУШЕНИЮ И БЛАГОМУ ПОКАЯНИЮ

СЛУЖИТЕЛЬ: Поднимись же, душа моя, отрешись совершенно от всего внешнего и собери себя в тихом молчании подлинного внутреннего бытия; разорви со всей силой путы и беги прочь, укройся в одиночестве, в сухой пустыне бездонного страдания сердечного! Взойди на высокие скалы плача глубокоязвенного и сердца сокрушенного! Возопи о том, что над горами и долинами превыше всех небес несется охватившее все народы вечное стенание! Скажи преисполненным плача голосом: «Ах, заросшие камни, неустроенные межи, светлые заводы, что получу я от вас, когда явлю вам жгучий огонь сердца моего, горячие потоки слезного плача моего? Рыдать помогает мне бездонное страдание мое — страдание мое, страдание

quibusdam amoris signaculis tam multipliciter consignatum fuit, quod non inveniebatur nec spatium unius puncti in meo corpore crucifixo, quod non dolore et amore singulari reluceret.

сердечное, что втайне несет мое бедное сердце. Ах, Отец Небесный украсил меня роскошнее всех творений Своих и Сам избрал меня любезной невестой Своей. А я бежала от Него! Ах, я потеряла Его для себя, Его, моего единственного избранного Возлюбленного».

Ах и увы, мое беспомощное сердце, увы, увы тебе! Что наделал я, что утратил я! Себя самого я утратил и весь сонм небесный! Все, что может дать блаженство и радость, утрачено мною! Ныне сижу я нагой, ибо лживые любовники мои — мои подлинные обманщики (о, какое злодеяние!) — предательски оставили меня и лишили меня всего, во что облачил меня единственный Возлюбленный мой. Ах, честь, радость, всяческое утешение — украли вас у меня. «Ах» и «увы» — вот мое всегдашнее утешение. К чему обращаюсь я? Весь этот мир оставил меня, потому что я оставил единственного Возлюбленного своего. Ах, что наделал я! Что за горький час! Взгляните на красные розы и белые лилии, на безвременники²⁹, на одинокий терновник и поймите, как быстро тускнеют и засыхают и сколь беспомощны цветы, срываемые этим миром. Ибо я тем больше живя умираю, цветя засыхаю, молодым старею, чем больше заражаюсь грехом.

Ах, любезный Господи, все, от чего страдаю я, — ничто по сравнению с тем, что я разгневал отеческий лик Твой. Ибо это для меня — ад и страдание, ужаснее всех страданий. О, как любезно и заботливо предупреждал Ты меня, как любвеобильно опекал меня, как благолепно вел к Себе, я же все это забыл. Ах, осталось толь-

²⁹ Безвременниками (средневерхнем. *zitlose*) называют поздние осенние цветы, хотя в средневековой Германии к ним иногда относили и ранние весенние — крокусы, нарциссы и др., зацветавшие «не вовремя». В Западной Европе безвременники начинают культивировать как садовые растения начиная с XVI в., а до этого они были известны преимущественно как растения лекарственные. Всего известно около 70-ти дикорастущих видов безвременников, встречающихся в Средиземноморье, Центральной Европе, Передней и Центральной Азии, Кавказе и Индии. Большинство видов безвременников описал еще древнеримский врач Диоскорид. Латинское название рода безвременник — *Colchicum* (колхикум) — происходит от названия Колхиды, древней области в Западной Грузии, где различные виды дикорастущих безвременников до сих пор встречаются в большом разнообразии. Формой цветка безвременник напоминает гигантский крокус, с той лишь разницей, что тычинок у него шесть, а не три, как у крокуса.

ко умереть! Как можешь ты, человеческое сердце, все это вынести! Какое же ты загрубевшее, сердце мое, что не разрываешься от страданий! Прежде звался я любимой невестой Его, а ныне — увы и увы мне! — не достоин я называться и жалкой прачкой Его. И не отваживаюсь я поднять очи мои от горького стыда. Уста мои должны ныне безмолвствовать пред Ним в любви и страдании. Ах, как тесно мне в этом просторном мире! Ах, Боже, если бы оказался я в диком лесу, где никто бы не видел и не слышал меня, так чтобы смог я излить в крике своем всю свою тоску сердечную, дабы стало легче сердцу моему — другого утешения нет у меня! О грех, куда завел ты меня! Увы тебе, лживый мир, увы вам, служащие ему! Что дал ты мне, что сделался я в тягость себе самому и целому миру — и навсегда должен остаться таким³⁰! Ах, видит Господь благородных цариц, счастливые души, сделавшиеся мудрыми от благочестивых трудов и сохранившие телесно и душевно изначальную невинность и чистоту свою. Сколь блаженны они, не знающие самих себя! Ах, чистая совесть, необремененное, свободное сердце, как мало знаешь ты о том, что лежит на преисполненном греха, обремененном и давленном страданием сердце. Ах, ты, душа моя, бедная женщина, как хорошо было мне при муже моем и как мало понимала я это. О, если бы дал мне кто-нибудь широту небесную как пергамент, глубину морскую как чернила, листву и траву как перья, дабы могла я сполна рассказать о страданиях сердца моего и о невосполнимой утрате, вызванных печальной разлукой с Возлюбленным моим. Увы мне, что родилась я! Что могу я теперь еще делать, кроме как ниспасть в бездну преисполненного страданием отчаяния?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тебе не следует отчаиваться, ибо Я снизошла в мир ради тебя и всех остальных грешников, дабы вновь привести тебя к Отцу Моему небесному в столь великой красоте, сиянии и чистоте, какие ты только можешь себе представить.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, что это звучит так мило в мертвенной, ничтожной, покинутой душе?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Разве не узнаешь ты Меня? Ты так низко пал? Или от безмерной боли оставили тебя чувства? Лю-

³⁰ Ср.: Иов 7, 20: «Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?»

безное дитя Мое, это Я, возлюбленная милостивая Премудрость, бездна бездонного милосердия, глубины которого сокрыты от всех святых. И вот разверзлась Я широко, дабы любезно принять тебя и все преисполненные покаяния сердца. Это Я, благая Премудрость, ставшая бедной и беспомощной ради того, чтобы вновь восстановить тебя в достоинстве твоём, и претерпевшая горькую кончину ради того, чтобы вновь пробудить тебя к жизни. Вот стою Я бледная, алая от крови и преисполненная любви — какой висела Я на высоком Кресте, между суровым ликом Отца Моего и тобою. Я — брат твой, посмотри, Я — супруг твой. Я забуду все, что ты когда-либо сделал мне, словно бы ничего этого не было вовсе — стоит тебе целиком и полностью теперь обратиться ко Мне и впредь не отдаляться от Меня. Очисти себя в Моей любвеобильной, подобно розам красной, Крови, подними ввысь голову свою, отверзи очи свои и будь мужественным! Надень для прочности совершенного примирения со Мной себе на руку обручальное кольцо Мое, облачись в свое истинное облачение, обуя³¹ и помести на себе достоянное Имя, дабы навеки стать и именоваться супругом Моим. Смотри, в трудах спасла Я тебя. Поэтому если вдруг вся земля превратится в одно полыхающее пламя, а в самом центре его окажется пучок пакли, то в соответствии с природой не так быстро охватит ее огонь, как охватывает бездонная глубина милосердия Моего обратившегося человека³².

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Отец мой, Брат мой, мое все! Как возрадовалось сердце мое, ибо желаешь Ты вновь наполнить благодатью никчемную душу мою. Ах, что за благодать, что за бездонное милосердие! Поэтому падаю я пред Тобою, Отец мой Небесный, ниц и благодарю Тебя из глубин сердца моего. Смотри, молю я Тебя, обрати взор Свой на Сына Своего благого, Которого Ты из-за любви посылаешь на горькую смерть, дабы простил Ты великое злодеяние мое. Подумай о том, о Отец Небесный, как однажды благословил Ты Ноя, сказав: «Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была

³¹ Ср.: Лк 15, 22: «А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги».

³² Иллюстрирующая отношения человеческой души с Богом метафора огня также часто встречается в сочинениях Майстера Экхарта.

знамением завета между Мною и между землею»³³. Да, любезный Отче, воззри на Сына Своего, как истощена и изодрана плоть Его, так что можно сосчитать все члены и ребра Его. Смотри, как изошел Он кровью и как побледнел от любви Своей. Устрями взор Свой, о, Отец Небесный, на руки, плечи и ноги милого едиnorodного Сына Своего, столь ужасно искалеченные, на Его исходящую кровью, израненную плоть и забудь гнев Свой, направленный на меня. Подумай о том, почему называешься Ты Господом и Отцом милосердия? Потому что Ты прощаешь! Таково Имя Твое! Кому препоручил Ты возлюбленное достояние Свое? Грешникам! Господи, достояние это — мое, оно воистину принадлежит нам. Ныне позволю я обнять себя распростертым рукам Его во внутреннем объятии сердца моего и основании души моей. Не желаю я разлучаться с Ним ни при жизни, ни после смерти. Поэтому почти Его ныне во мне и милостиво прости то, чем когда-то разгневал я Тебя. Ибо легче мне претерпеть смерть, чем когда-либо снова горько обидеть Тебя, верного Отца моего Небесного. Все страдания, бесчестия, мысли об аде и чистилище не заставляют меня стенать и испытывать тоску сердечную так сильно, как если я разгневаю Тебя и поступлю бесчестно по отношению к Тебе, Творцу моему, Господу и Богу моему, Спасителю моему, всяческой Радости моей и Счастьем моему.

А Ты, единственное утешение мое, дражайшая и избраннейшая Вечная Премудрость — как могу я сполна отблагодарить Тебя за призобилие всех благ? Ранами Своими, болью Своею выправила и залечила Ты разрыв, образованный действиями всех творений. Потому, единственная радость моя, покажи мне, как могу понести я в течение всей жизни своей знаки любви Твоей³⁴, как могу всегда хранить их, зримых для всего мира и всего небесного воинства, в памяти своей, ибо я благодарен Тебе за ту бездонную доброту, которую явил Ты бедной падшей душе моей исключительно по непостижимой и необъяснимой благодати Своей.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тебе следует добровольно отдать Мне себя и все свое и никогда больше не требовать этого назад.

³³ Быт 9, 13.

³⁴ Ср.: Гал 6, 17: «Впрочем, никто не отягощай меня, ибо я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем».

Все то, что не является необходимым для жизни, должен ты оставить нетронутым, и тогда руки твои станут воистину прибитыми к Кресту. Благие дела должен совершать ты в радости и непоколебимо держаться этого, и этим будет прибита левая нога твоя. Беспокойную душу свою, блуждающие мысли свои должен ты прочно утвердить во Мне, и так правая нога твоя будет прибита к Кресту Моему. Душевные и телесные силы твои не должны ослабевать, но в подражание Мне следует им возрастать и увеличиваться на службе Моей. Слабую плоть твою необходимо часто утруждать духовными упражнениями во славу плоти Моей, дабы не была она в состоянии следовать желаниям своим. Многие неведомые страдания будут толкать тебя ко Мне в тесноту Креста Моего, и тем самым уподобишься ты Мне в любви и окровавленности.

Лишения природы твоей позволят плоти Моей вновь обрести цвета, твое добровольно воспринятое страдание принесет облегчение уставшей спине Моей, твое стойкое сопротивление грехам облегчит дух Мой, твое благоговейное сознание уменьшит страдания Мои, твое пламенное сердце разожжет беспредельной любовью сердце Мое.

СЛУЖИТЕЛЬ: О Вечная Премудрость, ведай благую волю мою к высочайшей Славе Твоей и любезной Воле Твоей, ибо воистину иго Твое благо, и бремя Твое легко³⁵. Это ведают все, кто это почувствовал, все, кто был задавлен тяжким бременем греха.

Глава 6

Сколь обманчива любовь к миру
и сколь достолюбезен Бог

СЛУЖИТЕЛЬ: 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,

³⁵ Ср.: Мф 11, 30: «Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко».

с преисполненным делания сердцем, «как лань желает к потокам воды»³⁶. 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, простири и распространи украшенные цветами ветви своей божественной и человеческой природы³⁷. 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.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Многие люди к этому призваны, но мало избранных³⁸.

СЛУЖИТЕЛЬ: Они осуждены Тобою или подвергнуты Тобою мучительному испытанию?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Отверзи свои внутренние очи и взгляни на то, что ты видишь.

СЛУЖИТЕЛЬ взглянул и, ужаснувшись, произнес, вздыхая глубоко во внутреннем существе своем: Увы, любезный Господи, что я родился! Вижу ли я доподлинно или грежу? Прежде зрел я Тебя в превосходнейшей красоте и любезной изысканности, а ныне воспринимаю бедного, гонимого, беспомощного странника. Стоит он жалкий, опершись на свой посох, у древнего разрушенного града, рвы которого обвалились, стены рухнули, лишь кое-где возвышаются еще высокие шпили старых домов. Но город этот населен, хотя большинство его жителей — звери в обличье людей. И туда приходит бездомный странник и смотрит, протянет ли ему кто-нибудь руку помощи. Ах, вижу я, что многие не желают помогать ему и, погруженные в дела свои, даже не обращают на него внимания. Но другие, немногие, протягивают ему руку. И тогда являются первые в обличье диких зверей и отгоняют вторых от странника. И вот

³⁶ Пс 41 (42), 2.

³⁷ Среди всего разнообразия рисуемых Сузо образов распятого Христа Крест со Спасителем часто предстает в его тексте несказанно великолепным животворным Древом Жизни, украшенным прекрасными розами и источающим благоуханные ароматы, восхитительнее которых нет ничего.

³⁸ Мф 22, 14: «Ибо много званых, а мало избранных».

слышу я, как несчастный странник въздыхает в глубинах души своей, говоря: «Небеса и земля, смилуйтесь: спас я этот город горьким страданием — тем, что приготовили мне здесь такой прием; чтобы и те, кто пальца не согнул ради благоденствия этого города, были бы приняты милостиво». Господи, такой вот образ зрю я. Ах, любезный Господи, что означает он? Правильно ли я вижу или же обманываюсь?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: 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.

СЛУЖИТЕЛЬ: О Господи, что же это за город, что же это за народ?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Град разрушенный — это строгая духовная жизнь³⁹, в которой прежде в согласии служили [Богу], живя в благочестии и истине; ныне град этот рушится. Рвы его начинают осыпаться, стены крошиться, и это означает вот что: благоговейное послушание, добровольная бедность, избавившаяся от всего земного ясность святой простоты начинают исчезать, хотя высокие шпили внешне еще кажутся крепкими. Многочисленное население этого града, дикие звери в обличье людей — это погрязшие в мирском духовные лица, в своей легковесной деловитости изгоняющие Меня из сердец своих ради не имеющего никакой ценности тщеславного хлама. А немногие, выказывающие Мне свое дружелюбие, но потом встречающие на своем пути препятствия, означают, что иной преисполненный благой воли человек слушает вначале один совет, но потом под влиянием дурного примера сблазняется противоположным. Посох, опершись на который стоял Я пред ними — это Крест горьких Страстей Моих, посредством которых Я всегда увещаю их одуматься и обратить лишь ко Мне одному любовь сердец их. Плачевные же въздыхания, которые ты слышишь, свидетельствуют о том, что смерть Моя възвысила здесь голос свой и всегда плачет о тех, в чьих сердцах либо несказанная

³⁹ Возможно, что этот образ Сузо является своеобразной реминисценцией воззрений Св. Августина о Граде Небесном.

любовь Моя, либо мучительная смерть Моя совершают столь великое дело, что они уже не преследуют Меня и не изгоняют Меня.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, слова эти вонзаются прямо в сердце мое и душу мою. Ты столь любвеобилен и, несмотря на свои призывы, пребываешь во множестве сердец незримо! Ах, дражайший Господи, как отблагодаришь Ты преданных Своих, которые, преисполнившись истинной преданности и любви, протянули Тебе в беспомощности Твоей руку свою, хотя многие Тебе в этом отказали?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: 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.

СЛУЖИТЕЛЬ: 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.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: 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 постоялом дворе или в доме для прислуги, обманывает сам себя. Кто воистину хочет принять дорогого Гостя, должен совершенно освободиться от всего тварного⁴⁰.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, дражайшая Премудрость, сколь слепы они, что не понимают этого!

⁴⁰ Ср. со 2-ой немецкой проповедью Майстера Экхарта: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke (DW). Band I. Stuttgart, 1958, S. 21–45; Meister Eckhart. Werke / Texte und Übersetzungen von Josef Quint, hrsg. von Niklaus Largier. Bd. I. Frankfurt a. M., 1993, S. 24–37. Новейший перевод этой проповеди на русский язык см.: Точки/Puncta, № 3–4, т. 5, июль–декабрь 2005, с. 67–72 (перевод М.Ю. Реутина).*

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Они совершенно слепы; полные беспокойства, стремятся они к удовольствию, которое никогда не будет для них ни приятным, ни радостным. И прежде чем достигнут они малейшей радости, испытают они десятикратные муки. Чем дальше будут они следовать своей страсти, тем больше будут испытывать неудовлетворенность. Смотри, безбожные люди должны постоянно жить в страхе и боязни. Краткая радость, доступная им, полна горечи, ибо достигают они радости лишь в мучениях, испытывают — в большом страхе, а потом каются, преисполнившись великой горечи. Мир полон неверности, лжи и непостоянства. Если в дружбе нет больше необходимости, они отвергают ее. Говоря коротко, ни любви, ни радости, ни постоянного мира сердечного не получает человек от творений.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, воистину достойно сожаления, что столь многие благородные души, столь многочисленные любящие сердца, столь прекрасные, созданные по Божественному образцу образы, которые могли бы обретаться во внутреннем единстве с Тобой как Царицей и Императрицей превыше Небес и земли, так неразумно приводятся в смущение и унижение! Увы им, милосердный Боже, ибо своей свободной волею пали они низко, так что по Твоему истинному Слову горькое разделение души и тела для них лучше, нежели то, что Ты, вечная Жизнь, должен был удалиться от душ их, не найдя в них достойного для Себя обиталища. О вы, глупцы, как возрастет великий ущерб ваш, как увеличатся великие потери ваши, как быстро утечет ваше прекрасное, благородное, полное радостей время, которое вряд ли когда-либо еще сможет к вам вернуться! А вы при этом все еще радуетесь, словно для вас все это ничего не значит! Ах, благая Премудрость, если бы только знали они свое состояние, если бы только постигли его!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Дивлюсь Я и вопию! Они знают все это, воспринимают все время, но не отказываются от своей деятельности. Несмотря ни на что они не желают ничего об этом знать. Они украшают несовершенное основание своей души, придают ему сверкающий блеск. Но он не соответствует ясной Истине, как о том после, когда уже слишком поздно, узнают многие из них.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, дражайшая Премудрость, как могут они быть такими неразумными, и что все это значит?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Они думают избежать бед и ниспосылаемых Мною страданий и терпят падение. И так как они не желают нести Меня, вечное Благо, и приятное иго Мое, то по воле Моей отягощаются суровой справедливостью Моей и еще более тяжким бременем. Они страшатся льда и падают в снег⁴¹.

СЛУЖИТЕЛЬ: 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 устремят они к Тебе свои беспомощные взоры, падут ниц пред Тобой, преисполненной милосердия, обливаясь горькими слезами, исходящими из сердца, дабы Ты облегчила участь их и освободила от тяжких пут, наложенных на них.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Я всегда готова помочь им — были бы только они сами готовы помочь себе. Не Я делаю им больно, но они, отказываясь от Меня.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, больно, когда любящий удаляется от любимого.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Если бы это было так, то Я не могла и не желала бы причинять любовью боль любящему сердцу.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, трудно расставаться со старыми привычками.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Но гораздо труднее будет терпеть будущие муки.

СЛУЖИТЕЛЬ: Возможно, их внутренняя жизнь хорошо упорядочена, так что их поведение не причиняет им вреда.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Моя жизнь была организована наилучшим образом и потому свободна от любви к земному. А как может быть хорошо организовано то, что по своей природе сбивает сердце с праведного пути, приводит чувства в замешательство, уводит от внутреннего и сокровенного, нарушает сердечный мир? Оно разрушает врата пяти чувств, за которыми кроется божественная жизнь, делает кротких дерзкими, немилосердными и далекими от Бога, внутреннего человека — равнодушным, а внешнего человека — ленивым.

СЛУЖИТЕЛЬ: Они не замечают того, что им мешает. Они за-

⁴¹ Ср.: Иов 6, 16: «Которые черны от льда, и в которых скрывается снег».

ботятся лишь о том, чтобы то, что они любят, внешне выглядело духовно.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: От белой пыли ясные очи быстро меркнут, равно как и от светлого пепла. Заметь, было ли когда-либо человеческое обхождение более бережным, чем Мое с учениками Моими? Они не слышат ни одного ненужного слова, не видят никаких необычных жестов. Они начинают не с высот духа и не заканчивают в глубинах бесконечных речей. Им дается не что иное, как праведность и вся истина целиком без какой-либо двусмысленности. И Я должен был лишить их телесного присутствия Моего прежде, чем могли они воспринять Дух⁴². Каким препятствием станут для них отношения с людьми! Скорее обратятся они внутрь себя под влиянием одного человека, чем выведут тысячу вместе с собой вовне, скорее подчинят себя благому обучению, нежели будут часто сбиваться с пути, руководствуясь дурным примером. Говоря коротко, как холодный иней в мае портит и убивает милые цветы, так и любовь к преходящему уничтожает всякую сосредоточенность на божественном и всякое насаждение духовное. А если ты еще сомневаешься, то оглянись вокруг и взгляни на прекрасный цветущий виноградник, прежде стоявший в своем первозданно любезном цвету — как поблек и осыпался он, так что незаметно в нем более желаемой строгости и великого благоговения⁴³. Невосполнимые потери возникают оттого, что духовная жизнь превращается в привычку, небрежение начинает считаться досточтимым поведением, а это разрушает изнутри всякое духовное совершенство. И чем совершенней оно кажется, тем ущербнее на деле. О, сколь многие загородные цветники, украшенные многоценными дарами и представлявшие собой небесный рай, в котором радостно пребывает Бог, опустели из-за любви к преходящему! Там, где прежде росли

⁴² Ср: Ин 16, 7: «Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам».

⁴³ По-видимому, Генрих Сузо в данном случае имеет в виду упадок монастырской жизни, с которой он столкнулся, будучи приором («Жизнеописание», гл. 43) и духовником женских конвентов («Жизнеописание», гл. 41). В «*Horologium Sapientiae*» (кн. 1, гл. 5) Сузо жалуется на упадок благочестия в мужских и женских монастырях.

розы и лилии, ныне видны лишь терн, крапива и чертополох. Там, где прежде селились святые ангелы, ныне копошатся свиньи. Увы, горек тот час, когда за каждое ненужное слово, за каждое потраченное впустую мгновение времени необходимо будет держать ответ и где каждое пустое слово, высказанное, помысленное или написанное, тайно или явно, будет услышано Богом и всем миром и его значение будет понято без утайки!

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, это жестокие слова, и не всколыхнут они лишь того, у кого железное сердце. Однако есть люди, которые по утонченности своего существа движимы скорее любовью, нежели страхом. И поскольку Ты, Господи, не сокрушитель [человеческой] природы, но ее завершитель, то, прошу, давай закончим эту печальную речь. Лучше расскажи мне о том, почему являешься Ты «Матерью прекрасной любви», и о том, сколь милостива любовь Твоя.

ГЛАВА 7

Сколь любезен Бог

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, дух мой углубился в любовь Твою, о которой говоришь Ты сам в Книге Премудрости и посредством которой направляешь к Себе, чтобы мы любили Тебя: «Приступите ко Мне, желающие Меня, и от плодов Моих насытитесь: Я — Мать прекрасной любви, Мой Дух слаще меда⁴⁴, и наследие Мое паче сота медвена. Вино и музыка веселят сердце, а паче обоих возлюбление Премудрости»⁴⁵.

Любезный Господи, Ты можешь явить Себя столь любвеобильно и дружелюбно, что все сердца тоскуют по Тебе и жаждут Тебя до боли. Слова любви столь милостиво исходят из святых уст Твоих, что воздействуют на иных людей в юные лета их столь глубоко, что в них совершенно исчезает всякая любовь к преходящим вещам. Ах, дражайший Господи, об этом тоскует сердце мое, желание это му-

⁴⁴ В церковнославянском переводе: «Память бо моя сладка паче меда».

⁴⁵ Сир 24, 21, 22; 40, 20.

чает душу мою, и я вслушиваюсь в прекрасные слова Твои об этом. Реки, о единственное избранное мое утешение, одно слово душе моей, бедной служительнице Твоей, чтобы в тени Твоей сладко уснул я, но чтобы сердце мое бодрствовало⁴⁶.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: «Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твое»⁴⁷, обратись решительно к себе самой, забудь себя и все вещи. В самой себе Я — непостижимое Благо, которое пребывало и пребывает всегда, которое всегда оставалось неизреченным и всегда будет таким. Сердце может вполне воспринять Меня лишь внутренне, но никакой язык не способен определить или выразить Меня словами. И вот если Я, сверхъестественное неизменное Благо, предаюсь творению в той мере, в какой это соответствует его способности воспринять Меня, облакаю Я в плат⁴⁸ солнечный свет и даю от Себя и Своей внутренней любви в плотских словах такой духовный смысл: Я любезно предстаю твоему внутреннему взору. Украшай и облакай ты Меня отныне духовно, люби меня со всей силой желания своего, сделай Моим все, что может подвигнуть тебя на особенное стремление и любовь ко Мне и преисполнить сердечным наслаждением. Увидь, что это все, что ты и любой другой человек может помыслить по образу, любви и благодати⁴⁹. Но во Мне есть также нечто еще более ценное, чем это кто-либо способен выразить. В таких вот словах могу Я тебе дать возможность познать Меня.

Теперь внимай: Я высока по рождению, благородна по происхождению; Я — преисполненное любви Слово из сердца Отца, в котором согласно преисполненной любви непостижимости Моего природного Сыновства в Его наичистейшем Отцовстве очи Его изысканно наслаждаются нежным пламенем любви в Св. Духе.

Я подлинной радости трон и венец Божественного спасения; очи Мои столь светлы, уста Мои столь нежны, ланиты Мои столь гладки и подобны розам, облик Мой столь прекрасен и величествен-

⁴⁶ Ср.: Песн 5, 2: «Я сплю, а сердце мое бодрствует»; 2, 3: «В тени ее люблю я сидеть, и плоды ее сладки для гортани моей».

⁴⁷ Пс 44 (45), 11.

⁴⁸ Возможно, Сузо имеет здесь в виду образ Спаса Нерукотворного.

⁴⁹ Ср.: *Ps.-Dionysius Areop.* De div. nom. I. 1; De eccl. hier. II. 3.

нен, что даже если человек и будет до дня Страшного Суда гореть в печи огненной, Мне достаточно лишь обратить на него взор Свой, и он не будет совершенно лишен заслуг. Смотри, Я столь великолепно облачилась в сияющие одежды, столь великолепно украсилась разноцветным цветочным великолепием: красными розами, белыми лилиями, прекрасными фиалками и множеством других цветов, так что все роскошное майское цветение, вся зелень светлых лугов, все красивые цветочные поляны пред великолепием Моим — лишь грубые тернии.

В Божественности зыгрываю Я радостно, и от этого ангелов наполняет такая радость, что тысяча человеческих лет для них — словно малый час. Всегда преисполненный чудесного, взирает на Меня и воспринимает Меня небесный сонм. Очи их погружены в Мои очи, сердца их движутся Моим сердцем, душа их и чувства беспрестанно устремлены в душу Мою и чувства. Тот, для кого мелодия такой любви звучит слаще ангельского пения, будет всегда удостоен танца радости в небесном блаженстве рядом со Мной и под руку со Мной, испытывая не знающую скорбей радость. Одно единственное слово из уст Моих звучит слаще ангельского пения, милее струнного звука, сладостнее звучания всех арф.

Воззри, любовь Моя столь мила, объятия Мои столь преисполнены любви, поцелуи Мои столь любезны преисполненной любви чистой душе, что все сердца, полные желания, должны устремляться ко Мне. Я мила, ласкова и всегда пребываю рядом с чистой душой. Таинственным образом присутствую Я в ней, когда она сидит за столом и молится, когда идет и поднимается в гору. Я всегда обращена к ней. Никто, обратившись ко мне, не терпит неудачу, во Мне — все, что приятно сердцу и душевным желаниям. Смотри, Я — преисполненное великолепие Благо. И если кто-то в веке сем удостоится от Меня одной единственной капли, для того все радости и удовольствия этого мира станут горькими, все блага и все почести превратятся в мерзость и ничтожество⁵⁰. Возлюбленные Мои окружены Моим благоволением и приведены к Единственно

⁵⁰ Ср.: Флп 3, 8: «Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа».

Единому без образов любви⁵¹, без изреченных слов; они спасены и растворились во Благе, из которого проистекли. Моя любовь может и начинающих освободить от тяжкого бремени греха, дав свободное, мужественное и чистое сердце и свободную от наказания чистую совесть. Скажи Мне, что в мире может сравниться с таким даром? Весь этот мир не может сравниться с таким сердцем, потому что человек, обращающий свое сердце лишь ко Мне единой, живет прекрасно, умирает спокойно, уже здесь имеет Царствие Небесное и там обладает им вечно.

Заметь, ныне сказала Я тебе много слов, но в своей преисполненной любви красоте осталась Я столь же нетронутой, как небесная сфера — от твоего мизинца, ибо никакой глаз не видел ее, никакое ухо не слышало ее, ни в одно человеческое сердце не проникал образ ее⁵². И это говорится тебе для того, чтобы отличать Мою благу любовь от любви ложной и преходящей.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, прекрасный, великолепный цветок долин⁵³, милый любезным объятиям преисполненной чистой любви души! Как все это знакомо тому, кто воспринял Тебя, и как чуждо тому, кто не ведает Тебя, чьи сердце и чувства еще пребывают в плотском. Ах, милое сердцу, непостижимое Благо, это прекрасное мгновение, любезный миг, и поэтому следует мне рассказать Тебе о скрытых моих сердечных ранах, понесенных мною от благой любви к Тебе. Господи, общность в любви — словно вода при пожаре. Тебе ведомо, любезный Господи, что преисполненная действительного желания любовь не может вынести никакой двусмысленности. Ах, прекрасный, единственный Господи сердца моего и души моей, сердце мое из глубин моих стремится к тому, чтобы Ты особо склонился ко мне, возлюбил меня и чтобы божественные очи Твои взглянули бы на меня с радостным удовлетворением. Ах, Господи, Ты владеешь

⁵¹ Возможно, в данном случае Генрих Сузо имеет в виду восходящую к Фоме Аквинскому теорию, согласно которой в этой жизни наше познание вне образов (фантазм) невозможно (*Summa theologiae* I, q. 87, a. 7).

⁵² Ср.: 1 Кор 2, 9: «Но, как написано: “Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его”».

⁵³ Ср.: Песн 2, 1: «Я нарцисс Саронский, лилия долин!»

столь многими сердцами, от всей души возлюбившими Тебя и способными с Твоей помощью на многое. Что Тебе до меня?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Любовь Моя единством не умаляется и с множеством не смешивается. Я всегда занята тобою и усердно забочусь о тебе, ищу единственно твоей любви и совершенствую все, что тебе принадлежит, словно бы Я свободна от всего другого⁵⁴.

СЛУЖИТЕЛЬ: «Внутренность моя взволновалась от Него, души во мне не стало, когда Он говорил»⁵⁵. Ах, Господи, куда ведешь Ты меня? О, как смущен я, как совершенно не чувствую души своей от милых слов Возлюбленного моего! Отврати же от меня ясный взор Свой, ибо ныне я — совершенно вне себя. Разве найдется сердце столь черствое, разве найдется душа столь холодная, столь бесчувственная, которых не достигли бы Твои благие, живые слова любви, преисполненные неизъяснимого чувства, и не согрели бы Твоей горячей любовью? Чудо из чудес, если сердце того, кто созерцает Тебя своим внутренним оком, не разорвется от любви к Тебе! Сколь блажен любящий, называемый и являющийся супругом Твоим! Что только не может он воспринять от Тебя в сладостном утешении и в сокровенной любви! Ах, любезная, милая святая Агнесса, ты, которая навсегда возлюбила Вечную Премудрость, сколь должна ты радоваться своему любезному Супругу, когда произносишь такие слова: «Кровь Его окрасила в цвет роз ланиты мои»⁵⁶! О дражайший Господи, должна ли и моя душа назваться возлюбленным Твоим? Смотри, если бы было возможно, чтобы все удовольствия, все радости и вся любовь этого мира достались бы одному человеку, то я бы по собственной воле отказался от них. Воистину счастлив рожденный в этом мире, который может назваться и быть возлюбленным Твоим! Будь у человека тысяча жизней, все их он должен

⁵⁴ Ср.: *Августин. Исповедь. III. 11. 19* (русский перевод см.: *Августин Аврелий. Исповедь / Перевод с лат. М.Е. Сергеевко. М.: Ренессанс, 1991, с. 100*): «О Ты, благий и всемогущий, Который заботишься о каждом из нас так, словно он является единственным предметом Твоей заботы, и обо всех так, как о каждом!»

⁵⁵ Песн 5, 4, 6.

⁵⁶ Слова из ежедневной молитвы Св. Агнессы.

был бы употребить к тому, чтобы обрести Тебя. Вы все, любезные друзья Божии, ты, все небесное воинство, ты, любезная дева Агнес-са, помогите мне в моей просьбе к Нему! Разве не знаю я уже, какова любовь Его? Сердце мое, откажись от всего, сбрось с себя всякую нерешительность и посмотри, сможешь ли ты прежде смерти своей достичь того, чтобы воспринять Его милую любовь. О, сколь же лениво и равнодушно жило ты досель!

Ты, дражайшая, прекрасная, несравненная Премудрость, как можешь Ты быть такой милой и любезной, превосходя всякую любовь этого мира? Сколь мало похожа Твоя любовь и любовь творений! Сколь обманчиво все, что кажется в этом мире достойным любви и при знакомстве представляется чем-то важным! Куда бы, о Господи, ни направил я взор свой, всюду нахожу лишь «если не» и «как если бы не». Когда прекрасен образ, то нет в нем благодати, когда он изыскан и мил, то нет в нем благородства, а если даже и то, и другое наличествуют в нем, то скоро обнаруживаю я, что снаружи и внутри есть в нем что-то, что противодействует движению моего сердца. В тайниках своей души или при общении узнаю я, что у этого существа нет мира с самим собой. Но Ты соединяешь в Себе красоту с непостижимым любвеобилием, благодать с формой, слово со звучанием, благородство с добродетелью, богатство с силой, внутреннюю свободу с внешней лучезарностью, и в Тебе есть нечто, чего я никогда не отыщу в этой жизни — праведное и успокоительное согласие возможного, посильного и страстно желаемого истинно любящим сердцем! Чем лучше узнаешь Тебя, тем милее Ты, чем интимнее отношения с Тобой, тем любвеобильнее Ты. Ах, что за непостижимое, совершенное, чистейшее Благо Ты! Пусть увидят все, сколь лживы они, те, которые обратили любовь свою к чему-то иному. Вы, фальшивые любовники, прочь от меня и никогда более ко мне не приближайтесь! В сердце моем укоренился один Возлюбленный, насытивший сердце мое, душу мою, желания мои и все силы мои непреходящей внутренней любовью. О Господи, если бы мог я запечатлеть Тебя в сердце своем, написать Твое имя золотыми буквами на сокровенном сосуде сердца моего и души моей, чтобы нельзя их было оттуда вытравить! Ах, увы мне и увы, что я в сердце своем не занимаюсь постоянно этим. Что получил я от всех тех, кого любил? Потерянное время, растроченные слова, пустые руки,

немногие хорошие дела и отягощенная грехами совесть! Любезный Господи, лучше умертви меня любовью Своей, дабы не удалялся я впрядь от любезных ступней Твоих!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Я являюсь прежде всего тем, кто ищет и принимает Меня, кто, преисполнившись любовного радования, движим Моею любовью. Все, что можешь воспринять ты от Моей благой любви в веке сем — лишь капля в сравнении с морем Моей любви в вечности.

Глава 8

ОБЪЯСНЕНИЕ ТРЕХ ОТНОШЕНИЙ, СВЯЗЫВАЮЩИХ ЛЮБЯЩЕГО
НЕПОСТИЖИМЕЙШИМ ОБРАЗОМ С БОГОМ.

ПЕРВОЕ: КАК ПРЕДСТАЕТ ОН ТАКИМ СУРОВЫМ И В ТО ЖЕ ВРЕМЯ МОЖЕТ
БЫТЬ НАСТОЛЬКО ПРЕИСПОЛНЕН ЛЮБВИ

СЛУЖИТЕЛЬ: Три вещи, любезный Господи, удивляют меня весьма во внутреннем существе моем. Прежде всего, что Ты всячески достолюбезен в Себе Самом и в то же время являешься таким строгим Судьей злодеяний. И когда я задумываюсь о суровой справедливости Твоей, сердце мое наполняет преисполненный боли плач. Увы, увy всем грешникам, ибо ведают они суровую справедливость Твою, посредством которой молчаливо и не встречая возражений караешь Ты всякий грех, даже если грешат возлюбленные друзья Твои. Они охотнее выбили бы себе зубы и выдрали бы себе волосы, нежели чем-либо прогневили бы Тебя. Ах, гневный облик Твой столь ужасен, полное презрения удаление Твое столь невыносимо, а неприветливые слова Твои жгут так сильно, что пронзают насквозь сердце и душу. Спаси меня, Господи, от гневного лика Твоего и не продляй возмездие Свое до иного мира. Даже если я всего лишь подзреваю, что по причине греховной ущербности моей Ты, преисполнившись пренебрежения, удаляешься от меня, то начинаю испытывать такую сильную боль, что вряд ли во всем мире найдется что-либо более горькое. О Господь и преданный Отче, как следует мне выносить в сердце своем ужасный облик Твой? Ах, лишь задумаясь я о Твоем искаженном гневом суровом ко мне отношении,

душу мою наполняет такая сильная печаль, и я испытываю такой трепет, что единственное, на что это похоже, это когда небо темнеет, все окутывает мгла, в тучах свирепствует огонь и гремит сильный гром, земля сотрясается, а Ты метаясь в человека огненную молнию. Господи, никто не может избежать молчания Твоего, ибо воистину успокоительное молчание Твое облачено ужасными громами. Гневный облик Твой, выражение Отческого гнева Твоего, для прогневавшего Тебя человека, боящегося потерять Тебя, — это сущий ад и даже ужаснее ада, не говоря уже об ужасном лике Твоем, который с болью в сердце узрят грешники на Страшном Суде. Увы и увy тем, кого ожидают эти муки! И вот что, Господи, непостижимо для сердца моего: Ты говоришь, что все это преисполнено такой любви!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Я есть неизменное Благо, пребывающее всегда равным Самому Себе. То, что Я кажусь изменчивой, зависит от различий между теми, кто, будучи людьми, различным образом зрит Меня, греховно либо безгрешно. По природе Своей преисполнена Я любви. Но Я также и внушающий ужас Судья для творящих злое. От чад Своих требую Я детский страх и дружескую любовь, дабы страх всегда удерживал их от греха и чтобы души их, преисполненные верности, всегда были бы связаны со Мною.

Глава 9

ВТОРОЕ: Почему Он часто по Своему произволу подвергает лишениям друзей Своих, и в чем постигается Его истинное ПРИСУТСТВИЕ

СЛУЖИТЕЛЬ: Все это убеждает меня, за одним исключением. Если душа охвачена тоской по Тебе и по любезному общению с Тобой, то Ты молчишь и не произносишь ни одного различного слова. Разве не больно это, любезный Господи, что, будучи человеческому сердцу единственной, избранной любовью, Ты держишь Себя столь отчужденно и постоянно молчишь?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: И все же вызывают ко Мне все творения, ибо все Мною⁵⁷.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, этого стремящейся к Богу душе недостаточно.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: И все же каждое слово, что реку Я, возвещает Мою любовь к ней, и каждое слово Писания, написанного Мною, есть послание любви Моей, как если бы Я Сама написала его для пораженного тоской сердца. Разве этого недостаточно?

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, дражайшая, избраннейшая Возлюбленная моя, Ты ведь знаешь, что любящему сердцу недостаточно ничего, что не является его единственным Возлюбленным, его единственным оплотом, доставляющим радость. Ты, Господи, Ты этот любезный, избранный, непостижимый Возлюбленный! Как глаголют мне все ангельские языки о Тебе, так устремляется и рвется бездонная любовь к Тому, Кого желает она! Любящее сердце воспринимает Тебя за Царство Небесное, ибо оно — это Ты. Ах Господи, следовало бы Тебе, если мне дозволено будет об этом сказать, быть более верным к бедным Твоим сердцам, возлюбившим Тебя, к нуждающимся в Тебе, жаждущим Тебя, к тем, которые так часто из внутренних глубин своих воздыхают о Тебе, единственном Возлюбленном, беспомощно взирают на Тебя и с болью в сердце произносят: «Оглянись, оглянись»⁵⁸! Обращаясь к самим себе, они говорят: «Полагаешь, ты прогневил Его, и Он более не желает знать тебя? Думаешь, Он снова одарит Тебя Своим любезным присутствием, когда, преисполнившись любви, ты обнимешь Его руками сердца своего и прижмешь Его к себе и когда вся боль пройдет?»

Господи, Ты слышишь это, знаешь об этом и молчишь?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Я знаю об этом и взираю на это с полным любви сердечным расположением.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ спрашивает: А теперь ответь ты мне

⁵⁷ Ср.: Рим 11, 36: «Ибо все из Него, Им и к Нему». Ср. также Рим 1, 20: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны». Ср. толкование этих же слов в латинской проповеди Майстера Экхарта: LW IV, 230–244 (Sermo XXV).

⁵⁸ Песн 7, 1.

на вопрос, погребенный глубоко в тайниках твоей души: Что милее всего наивысшим из сотворенных духов?

СЛУЖИТЕЛЬ: О, Господи, это желал бы я узнать от Тебя. Для меня этот вопрос слишком труден.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тогда Я скажу тебе. Высшему ангелу ничто не нравилось так, как исполнять во всем волю Мою. И поскольку он знал, что, выпалывая крапиву и прочие сорняки, он мог заслужить похвалу Мою, то никакой иной труд не был ему так любезен, как этот.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, вопрос Твой приводит меня в замешательство. Ибо желаешь Ты тем самым сказать, что следует мне держаться свободно и отрешенно, не испытывая радости, и в мрачные, как и в приятные, моменты стремиться лишь к похвале Твоей.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Высшей степенью отрешенности является покорность Богу в покинутости⁵⁹.

СЛУЖИТЕЛЬ: Но, Господи, это так сложно.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Удостоверятся ли добродетель где-либо лучше, чем перед лицом мерзости? Но знай: часто прихожу Я, полный желания, в жилище Мое, а Мне отказывают, часто принимают Меня как бедного странника, и Я, получая недостойное обхождение, ухожу прочь. К возлюбившим же Меня душам Я прихожу сам и нахожу жилище их в печали. Однако происходит это столь сокровенно, что остается для всех людей сокрытым, кроме тех, кто освободился от внешних вещей, встал на пути Мои и не упускает ни одной возможности снискать благодать Мою. Ибо по своей божественности Я — чистый Дух, существующий сам по себе, воспринимаемый духовно в обладающих чистым духом людях.

СЛУЖИТЕЛЬ: Дражайший Господи, как мне кажется, Ты — сокровенный Возлюбленный, и посему прошу Тебя, яви мне знаки Твоего истинного присутствия.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Мое истинное присутствие лучше всего распознаешь ты вот в чем: если сокроюсь Я и извлеку все Мое из души, то ты сразу почувствуешь, Кто Я, а кто ты. Я — веч-

⁵⁹ Близкая по смыслу формулировка встречается и в других немецких мистических текстах.

ное Благо, без которого никто не обладает никаким благом. И так как Я, вечное Благо, дарую множество благ и любовь, то там, куда Я прихожу, все благоустраивается. В этом можешь распознать ты Мое присутствие, подобно тому, как солнце, ядро которого никто узреть не может, познают по его сиянию. Где бы ты ни обнаружил Меня, войди в себя и научись отличать розы от колючек и выбирать цветы из травы.

СЛУЖИТЕЛЬ: Воистину, Господи, ищу я и нахожу в себе великое различие. Когда чувствую я себя покинутым, то душа моя подобна больному, которому ничто не приятно, но все противно. Плоть спит, чувства отягощены; изнутри господствует сердечное ожесточение, извне — печаль. То, что я вижу, слышу и знаю, вызывает во мне досаду, сколь бы хорошо оно ни было, ибо я не знаю, как должен себя вести. Легко впадаю я в ошибки и беззащитен перед врагами. Ко всем благим вещам я равнодушен и холоден. Кто не придет ко мне, обнаружит дом пустым; хозяина нет в нем, того, кто мог бы дать благой совет, того, о ком радуются домашние.

Когда же светлая заря освещает самое средоточие души моей, то всякая боль исчезает, всякая тьма развеивается, небо становится светлым и высоким, и тогда веселится сердце мое, радуются во мне чувства и душа, и мне так празднично, что все, что при мне и во мне, славит Тебя. То, что было трудным, тягостным, невозможным, становится легким и приятным: пост, бдение, молитва, страдания, воздержание и всяческая строгость в образе жизни — ничто в присутствии Твоем. Какая отвага, которой не хватало мне в покинутости, наполняет меня! А душа в такой степени упивается ясностью, истиной, дружелюбием, что забывает все тяготы. Я даю возможность благочестивому сердцу созерцать без затруднения, языку — говорить осознанно, телу — за все ловко братья; а кто ищет, найдет в отношении всего того, к чему он стремится, мудрый совет. Меня охватывает ощущение, словно я поднялся над пространством и временем и стою в преддверии вечного блаженства. Ах, Господи, кто позволит наслаждаться этим подольше? Ибо в одно мгновение все исчезает, и я стою одинокий и потерянный, и кажется, что не испытал я никакого счастья, ибо после снова впал в тоску сердечную. Ах, Господи, Ты ли это, или я ли это, или это что-то еще?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Это все от тебя, но никакой ошибки ты не совершал. И это все от Меня, и это — Моя игра любовная.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, что означает она?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Покуда любящий пребывает с Возлюбленным, он не постигает Его любви. Но когда оба разлучаются, то тогда любящий осознает любовь Возлюбленного.

СЛУЖИТЕЛЬ: Это тягостная игра. Ах, Господи, разве не может какой-нибудь человек на земле избежать этой перемены?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Это могут лишь очень немногие люди, ибо неизменность принадлежит вечности.

СЛУЖИТЕЛЬ: Что это за люди?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Пресветлые, те, которые во всем уподобились вечности.

СЛУЖИТЕЛЬ: Кто они?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Те, которые самым ревностным образом преодолевают все препятствия.

СЛУЖИТЕЛЬ: Любезный Господи, научи меня, как следует мне при моем несовершенстве вести себя?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: В хорошие дни ты должен думать о том, что могут наступить плохие, а в плохие — вспоминать о хороших⁶⁰. И тогда ты не пострадаешь ни от чрезмерной радости, когда Я нахожусь с тобой, ни от тоски, когда ты покинут. И если ты сможешь не отречься от Меня по слабости, не впад при этом в печаль, то тебе следует терпеливо ожидать Моего пришествия и искать Меня, преисполнившись любви.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, долгое ожидание тягостно.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Кто желает в этом мире иметь Возлюбленного, должен терпеть и радость, и горе. Неправильно, что время Мое ограничивают. Тот, кто хочет воспринять Бога внутренне, услышать сокровенные слова Его, постичь Его небесные замыслы, должен пребывать в постоянной сосредоточенности. О, как допустил ты, чтобы очи и сердце блуждали неразумно, когда имеешь перед собой драгоценный вечный образ, ни на мгновение

⁶⁰ Ср.: Сир 11, 25: «В день благих забвение злых, в день же злых не воспомянутся благая»; см. также: Сир 18, 25: «Помани время глада во время сытости, нищету и убожество в день богатства».

не отвращающийся от тебя?! Как допустил ты, чтобы блуждал слух твой, когда Я обращаюсь к тебе с таким любезным Словом?! Как забыл себя и совершенно отвратился от присутствия вечного Блага?! Что ищет во внешнем душа твоя, столь сокровенно несущая внутри себя Царствие Небесное⁶¹!

СЛУЖИТЕЛЬ: Что же такое, Господи, Царствие Небесное в душе?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Это праведность, мир и радость в Святом Духе⁶².

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, в этих словах познаю я, что разнообразно и таинственно присутствуешь Ты в душе, оставаясь для нее непознаваемым, и что сокровенным образом приводишь Ты душу к Себе и по свободному произволу Своему вводишь ее в любовь и познание высочайшей Твоей божественности, ее, которая прежде имела дело лишь с Твоей достолюбезной человечностью.

Глава 10

ТРЕТЬЕ: Почему Бог допускает, чтобы друзьям Его
в этой жизни было плохо

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, лежит у меня на сердце еще один груз. Позволь об этом сказать Тебе? Ах, любезный Господи, разреши мне с Твоего позволения говорить теперь с Тобой об этом так, как делал это св. Иеремия⁶³! Не гневайся, дражайший Господи, и терпеливо выслушай меня. Люди говорят: какой бы интимной и проникновенной ни была любовь Твоя, Твое дружество, порой допускаешь Ты, что друзьям Твоим горько от страданий, которые Ты им посылаешь, что испытывают они презрение всего мира, и сталкиваются со всяческой мерзостью, внешней и внутренней. Как только оказывается человек в кругу друзей Твоих, то это первый шаг к тому,

⁶¹ Ср.: Лк 17, 21: «Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть».

⁶² Рим 14, 17: «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе».

⁶³ Ср.: Иер 12, 1.

что он готов и решился страдать⁶⁴. Господи, ради всего благого, что приятного могут они найти во всем этом? И как допускаешь Ты, чтобы с друзьями Твоими все это происходило? Или об этом мне знать не дозволено?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Как любит Меня Отец Мой, так люблю и Я друзей Моих⁶⁵. Ныне Я делаю друзьям Моим то же, что делал им от начала мира.

СЛУЖИТЕЛЬ: Об этом и плач, и потому, говорят, у Тебя так мало друзей, что в этом мире Ты делаешь жизнь их такой тяжелой. Потому, Господи, так много тех, кто, хотя они и сделались друзьями Твоими и подтверждают это страданиями, покидают Тебя и — ах, говорю это с жестокой болью, обливаясь горькими слезами — вновь обращаются к тому, что оставили ради Тебя. Господи, что скажешь Ты об этом?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Так плачутся люди, у которых вера нестойкая, дела мелки, образ жизни ленив, дух непрочен. Но ты, возлюбленная душа, восстань из грязи и глубокой трясины чувственных удовольствий! Отверзи внутреннее чувство свое, отверзи духовные очи свои, воззри и восприми ясно, что ты, где ты и чему принадлежишь. Тогда сможешь ты постигнуть, что друзьям Своим Я делаю лишь наилучшее.

По своей природной сущности ты — отражение божественности, образ Троицы, образец вечности⁶⁶. И как Я в вечной неизменности являюсь беспредельным Благом, так и ты неизмерима в желаниях своих. И сколь мало значит крохотная капля пред бездонной глубиной моря, столь же мало для исполнения желаний твоих значит все то, что может предложить мир.

И потому живешь ты в долине изгнания, где любовь смешана со страданиями, смех — с плачем, радость — с печалью, и где никто из людей никогда не радовался. Ибо этот мир обманывает и соблаз-

⁶⁴ Ср.: Сир 2, 1: «Чадо, аще приступаеши работати Господеву Богу, уготови душу твою во искушение».

⁶⁵ Ср.: Ин 15, 9: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас».

⁶⁶ Ср.: *Augustinus. De Trinitate. IX. 3–7; XI. 7.* Русский перевод см.: *Августин Аврелий. О Троице / Пер., вступ. статья и примечания А.А. Ташиана. Краснодар: Глагол, 2004, с. 204–214, 251–253.*

няет тебя; скажу даже тебе, он обещает многое, а имеет мало. Эта жизнь коротка, непрочна и подвержена переменам: сегодня — любовь, а завтра сердце наполняется страданием. Смотри, таково зрелище жизни!

ГЛАВА 11

О ВЕЧНЫХ МУКАХ АДА

Ныне, избранная душа, воззри из глубин сердца своего на жалобный плач. Где теперь все те, которые до сих пор наслаждались покоем и радостями этой временности, пребывая в изнеженности и телесном довольстве? Чем помогут им все радости этого времени, так быстро исчезнувшего со всей его краткостью, словно бы его и не было вовсе? О, как скоро закончились радости того, чьи страдания будут вечными! О, вы, глупцы неразумные! Где то, чему вы радостно говорили: «Эй вы, молодые и веселые, мы хотим покончить с печалью и предаться радости»? Чем помогут вам ныне все те радости, которые когда-то вас радовали? Голосом, преисполненным жалобного плача, вы можете лишь стенать: «Увы, и снова увы нам, что мы родились в этот мир! Как обмануло нас краткое время жизни, как быстро подкралась к нам смерть! Ах, есть ли на земле еще кто-нибудь, кого бы обманывали больше нас, бедных, беспомощных существ? Или кто-нибудь, кто желал бы умудриться чужими утратами? Если бы некий человек тысячу лет нес бы на себе страдания всех людей, то по сравнению с нашими страданиями это лишь миг. Ах, сколь счастлив тот, кто не искал радости, противной воле Бога, кто не провел на земле ни одного дня, руководствуясь собственной волей! Мы, глупцы, заблуждались, будто они оставлены и забыты Богом⁶⁷, а как любезно обнимает Он их ныне в Своей вечности, приведя к великой славе пред всем небесным воинством! Какой вред могли нанести им все страдания и пренебрежение, даровавшие им ныне столь великую радость? А наши радости исчез-

⁶⁷ Ср.: Прем 5, 4: «Безумнии, житие его вменихом неистово и кончину его безчестну».

ли совершенно! Ах, стенания и нужда, и они продлятся вечно! Ах, конец без конца, смерть, более ужасная, чем все смерти — каждый час умирать и не быть в состоянии умереть! Ах, отец и мать и вся их любовь вместе, если бы Бог даровал вам навеки Свою благодать, то не увидели бы мы у вас радости, так как должны быть навсегда разлучены с вами. Ах, разлука, вечная разлука, как печальна ты! Ах, хруст сломанных рук, скрежет зубовой, стенания и плач, ах, вечно кричать и взывать и никогда не быть услышанными! Наши беспомощные глаза никогда больше не увидят ничего кроме нужды и страха, наши уши не услышат ничего кроме «ах» и «увы». Ах, все сердца, да охватит вас это достойное оплакивания «навсегда и навеки», да войдет оно внутрь вас! О, вы, горы и долины, что ждете вы, что так долго мешкаете, что щадите нас? Почему не обрушитесь на нас и не избавите нас от этого жалкого зрелища⁶⁸? Ах, страдания в том мире и в этом — сколь непохожи вы! Ах, временность, как ослепляешь, как обманываешь ты, что мы не вели счет прекрасным драгоценным дням, дням, которые мы так легкомысленно провели и которые никогда более не вернутся! Ах, если был у нас хоть один часок от всех тех длинных впустую растроченных лет, из-за которых нам отказано в Божественной справедливости и будет отказано в ней всегда, без какой-либо надежды! Ах, всегдашнее страдание, нужда и стон в этой стране забвения, где мы обречены пребывать без любви, утешения и упования! О, мы, бедные, разве не хотели бы мы, чтобы было так, чтобы от жернова, огромного, как твердь земная, и простирающегося до неба, раз в сто тысяч лет маленькая птичка отклеивала бы с десятую часть просяного зернышка, и так продолжалось бы до тех пор, покуда после десятого раза эта часть с просяное зернышко не исчезала бы с жернова, и так постепенно после исчезновения самого жернова закончились бы и наши страдания? Но даже и это уже невозможно⁶⁹!

⁶⁸ Ос 10, 8; Лк 23, 30.

⁶⁹ Этот сюжет распространен в немецких народных сказках и немецкой духовной литературе эпохи Нового времени. По наблюдению Бильмейера (*Heinrich Seuse. Deutsche Schriften* / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, reprt. Frankfurt a. M., 1966, S. 239), здесь он впервые встречается в письменных текстах. Не исключено, что именно Сузо является его автором. Заимствования аналогич-

Смотри, таков напев стенаний, следующий за радостями этой временности.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, строгий Судия, как сотряслось сердце мое до основания! Как в бессилии поникла душа моя, полная печали и сострадания о бедных душах. Есть ли во всем мире кто-либо настолько безжалостный, кого — когда он услышит этот плач — не потрясут эти ужасные мучения! О Ты, мой единственный Возлюбленный, не покидай меня! Не уходи от меня, Ты, мое единственное утешение! Если должен буду я — о других умолчу — навеки разлучиться с Тобой, моим единственным Возлюбленным, то охотнее — о, плачь и нужда — приму во все дни моей жизни ежедневное тысячекратное мучение. Стоит мне лишь задуматься о разлуке, как я предпочитаю умереть от страха. Ах, любезный Господи, дражайший Отец, поступай здесь со мной так, как Ты хочешь — Ты сделаешь все хорошо, — но избавь меня от мучительной разлуки, ибо ее я не вынесу.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Не пугайся! Что в этом временном мире соединилось, останется неразделенным вовек.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, если бы слышали это все люди, столь бездумно расточающие свои лучшие дни, чтобы посмеялись они над собой и улучшили свою жизнь, а не то с ними произойдет то же, что с теми несчастными!

Глава 12

О БЕЗМЕРНОЙ РАДОСТИ ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Ныне устремил свои очи горе и смотри⁷⁰, чему ты принадлежишь. Ты принадлежишь отечеству небесного рая. На земле ты чужак, бездомный странник. Посему как желает путник вернуться в свое отечество, откуда на него взирают любезные добрые друзья и, преисполненные сильного щемящего

ного места из латинского сочинения Генриха Сузо «*Horologium Sapientiae*» см. также: *Ludolf von Sachsen*. Vita Christi, cap. 88; *Dionysius Rickel* (*Carthusianus, van Rijkel*). Cordiale de quatuor novissimis. Köln, 1493. Bl. 50^v.

⁷⁰ Hor 462, 9–10: *Tu ipsemet nunc palam aspice oculis tuis, et vide...*

желания, ожидают его, так и тебе следует поспешить в отечество свое, где к тебе хорошо отнесутся, где будут глубоко рады твоему дружескому присутствию, где тебя тепло встретят, любезно примут и включают навечно в свой изобильный дружественный круг. Смотри и узнай, как они стремятся к тебе, как желают, чтобы ты в страданиях держался стойко и явил доблесть перед лицом мерзости, которую они сами преодолели — с какой большой радостью думают они о тяжелых годах, пережитых ими! — тогда все страдания перенесешь ты легче. Ибо чем сильнее ты мучился, тем радушнее будешь принят. Сколь благи почести, сколь сильна пронизывающая сердце и охватывающая чувства радость, когда душа пред лицом Отца Моего и всех насельников небесных столь достоечно воспевается, прославляется и награждается Мною за то, что во время битвы на земле столько страдала, столько боролась и столько преодолела. Тому, кто не страдал, это кажется чуждым. Как великолепно воссияет венец, столь горько на земле заслуженный, как нежно затянутся раны и следы страданий, полученных там, внизу, из-за любви ко Мне. Смотри, в этом отечестве ты почитаем за друга в такой степени, что даже самый дальний из бесчисленных насельников небесных любит тебя более благостно и верно, нежели отец или мать любят в земной жизни свое единственное дитя.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, как хотел бы я, чтобы Ты возлюбил меня по благодати Своей настолько, что рассказал бы об этом отечестве больше, чтобы я устремился к нему, преодолевая еще более сильную боль, и выносил бы более стойко все страдания. Как, любезный Господи, организована эта страна и чем там занимаются? Много ли там насельников, и известно ли им хорошо, что творится у нас, как о том дают понять слова Твои?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Ныне соберись в путь вместе со Мною; Я хочу ввести тебя в созерцание, чтобы издала бросил ты взгляд на некое приблизительное подобие.

Смотри, выше девятого неба, более чем в сто тысяч раз большего всей земли, есть иное небо, называемое огненным, но не по огню, а по непревзойденному всепроникающему сиянию, которым по природе обладает это небо, недвижимое и неразрушимое⁷¹. Там в

⁷¹ Этот пассаж демонстрирует, что Сузо разделял общие средневековые представления о мироздании.

великолепных покоях обитает небесное воинство, там славят Меня утренние звезды вместе со всеми восторженными чадами Божиими⁷². Там стоят в непостижимом сиянии вечные престолы, с которых ниспали злые духи и которые предназначены для избранных. Смотри, великолепный град блистает золотом и покрыт драгоценными камнями, он сияет благородными перлами и украшен алмазами, весь прозрачный, словно кристалл⁷³, переливается красными розами, белыми лилиями и красками всевозможных цветов. Теперь посмотри на луга небесные. Там царит благолепие лета, там светлые луга майские, там долина истинной радости. Здесь преисполненные веселья глаза возлюбленных взирают друг на друга, здесь льются звуки арф, играют скрипки, слышатся песнопения, видны прыжки и танцы, хороводы и всяческое веселье⁷⁴. Каждое желание получает здесь удовлетворение, и в неизменном постоянстве царит здесь не ведающая боли радость. Оглянись вокруг и восприми преизобильное множество пьющих в удовольствие сердца своего из животворного и полноводного источника. Смотри, какими неизменными смотрятся они в светлом и ясном зеркале высочайшей божественности, в котором все вещи извещают о себе и являют себя.

Подойди незаметно поближе и посмотри, как любезная Царица Небесная, Которую ты так сердечно любишь, парит в славе и ликовании над всем небесным воинством, милостиво нисходя к тем, кого Она любит, облаченная в розы и лилии дольные⁷⁵. Смотри, как великолепная красота Ее ниспосылает довольство, радость и дивное состояние всем насельникам небесным. А теперь смотри, как возвышаются сердце и чувства твои, взирай, как милостиво Матерь милосердия устремила на тебя и на всех грешников очи Свои, пре-

⁷² Ср.: Иов 38, 7: «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости».

⁷³ Ср.: Откр 21, 10–11.

⁷⁴ Образ небесных танцев часто встречается в европейской мистической литературе. В изобразительном искусстве позднего Средневековья и Ренессанса распространены изображения ангелов, танцующих, водящих хороводы или играющих на музыкальных инструментах, см.: *Gilles Néret. Angels*. Köln: Taschen, 2003.

⁷⁵ Ср.: Песн 2, 1.

исполненные сострадания, как крепко она защищает и утешает их с Чадом Своим возлюбленным.

А теперь посмотри очами чистого познания и увидь, как высшие серафимы и преисполненные любви души ангельского хора, неустанно воспламеняемые равномерно полыхающим огнем, удерживаются в Моей сокровенности, как сияющие херувимы и их окружение наслаждаются светоносным истечением и излиянием Моего вечного и непостижимого света, как хор престолов и их окружение мирно покоятся во Мне, а Я — в них. Смотри далее, как три других хора — господств, сил и властей — упорядоченно исполняют прекрасный вечный строй природной всеобщности. Смотри также, как третий сонм ангелических духов несет Мое высочайшее послание и возвещает закон Мой в отдельных частях мира. Ах, смотри теперь, как великолепно, прекрасно и четко упорядочено все это огромное множество, что за прекрасное зрелище оно являет⁷⁶!

Обрати взор свой и смотри, как избранные ученики Мои и навизлюбленнейшие друзья Мои в великом спокойствии и чести восседают на почетных судейских тронах, а кровавые знаки сияют на их подобных розам одеяния⁷⁷, как излучают зеленеющую⁷⁸ красоту исповедники, как блистают ангелоподобной лучезарностью милые девы⁷⁹, как все небесные насельники почти растворяются в Божественных благах. О, что за собрание, что за страна! Счастлив, кто рожден для того, чтобы навеки здесь поселиться!

Смотри, в эту страну веду Я, нежно обняв, невесту Свою возлюбленную, выводя ее из изгнания и одаривая великим богатством дара утреннего⁸⁰. Внутренне украшаю Я ее одеянием света славы,

⁷⁶ Приводимая система небесной иерархии, по-видимому, восходит к Пс.-Дионисию Ареопагиту (О небесной иерархии, гл. 7).

⁷⁷ Hor 464, 12: *roseo colore*; ср. Есф 15, 8.

⁷⁸ Возможно, вместо *grunender* («зеленеющая») в данном случае следовало бы читать *gluehender* («пламенеющая»). В «*Horologium Sapientiae*» в соответствующем месте (Hor 464, 12–13) читаем: «*martyres rutilant roseo colore, confessores radiant igneo fulgore, virginesque emicant niveo candore*».

⁷⁹ Ср.: *Hieronymus*. Vita S. Pauli // PL 23, 27 B; *Breviarium OP*, in festo SS. Coronae Spineae Domini (24.04), Noct, Responsum II.

⁸⁰ Дар мужа жене наутро после первой брачной ночи. В среде знати и рыцарства этот дар подразумевал ценное дарение, например, имений, замков, земли,

превосходящим все ее естественные способности. Внешне облачается она в тело пресветлое, в семь раз ярче солнечного сияния, проворное, милое, свободное от страданий. Я возлагаю на нее дорогой золотой венец, а к нему — золотой венчик⁸¹.

СЛУЖИТЕЛЬ: Любезный Господи, что такое дар утренний, венец и золотой венчик к нему?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Дар утренний — это ясное видение того, во что ты здесь лишь веришь, непосредственное постижение того, на что ты здесь надеешься, любвеобильное и приятное испробывание того, что ты здесь любишь. Венец — это основная, а прекрасный венчик — особенная награда.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, что следует мне понимать под этим?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Особенная награда означает особенное радование, которого душа удостоивается за особо досточестные труды, с помощью которых она здесь одержала победу, такие как учительство, стигматы, совершенное девство. Основная награда означает созерцательное единение души с чистой божественностью, ибо душа не найдет успокоения, покуда не превзойдет все свои силы и способности и не войдет в естественную сущность трех Лиц (Св. Троицы) и в простую ясность Божественной сущности. Тем самым обретет она умиротворение и вечное блаженство. И чем совершеннее, чем свободнее исход, тем короче ее путь в пустыню и глубину непостижимой божественности, в которую души погружаются, в которой они растворяются и с которой они соединяются. И потом желают они ничего иного, как того, чего желает Бог, и сущность их становится как та, которой является Бог. Они блаженны благодатью Божьей, как Он блажен по природе Своей.

Так обрати взор свой, полный любви, ввысь, позабудь на время все страдания свои, позволь сердцу своему насладиться непостижимой тишиной в любезном содружестве, столь любезно взирающем на тебя. Смотри, как подобно розам всецело прекрасно сияют лица, здесь так часто ради меня красневшие от унижений.

драгоценностей и т.п. В данном случае в характерной для себя манере Генрих Сузо привносит в мистическую метафорическую образность реалии рыцарского обихода, т.е. среды, из которой он происходил.

⁸¹ Ср.: Исх 25, 24–25.

Позволь возрадоваться сердцу своему. Скажи: «Где ныне горький стыд, пронизывавший чистые сердца ваши, где поникшие головы, потупленные глаза, тайная боль сердечная, внутренние рыдания, горькие слезы? Где ныне бледные лица, великая бедность и нужда? Где достойные сострадания восклицания: “Ах, Господи Боже, как тяжело у меня на сердце!” Где все те, кто унижал и угнетал вас? Не слышно более голосов: “Вперед, к оружию, на битву, в бой!”, день и ночь раздававшиеся, как у тех, кто кладет свои жизни на поле боя в войне с язычниками. Где то время, когда под воздействием Божественной благодати тысячекратно произносили вы внутри себя: “А готов ли ты выдержать покинутость?” Не слышно более вашего жалобного вопля: “Боже мой, для чего Ты оставил меня?”⁸². Я слышу, как в ушах ваших любезно отзываются слова: “Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира”⁸³. Куда делись все страдания, вся боль, все унижения, какие претерпели вы на земле? Ах, Боже, как легко все это исчезло, быстро, будто сон, словно вы никогда и не страдали! Воистину, дражайший Боже, сколь сокрыты от мира суды Твои⁸⁴! Вы, избранные, ныне нет вам более нужды ютиться по углам и скрываться от глупцов. Ах, если бы все сердца были одним сердцем, то и тогда не смогли бы они постичь великую честь, невыразимое достоинство, славу и величие, которыми будете обладать вы. Да, вы, небесные князья, вы, благородные короли и цари, вы, вечные чада Божьи; сколь прекрасен облик ваш, сколь радостны сердца ваши, сколь восторженно ликуете вы, сколь радостно раздается из уст ваших песнопение: “Благословение и слава, святость и блаженство, благодать и благость и всегдашняя честь Ему во веки веков”⁸⁵, из самых глубин сердец наших, Ему, чьей благодатью мы навеки обрели все это!”. Смотри, здесь отечество, совершенный покой, сердечное ликование, непостижимая вечная слава!».

СЛУЖИТЕЛЬ: О, величайшее из чудес! Ах, непостижимое бла-

⁸² Мф 27, 46.

⁸³ Мф 25, 34.

⁸⁴ Ср.: Рим 11, 33.

⁸⁵ Ср.: Откр 7, 12: «Благословение и слава, и премудрость и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков!».

го, что Ты такое? Воистину, любезный, несравненный, благой Господь, до чего же здесь хорошо! Ах, единственный Возлюбленный мой, позволь остаться здесь⁸⁶!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тебе еще рано оставаться здесь, но следует еще изрядно посражаться. А вид этот был явлен тебе для того, чтобы во всех страданиях твоих мог с тобою быстрее произойти переворот — теперь ты больше не можешь падать духом, — чтобы забыл ты о всех своих страданиях и обрел ответ на жалобы непонимающих, говорящих, будто Я утруждаю друзей Своих. Смотри, какво различие между Моей дружбой и земной дружбой и сколь воистину несравненно лучше одариваю Я друзей Своих. Не хочу говорить о великой нужде, о тяготах и многочисленных жестоких ежедневных и еженощных страданиях тех, кто день и ночь должен сражаться с ними, ибо они так погружены в них, что не понимают смысла всего этого. Так определено Моим вечным порядком, что сбившаяся с пути человеческая душа становится сама себе мукой и суровым наказанием⁸⁷. Друзья Мои страдают от телесных бедствий, но имеют мир в сердце. Друзья же этого мира ищут телесного довольства и приобретают взамен несчастья сердца, души, духа.

СЛУЖИТЕЛЬ: Те, кто сравнивает истинную дружбу Твою с дружбой этого лживого мира в том смысле, что, мол, у Тебя так мало друзей, неразумны и глупы. Они постоянно жалуются на те или иные страдания. А повинна в этом лишь их великая слепота. О, сколь преисполнены любви отеческие розги Твои! Счастлив тот, кому Ты не пожалел их. Теперь, Господи, вполне вижу я, что страдания происходят не от Твоей жестокости, а от благой любви Твоей. Пусть никто не говорит, будто Ты забыл друзей Своих. Ты забыл лишь тех, предоставив их собственной судьбе, кому мало отпустил здесь страданий. Господи, тем, кого обезопасил Ты там от вечной нужды, кому пожелал даровать там вечную радость, по праву не должно наслаждаться здесь ни одним хорошим днем, не должно радоваться и жить в довольстве. О Господи, позволь, чтобы памятование об этих двух зрелищах никогда не изгладилось бы из моего сердца, дабы не утратил я Твоего дружества.

⁸⁶ Имеется в виду на Небесах в присутствии Бога. Ср.: Мф 17, 4.

⁸⁷ См.: *Августин. Исповедь*. I. 12.

ГЛАВА 13

О БЕЗМЕРНОМ ДОСТОИНСТВЕ ЗЕМНЫХ СТРАДАНИЙ

Любезный Господи, скажи мне, что за страдания подразумеваешь Ты, столь необходимые для внутренней жизни и столь благие? Сердечно молю Тебя рассказать мне об этом как можно более, дабы, когда ниспослешь Ты мне страдания, принял я их с любовью и радостью, как исходящие из отеческой десницы Твоей.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Я имею в виду любые страдания⁸⁸, добровольно принимаемые либо претерпеваемые невольно, в которых человек из нужды творит добродетель, не желая без Моей воли избавления от этих страданий, которые он с полным любви и смирения терпением подчиняет Моему вечному прославлению. И с чем большей охотой он совершает это, тем это достойнее и приятнее Мне. О таких страданиях следует тебе еще кое-что услышать и глубоко запечатлеть это в сердце своем, сделав предназначением для духовного oka души своей.

Жилище Мое — в чистой душе; там пребываю Я, словно в раю, преисполненном всяческих радостей. Поэтому так невыносимо для Меня, когда душа со сладострастием либо наслаждением склоняется к какой-либо из вещей. По своей природе душа склонна к порочным удовольствиям, и поэтому преграждаю Я ей путь терниями⁸⁹, наполняю мерзостями все окольные тропы, дабы душа не бежала путей Моих; все пути усеиваю Я страданиями, дабы душа могла обрести сердечную радость лишь в величии Моей божественной природы. Смотри, если бы все сердца были одним сердцем, то в веке сем не смогли бы они обрести и малую толику богатства, сравнимого с тем, которое Я дарую в вечности за самое незначительное страдание, которое человек претерпевает ради любви ко Мне. Таков Мой вечный порядок во всей природе, и от него Я никогда не отступаю. Достойное и благое должно быть заслужено горькою

⁸⁸ Ср.: *Thomas Aquinas*. In 4 Sent., dist. 15 q. 1 a. 4; q. 2 ad 1.

⁸⁹ Ср.: Ос 2, 6.

службою⁹⁰; кто отступает, тот остается позади; «много званных, а мало избранных»⁹¹.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, вполне может быть, что в страдании заключено безмерное благо, когда страдание не столь велико, не столь ужасно и неслыханно. Господи, Ты один видишь все сокрытые вещи, «все сотворил Ты числом и мерою»⁹². Тебе ведомо, что мои страдания превосходят всякую меру, что они выше сил моих. Господи, есть ли кто в целом свете, кто беспрестанно испытывал бы более нестерпимые страдания, чем я? Я этого не могу себе представить. Как смогу я все вытерпеть? Господи, если бы Ты дал мне обычные страдания, которые я смог бы вынести. Я не знаю, в состоянии ли я терпеть далее все эти неслыханные страдания⁹³, подспудно сковавшие мне душу и разум, страдания, вся глубина которых ведома лишь одному Тебе.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Каждый больной мнит себя самым больным, каждый бедняк — самым бедным. Если бы Я ниспослал тебе другие страдания, было бы то же самое. Подчинись добровольно воле Моей во всех страданиях, которые Я ниспослал тебе, во всех страданиях без исключения. Разве не ведомо тебе, что Я желаю тебе лишь наилучшего с таким благорасположением, как если бы ты желал это сам себе? Я — Вечная Премудрость и знаю лучше, что для тебя наилучшее. Пойми, что ниспосылаемые Мною тебе страдания гораздо лучше подходят тебе, гораздо глубже проникают в тебя, гораздо вернее направляют ко Мне, чем все те, которые ты избираешь сам, если, конечно, ты их правильно переносишь. Так чего же ты сетуешь? Обратись лучше ко Мне с такими словами: «О, мой верный Отче, делай со мною все, что хочешь»⁹⁴.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, об этом легко говорить, но когда

⁹⁰ Ср.: *Hieronymus*. Ep. 58 ad Paulin // PL 22, 586: *Nihil sine magno labore vita dedit mortalibus*.

⁹¹ Мф 20, 16: «Ибо много званных, а мало избранных».

⁹² Ср.: Прем 11, 21: «Но вся мерою и числом и весом расположил еси».

⁹³ Ср.: *Генрих Сузо*. Жизнеописание. Гл. 21, 23.

⁹⁴ Ср.: Мф 26, 42: «Отче Мой, если не может чаша сия миновать Меня, чтобы мне не пить ее, да будет воля Твоя».

страдания подступают ко мне и охватывают меня, то невыносимо мне бывает превозмогать нестерпимую боль.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Если бы страдания не приносили нестерпимую боль, то никто и не называл бы их страданиями. Нет ничего, что приносит более нестерпимую боль, чем страдания, и нет ничего, что приносит большую радость, чем превозмогание страданий. Страдания — это кратковременная боль и длительная радость. Страдания действуют таким образом, что для того, на кого они возложены, они в конце концов перестают быть страданиями⁹⁵. Обладай ты духовной бодростью, Божественным утешением и Божественной радостью в такой степени, чтобы тебя беспрестанно орошала небесная роса, то это не принесло бы тебе той награды, какой удостоивает страдание. Ибо все это не заслуживает наибольшей Моей благодарности, не делает Меня должником твоим в той же мере, как с любовью переносимое страдание или невозмутимость в трудных обстоятельствах, в которых ты оказываешься ради любви ко Мне⁹⁶. Скорее десять человек согласятся жить в довольстве и веселье, нежели один согласится вести жизнь, полную жестоких страданий, постоянно соприкасаясь с мерзостями⁹⁷. И даже если освоишь ты великое искусство звездочетов, сможешь рассуждать о Боге столь же красиво, как все те, кто обладает ангельскими голосами, и превзойдешь в познании всех премудрых учителей, это не сможет приблизить тебя к наилучшей жизни в той же мере, как если ты предашь себя во всех страданиях твоих в руки Господа, отказавшись от всего прочего⁹⁸. Ибо то способны делать и добрые, и злые, тогда как страдание — лишь для избранных Моих. Кто спосо-

⁹⁵ В латинском тексте «*Horologium Sapientiae*» в соответствующем месте (Hor 487, 3—6) Сузо пишет следующее: *Brevem habet amaritudinem et longam consolationem; frequens tribulatio consuetudine tandem vincitur, ut iam quasi non esse tribulatio aut levis esse videatur*. Ср.: *Bernardus Claraevallensis*. De consideratione // PL 182, 730.

⁹⁶ Ср. в «*Horologium Sapientiae*» (Hor 487, 16—17): *Totum te deo in omni tribulatione committere*.

⁹⁷ Ср.: *Bernardus Claraevallensis*. De consideratione. II. 12; Sermo 2 in dom. Palm. n. 2.

⁹⁸ Ср. в «*Horologium Sapientiae*» (Hor 487, 11—18): *Si in astrologyca disciplina floreris et omnium liberalium artium secreta penetrares, si admirabilis in omni sapientia appareres, si cunctos rhetores et dialecticos facundia et argutiis praeires etc.*

бен правильно взвесить время и вечность, предпочтет скорее пребывать сотню лет в печи огненной, чем, испугавшись незначительного страдания, на Страшном Суде отказаться от вечности. Ибо первое имеет предел, второе же нет.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный, дражайший Господи, для ушей страждущего слова Твои звучат, словно сладкие звуки арфы. Коль пожелаешь Ты ублажать меня в страданиях моих этой сладостной игрой на псалтыри, то буду я страдать охотно. Лучше мне тогда страдать, чем не страдать!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Так внимай же этой сладостной игре натянутых струн души человека, страдающего во имя любви к Богу! Слушай, сколь звучны они и сколь полны сладости!

Страдание для мира отвратительно, но пред очами Моими оно означает наивысшую честь. Страдание преодолевает Мой гнев, позволяет снискать Мою милость. Страдание обращает Мою любовь на людей, ибо страдающий человек Мне подобен⁹⁹. Страдание — сокрытое благо, которое нельзя купить. Даже если человек простоит сто лет на коленях, моля Меня ниспослать ему благое страдание, то и этого будет недостаточно. Страдание превращает земного человека в небесного. Страдание отвращает от мира и приближает ко Мне. Оно уменьшает число мирских друзей и увеличивает благодать. Тот, кого дружелюбно принимаю Я, должен полностью отречься от мира, оставить все мирское. Страдание — это наивернейший, наикратчайший, наискорейший путь¹⁰⁰. Смотри, тому, кто всегда верно знает, сколь нужны страдания, следует принимать их как драгоценный Божественный дар. Ах, человек иной, который был порождением вечной смерти и глубоко спал, пробуждается страданием и решается вести благую жизнь. Но иной дикий зверь, иная неприрученная птица, постоянным страданием

⁹⁹ Ср. в «*Horologium Sapientiae*» (Hor 488, 18–19): *Christo passo assimilatur*.

¹⁰⁰ Ср. в «*Horologium Sapientiae*» (Hor 489, 3–10): *...hominem carnalem facit spiritualem, ... mundi huius ipsa (tribulatio) generat desertionem, sed divinam parit familiaritatem, ... ipsa est arta via sed secunda et compendiosa ducens ad vitam*. Ср. также у Майстера Экхарта: «*Страдание — наискорейший зверь, увлекающий вас к совершенству*» («*daz snelleste tier, daz iuch treit ze vollekomenheit, daz ist liden*»: Pfeiffer Fr. Meister Eckhart. Göttingen, 1924, S. 492, 23).

словно бы заключенные в клетку, лишаются вечного блаженства, даже если им хватает пространства и времени. Страдание оберегает от тяжкого падения, оно позволяет человеку познать самого себя, подняться над самим собой, довериться ближнему своему. Оно охраняет смирение души и учит терпению. Оно — хранительница чистоты и дарует венец вечного блаженства. Вряд ли найдется человек, кому страдание не могло бы дать чего-нибудь благого, если теперь он еще совершает ошибки (будь он начинающим, продвинутым или совершенным), ибо оно заставляет железо сверкать, золото блестеть, алмаз сиять красотой¹⁰¹. Страдание позволяет смыть грехи, уменьшает муки чистилища, изгоняет споры, ликвидирует недостатки, обновляет дух. Оно наделяет большей уверенностью, чистой совестью и постоянно возвышенным чувством. Знай, оно — здоровое питье, целебная трава, более ценная, чем все травы райского сада. Оно укрепляет тело, впадающее в лень, и окормляет благородную душу, предназначенную к вечной жизни. Душа растет страданием, как прекрасная роза — майской росой. Страдание наделяет мудростью и опытностью. Что ведомо человеку, никогда не страдавшему¹⁰²? Страдание — это розга, удар для избранных Моих. Страдание ведет человека к Богу, делает Бога ему необходимым, нравится это человеку или не нравится. Кто сохраняет в страдании веселый нрав, тому служат и печаль, и радость, и друг, и враг. Как часто сокрушал ты у скрежетавших зубами врагов их железный укус и лишал их силы своим радостным прославлением и своими кротко переживаемыми страданиями! Скорее заставлю Я страдать из ничего, чем оставлю друзей Моих без страданий, ибо тем самым укрепятся все добродетели, и человек ими украсится, ближний станет лучше, Бог прославится. Терпение в страдании — живая жертва, сладостный аромат благородного бальзама, источаемый пред Моим Божественным ликом, величайший для всего высшего небесного воинства предмет удивления. Не приветствуют так вос-

¹⁰¹ Генрих Сузо уподобляет начинающих железу, продвинутых — золоту, а совершенных — алмазу. Разделение всех людей, устремляющихся к Богу, на начинающих, продвинутых и совершенных является в средневековой мистике и аскетике общим местом.

¹⁰² Ср.: Сир 34, 9.

торженно победившего на турнире рыцаря, как радуются Небеса о терпеливо переносящем страдания человеке. Все святые напояют страдающего человека из уст своих, ибо прежде они сами испробовали страданий и предлагают теперь целительное питье, исходящее из уст их, то есть лишенное какого бы то ни было яда. Терпение в страдании значит больше, чем воскрешение мертвых или другие чудеса. Это тернистый путь, славно приводящий к Вратам Небесным. Страдание делает товарищем исповедников веры, оно несет с собой славу и победу над всеми врагами. Оно облачает душу в розовые одеяния, в пурпур, вручает венец из алых роз, скипетр из зеленых пальмовых ветвей и сияющий рубин к застежке на девическом одеянии. Сладостным голосом восторженного духа воспевает оно новую хороводную песнь в вечности, какую не могли бы воспеть и все ангелы, ибо они никогда не страдали. Говоря коротко, страдающих мир жалеет как нищих, но для Меня они святы, ибо они избранные Мои.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, сколь ясно теперь, что Ты — Вечная Премудрость. Ибо смогла Ты теперь явить истину как из внутренних глубин исходящую, чтобы никто уже не сомневался! Неудивительно, что любой охотно понесет страдания, если Ты будешь с такой любовью относиться к нему. Своим Словом благим сделала Ты так, что отныне все страдания будут для меня легкими и радостными. Но теперь я припадаю к Тебе, Господь и верный Отец мой, и из глубин сердца своего молю тебя не только о нынешних страданиях, но и о прошлых, казавшихся мне чрезмерно большими, потому что они выглядели столь враждебно.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: А что ты теперь о них думаешь?

СЛУЖИТЕЛЬ: Если сказать точно, то вот что. Когда взираю я на Тебя, драгоценное отворение сердца моего, дружескими очами, то обнаруживаю, что большие и жестокие страдания, которыми Ты как Отец испытывал меня и пред лицом которых от меня тогда отшатнулись даже те, кто считался друзьями Твоими, были для меня словно нежная майская роса.

Когда тот же самый брат-проповедник начал делать эту запись о страдании, узрел он тем же образом, который описан выше, сидящими пред собою двух людей, погруженных в страдания и печаль.

И один из них попросил, чтобы поиграли ему на псалтыри¹⁰³. Ему это не понравилось, и он счел это неподобающим для духовных людей. И тогда услышал он глас, сказавший, что желание это отнюдь не неуместно. И тут же откуда-то возник юноша, прекрасно игравший на псалтыри, и стал играть. Когда он закончил, то повязал на псалтыри две нити крест-накрест и отдал ее брату-проповеднику. И лишь после этого начал этот брат говорить о страдании.

Глава 14

О НЕВЫРАЗИМОЙ БЛАГОСТИ СОЗЕРЦАНИЯ СТРАСТЕЙ ГОСПОДНИХ

СЛУЖИТЕЛЬ: Воистину, Господи, от всех сердец укрывается непостижимое Благо, обнаруживаемое при созерцании Страстей Твоих, если помещать его в пространство и время. И все же путь Страстей Твоих, Господи, — надежный путь сквозь истину к высочайшей вершине всяческого совершенства. Славься, Павел, благородный светоч всего неба звездного, что ты взошел так высоко и введен был в сокровенные глубины чистой божественности, так что воспринял глубочайшие слова, которые никто не может выразить, и преисполненные любви Страсти так глубоко проникли в сердце Твое, что ты рек: «Я знаю лишь Христа, и притом распятого»¹⁰⁴. Благословен среди всех учителей также и ты, дражайший св. Бернард, чья душа была пронизана лучезарностью вечного Слова в такой степени, что любезные слова твои, излившись из сердца, словно нежная роса, возвестили нам о страданиях Его человечности, когда душа твоя, преисполненная любви, говорила: Дражайший мировой пучок с ароматами горчайших страданий возлюбленного Господа моего возложил я на грудь свою, и, полный любви,

¹⁰³ В библейские времена исполнение псалмов сопровождалось игрой на струнном музыкальном инструменте, называвшемся псалтырью. Упоминание об этом неоднократно встречается в Псалмах. Именно это имеет в виду Сузо, употребляя в данном месте глагол *psalterjen*.

¹⁰⁴ 1 Кор 2, 2: «Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого».

заключил эти страдания в сердце своем. Я не ишу, как невеста, где Он в полдень прилег отдохнуть, Он, объявший сердце мое¹⁰⁵. Я не спрашиваю, где обедает Он, Он, Кого преисполнившимся любви на Кресте созерцает душа моя. То — возвышеннее, но это — более достойно любви и подобает мне. Из любвеобильных Страстей сполна извлекаю я возмещение ничтожных заслуг моих, в Них кроется моя совершенная праведность. Это созерцание называю я Вечной Премудростью, венцом всего искусства, богатством всей святости, полнотою всех наград. Оно ниспосылает мне счастье, укрепляет в испытаниях, позволяет одинаково ровно воспринимать любовь и ненависть этого мира и надежно хранит меня от всякого зла. Порой принимаю я от него глоток горечи, а порой — глоток Божественного утешения и духовной любви.

Ах, потому, дражайший св. Бернард, уста твои по праву источают слова любви, что сердце твое нежно пронизывают достолюбезные Страсти Христовы.

Вечная Премудрость, я заметил вот что: кто стремится к великой награде и вечной святости, кто ищет высшего знания и глубин мудрости, кто желает быть твердым в радости и горе и обезопасить себя от всевозможного зла, кто хотел бы принять питье из Твоих горьких страданий и невыразимой милости, тому следует всегда держать Тебя, Христа распятого, перед внутренним взором своим.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Ты не совсем хорошо знаком с великим Благом, заключенным в этом. Смотри, постоянное созерцание достолюбезных Страстей Моих делает из простого человека возвышенного и преисполненного знаниями учителя. Это книга жизни, в которой заключены все вещи¹⁰⁶. Как счастлив человек, всегда имеющий ее перед глазами и усердно ее изучающий! Сколько может обрести он мудрости и благодати, утешения и благ, преодолеть все заблуждения и ощутить Мое постоянное присутствие!

¹⁰⁵ Данный пассаж является вольным переложением соответствующих слов Бернарда Клервосского из проповеди 43 на Песнь Песней (на слова «Мировой пучок—возлюбленный мой у меня; у груди моих пребывает»). См.: *Bernardus Claraevallensis. Sermones super Cantica Canticorum, Sermo XLIII // S. Bernardi Opera. Vol. II, p. 41—44.*

¹⁰⁶ Hor 494, 13—14: *Ipsa est velut quidam liber vitae, in quo omnia saluti necessaria inveniuntur.*

Посему послушай еще вот о чем:

Много лет тому назад один брат-проповедник, человек новоначальный, страдал от такой же горькой и невозможной тоски, придавившей его настолько сильно, что никто, кто сам этого не испытал, и описать ее не может. Однажды после трапезы сидел он в своей келье, настолько охваченный страданиями, что он не мог ни учиться, ни молиться, ни делать что-либо еще хорошее. Так сидел он печальный в своей келье, сложив руки на коленях, словно хотел, чтобы келья уберегла его ради Славы Бога, ведь сам он на какую-либо иную духовную деятельность был не способен. И когда он так сидел, случилось, что духовным образом были сказаны ему такие слова вразумления: «Что сидишь? Встань и погрузись в Мои страдания! И так преодолеешь свои». Тогда он сразу вскочил, ибо вразумление это показалось ему снизошедшим прямо с Небес, и погрузился в созерцание Страстей Господних. И после этого его собственные страдания исчезли и больше никогда ему не докучали.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, благая Премудрость, Ты знаешь все сердца, и Тебе ведомо, что во всех вещах стремлюсь я к тому, чтобы больше, чем другие люди, поместить себя в сердце мучительных Страстей Твоих. Ты знаешь, что день и ночь готов я беспрестанно исходить горячими слезами. Ныне от всего сердца плачу я о том, что страдания Твои не всегда глубоко проникают мне в душу, так что не могу я созерцать их с такой любовью, какой Ты, любезная и несравненная Премудрость, достойна. Посему научи меня, как следует мне держать себя?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Созерцание Страстей Моих не должно происходить в спешке и похода, как бы при нехватке времени и места, но совершаться с сердечной любовью путем постепенного перехода от одного наполненного плачем созерцания к другому, потому что иначе благоговейная сосредоточенность не проникнет глубоко в сердце. Ведь и не разжеванная сердцевина сладкого дерева не вызывает во рту никакого вкуса. Если не можешь ты осмыслить страдания Мои, глядя полными слез глазами на жестокую нужду, в которой Я находился, то тебе следует постараться сделать это, взирая преисполненным веселья взором на радостное благо, которое ты в них обнаруживаешь. Если не можешь ты быть ни восторжен-

ным, ни печальным, то во славу Мою следует тебе поразмыслить о Страстях Моих в черствости сердца своего, и тогда — ни много ни мало — разразишься ты потоками слез и христианского чувства, и будешь действовать из любви к добродетели, не взирая на себя.

Суровая справедливость Моя не допускает во всей природе никакой несправедливости, ни большой, ни малой; она требует, чтобы человек покаялся и стал лучше. Что было бы с великим грешником, который совершил, возможно, более сотни смертных грехов и который, согласно Писанию, должен каяться за каждый грех семь лет своей жизни, а незавершенное покаяние завершать в горячей огненной печи ужасного чистилища? Что было бы с бедной душой, желающей довести до конца свое покаяние, но оглушенной своими бесконечными «увы» и «ах»? Ведь слишком долгим было бы для нее полное покаяние! Поэтому, смотри, это время покаяния и улучшения сокращают для нее непозорные и досточестные страдания Мои. Она может сполна прикоснуться к драгоценному сокровищу заслуженной награды Моей и взять от нее для себя. И даже если ей было суждено тысячу лет гореть в чистилище, в короткое время она снимет с себя вину и покается, так что, минуя чистилище, устремится к вечному ликованию.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезная Вечная Премудрость, научи меня ради благ Твоих! Как хотелось бы мне прикоснуться к этому!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Прикосновение это совершается так:

1. С сердечным раскаянием, часто и сокрушенно следует человеку взвешивать свои большие и неоднократные прегрешения, которыми он наверняка прогневил Отца своего Небесного.

2. Затем следует ему вменять в ничто труды по улучшению самого себя, ибо в сравнении с его грехами они — что капля воды против моря.

3. Затем следует ему, преисполнившись радости, задуматься о непостижимом величии Моего покаяния, ибо маленькая капелька драгоценной Крови Моей, истекшая когда-то на всех из преисполненной любви Плоти Моей, могла бы удовлетворить грешника больше, чем тысяча миров. Однако человек принимает на себя это облагодетельствование лишь в той мере, в какой посредством страдания уподобляется Мне.

4. Наконец, следует человеку смиренно и с мольбой погрузить ничтожность своего собственного бытия в величие искупления Моего и обрести в этом прочную опору.

Говоря коротко, знай, что никто из учителей никогда не мог измерить ни число, ни размеры того безмерного Блага¹⁰⁷, которое сокрыто в постоянном созерцании Страстей Моих.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, достаточно мне сказанных слов Твоих. Со всем я согласен. Но Расскажи мне еще о сокрытом богатстве достолюбезных Страстей Твоих.

ГЛАВА 15

О ПРЕИСПОЛНЕННОЙ ЛЮБВИ БЕСЕДЕ, КОТОРУЮ ДУША
ВЕЛА С БОГОМ ПОД КРЕСТОМ, ОБРАТИВШИЕСЯ ВНОВЬ К СТРАСТЯМ ЕГО

СЛУЖИТЕЛЬ: Ты показал мне безмерную нужду, какую претерпел Твой внешний человек на высоком Кресте, как он был пронзен и связан путами ужасной смерти. Ах, Господи, что же делалось под Крестом, был ли там кто-нибудь, кому ужасная кончина Твоя пронзила сердце, и как был связан Ты в нужде Своей с горевавшей Матерью Своей?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Внимай вещам горестным, и да войдут они в сердце твое. Когда, как слышал ты, в страхе и смертельном ужасе висел Я жалкий на Кресте пред врагами Своими, преступили они враждебно ко Мне и обрушились на Меня глумливыми голосами¹⁰⁸. Вскидывали они головы свои, полные презрения, против Меня, считая Меня промеж себя совершенно ничем, словно был Я отвратительным червем. Я же при этом оставался непоколебимым и молил Отца Моего о благе для них. Смотри, невинный агнец, был Я приравнен к злодеям. Один из них злословил

¹⁰⁷ К. Бильмейер (BdEW 259, 1, Anm. unten) предлагает читать данную фразу (BdEW 259, 1–2: *alle meister von zal und von maze enkoendin gerechnen daz unmezig güt...*) следующим образом: «никто из учителей, ведающих в числах и мерах (т.е. математиков), никогда не мог измерить того безмерного Блага...». На наш взгляд, это не совсем корректно и несколько сужает смысл фразы.

¹⁰⁸ Ср.: Мф 27, 39 сл.

Меня. Другой же обратился ко Мне за помощью¹⁰⁹. И Я принял его незамедлительно, простил ему все его прегрешения и взял его в рай небесный.

Ах, внимай вещам горестным. Огляделся Я вокруг и нашел Себя беспомощным, покинутым всеми людьми¹¹⁰. И даже друзья, следовавшие за Мной, стояли вдали от Меня¹¹¹, а возлюбленные ученики Мои разбежались. Висел Я обнаженный, а все одежды Мои украли. Был Я беспомощным, поверженным. Они поступали со Мной безжалостно, Я же, агнец кроткий, оставался невозмутимым¹¹².

111111Объяла Меня тоска сердечная и нужда горькая от того, где оказался Я. Внизу же стояла горевавшая Матерь Моя¹¹³, и материнское сердце ее до самого основания души ее восприняло все то, что претерпевала Плоть Моя. Мое милостивое сердце внутренне было глубоко этим взволновано, ибо Я один знал о ее великих сердечных муках, видел ее боль, слышал ее слова причитания. И сказал Я ей слова благого утешения к нашему смертному расставанию, препоручив ее как дражайшую Матерь возлюбленному ученику Моему, и его ей как дражайшего сына¹¹⁴.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, благой Господи, кто не станет здесь от всего сердца горевать и горько плакать? Ах, Прекрасная Премудрость, как могли быть такими жестокими с Тобою, милосердным агнцем, они, эти свирепые львы и кровожадные волки, совершившие с Тобой все это? Ах, любезный Господи, если бы я, бедный служитель Твой, был там вместо всех тех людей, если бы тогда стоял пред Тобой! Если бы я принял тогда горькую смерть вместе с единственным Возлюбленным моим! Или, если Ты не хочешь, чтобы я умер вместе с Тобою, охватил бы я со всей силой в горе и плаче руками

¹⁰⁹ См.: Лк 23, 39–42.

¹¹⁰ Ср.: Ис 63, 5.

¹¹¹ Ср.: Лк 23, 49.

¹¹² Ср.: Иер 11, 19.

¹¹³ Hor 513, 7: *Stabat namque iuxta crucem Iesu mater eius*. Ср.: Ин 19, 25. По мнению К. Бильмейера (BdEW 260, 6, Anm. unten), приводимая фраза также может свидетельствовать о том, что Генриху Сузо могла быть знакома написанная Якопоне да Тоди (ум. 1306) секвенция «*Stabat mater*».

¹¹⁴ См.: Ин 19, 26–27.

своими тяжкий камень у подножия Креста Твоего, чтобы треснул он от сострадания, а вместе с ним разорвалось бы от боли за Возлюбленного и мое беспомощное сердце¹¹⁵.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Таково было Мое решение от века, чтобы испил Я тогда чашу горчайших страданий Своих один за все человечество. Но ты и все желающие следовать за Мной должны отречься от самих себя, возложить на себя свой собственный крест и последовать за Мною¹¹⁶. Ибо их умирание для себя является для Меня таким же знаком их любви, как если бы они вместе со Мной пошли на горькую смерть.

СЛУЖИТЕЛЬ: Дражайший Господи, научи меня, как следует мне умирать вместе с Тобою и каков мой собственный крест, ибо воистину, Господи, не желаю я более жить для себя, раз Ты за меня умер.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Постарайся делать наилучшее, насколько ты это понимаешь. И тогда будешь ты претерпевать от людей всяческие поношения, унижения и оскорбления, и будут они убеждены, что ты не можешь и не осмеливаешься гневаться на них. Но ты не только оставайся твердым и непоколебимым, но моли Отца Небесного о благах также и для них, чтобы полные сожаления склонились они пред Ним. Смотри, насколько из любви будешь ты пренебрегать собою, настолько возрастешь и процветешь. Если ты соблюдаешь себя чисто и невинно, а лучшие дела твои остаются под спудом, так что при радостном согласии сердца твоего тебя причисляют к злодеям, если ты охотно готов совершенно прощать причиняющим тебе боль или стремящимся покарать тебя всяческие притеснения, словно ничего не было, если ты помогаешь и прислуживаешь им словами и делами, подобно Мне, простившему распявших Меня, то тогда воистину сораспинаешься ты Возлюбленному своему. Если отказываешься ты от любви всех людей, от выгоды и утешения, насколько это не приводит к полной лишений нужде, то тогда своим отказом от любви людей ты вступаешься за тех, кто оставил Меня в Мой смертный час. Если ради Меня ты расстаешься со всеми друзьями, как не имеющими к тебе никакого от-

¹¹⁵ Ср.: Мф 27, 51.

¹¹⁶ Ср.: Мф 16, 24.

ношения, отказываешься от всех вещей, в которых может закрасться раздор между тобою и Мною, то тогда позволю Я возлюбленному ученику и брату стоять под Крестом, ибо он помогает Мне переносить Мои страдания. Не знающая препятствий свобода твоего сердца облачает в одеяния и украшает наготу Мою. И если во всякой мерзости, идущей от ближнего твоего, ты уступишь ради любви ко Мне, если буйному гневу всех людей, откуда бы он ни исходил и как бы стремительно — справедливо или несправедливо — на тебя ни обрушивался, ты спокойно позволишь проноситься над тобой, ведя себя, подобно кроткому агнцу, таким образом, что своим дружественным сердцем, мягкостью своих слов, своим благообразным обликом сумеешь превозмочь злобу других людей, то тогда, смотри, истинный образ кончины Моей запечатлется в тебе. Воистину, там, где нахожу Я такое подобие, что это за радость и удовольствие для Меня и для Отца Моего Небесного!

Неси горькую кончину Мою в основании сердца своего, в молитве своей, в делах своих, и тем войдешь в совершенство страдания и преданности пречистой Матери Моей и возлюбленного ученика Моего.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, как хотелось бы мне, чтобы Ты запечатлел образ мучительной кончины Своей на плоти моей и душе моей ради величайшей славы Своей и во исполнение всеблаготворной воли Своей, будь то мне в радость или в печаль.

А особенно я прошу Тебя о том, чтобы Ты рассказал мне еще о великих сердечных муках горевавшей Матери Твоей и о том, что делала она в час тот, стоя под Крестом.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Попроси ее об этом сам.

Глава 16

О ДОСТОЧЕСТНОМ ПРОСЛАВЛЕНИИ ПРЕЧИСТОЙ ЦАРИЦЫ НЕБЕСНОЙ

СЛУЖИТЕЛЬ: О величайшее богатство Божественной науки и премудрости, сколь непостижимы суды Твои и сколь неисследимы пути Твои¹¹⁷! Каким чудесным образом спасаешь Ты иной раз бед-

¹¹⁷ Ср.: Рим 11, 33.

ные души! Что замышлял Ты или сколь возвышенно пребывал Ты в Своей вечной неизменности, когда столь великолепно сотворил пречистое, милое, благородное творение, возвышающееся над всеми пречистыми творениями¹¹⁸! Господи, по праву мог сказать Ты: «*Ego cogito cogitationes pacis*, ибо только Я знаю намерения..., намерения во благо»¹¹⁹. Господи, из бездонных глубин Своей сущностной благодати устроил Ты в них подобие Свое, которым привел Ты все прежде бывшие существа к истоку их¹²⁰. Воистину, о Небесный Отче, как мог грешный человек сомневаться в том, идти ли ему к Тебе, когда для того, чтобы вести нас, послал Ты нам Сына Своего единственного, несравненного, Вечную Премудрость. Воистину, о Вечная Премудрость, как может бедный грешник приобрести отвагу, явить чистоту в своей мерзости, если не возьмет себе в защитницы Матерь всяческого милосердия. Вечная Премудрость, Ты — брат мой, но Ты также и Господь мой. Ты воистину человек, но Ты также и воистину Бог и суровый Судия для совершающих злодеяния¹²¹.

¹¹⁸ Исследователи и комментаторы расходятся в понимании смысла этой фразы. По одной версии, в данном случае, по-видимому, имеется в виду архангел. По другой версии, речь может идти о пречистой человеческой плоти Божьей Матери или Иисуса Христа, что более согласуется с содержанием главы.

¹¹⁹ Иер 29, 11.

¹²⁰ Ср.: *Bonaventura*. Breviloquium IV, 2 // *Bonaventura*. Opera omnia. Tomus V: Opuscula varia theologica. Ad Craras Aquas (Quaracchi), 1891, p. 242–243. См. также: *Bernardus Claraevallensis*. Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis. 1 // *S. Bernardus Claraevallensis*. Opera omnia / ed. J. Leclerq, C.H. Talbot et H.M. Rochais. Vol. V: Sermones II. Romae, 1968, p. 262, 6–7: *sed, gratias Deo, per unum nihilominis virum et mulierem unam omnia restaurantur*.

¹²¹ Ср.: *Bernardus Claraevallensis*. Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis. 1 // *S. Bernardus Claraevallensis*. Opera omnia / ed. J. Leclerq, C.H. Talbot et H.M. Rochais. Vol. V: Sermones II. Romae, 1968, p. 262, 17–19: *non sola illi cantatur misericordia, cantatur pariter et iudicium, quia, etsi didicit ex his quae passus est compassionem, ut misericors fieret, habet tamen et iudiciariam potestatem; idem*. Sermo 5 In Nativitate. 3 // *S. Bernardus Claraevallensis*. Opera omnia. Vol. IV: Sermones I. Romae, 1966, p. 267, 24–268, 3: *Non minus iustus quam misericors est, cui misericordia et iudicium decantatur. Verum id quidem: «cui vult miseretur, et quem vult indurat» (Ps 100, 1); sed quod miseretur, proprium illi est. Es se enim sumit materiam et velut quoddam seminarium miserendi. Nam quod iudicat et condemnat, nos eum quodammodo cogimus, ut longe aliter de corde ipsius miseratio quam animadversio procedere videatur*.

И поскольку бедные души наши пребывают ныне в тесноте не-описуемых мук сердечных, и мы не способны подвигнуться ни на то, ни на это, то остается нам лишь устремить беспомощные взоры наши на несравненную Царицу Небесную. Поэтому и приветствуют ныне Тебя, пресветлое зеркало, в котором отразилось сияние вечного Солнца, Тебя, сокровенное прибежище непостижимо глубокого милосердия Божьего, я и все грешные кающиеся сердца. Вы, возвышенные духи, вы, чистые души, выйдете навстречу Ей, благодарите и возвеличивайте, славьте и благословляйте великолепный вертоград всяческой радости, величайшую Царицу; сам я недостоин того, но она по благодати Своей позволила мне это!

О Ты, несравненная Божья Возлюбленная, прекрасный золотой престол Вечной Премудрости, позволь мне, бедному грешнику, поговорить с Тобой немного о прегрешениях моих. С застенчивостью во взоре, со стыдом во взгляде смотрит на Тебя ничтожная душа моя. Ах, Матерь всяческой благодати, уверен я, хотя не знаю почему, что ни моя душа, ни душа другого грешника не нуждаются пред Тобою ни в каком-либо разрешении, ни в посредничестве. Ты Сама посредница для всех грешников, не нуждающаяся ни в каком посредстве. Чем больше душа погрязла в грехе, тем вернее, считает она, найдет она подход к Тебе, и чем больше ее беззаконие, тем скорее окажется она пред Тобою. Посему, душа моя, иди вперед и не беспокойся! Преследует тебя великое злодейство твое, ах, тем охотнее призывает тебя к себе непостижимое милосердие.

Поэтому, о единственное утешение всех грешных сердец, о единственное прибежище провинившихся, к Которой обращено столько увлажнившихся от слез глаз, столько израненных, беспомощных сердец, будь милостивой посредницей и искупительницей между мною и Вечной Премудростью! Подумай, подумай, о любезная, несравненная Царица, о том, что все величие Свое имеешь Ты от нас, грешных людей! Что сделало Тебя Матерью Божией, святылицем, в котором столь мило пребывала в покое Вечная Премудрость? Это, Госпожа, сделали наши, бедных людей, грехи. Как иначе могла бы Ты называться Матерью милостей, Матерью милосердия, нежели через постоянную нужду нашу, требующую Твоей милости и Твоего милосердия. Наша бедность сделала Тебя богатой, наши прегрешения вознесли Тебя превыше всех творений.

Посему обрати милосердные очи Свои, Ты, Которая никогда не отвращала доброго сердца Своего ни от одного грешника, ни от одного человека, нуждающегося в утешении, на меня, бедного, прими меня под защиту Свою, ибо в Тебе — утешение мое и прибежище мое. Как иные грешные души, отделенные от Бога и всего небесного воинства, сомневавшиеся в Боге и Им от Него отлученные, много плакавшие и к Тебе обратившиеся, столь благостно укрепляются Тобою, покуда через благодатность Твою вновь не обретут благодать! Какой грешник, совершивший многократные преступления и многообразные злодеяния, стоит ему лишь подумать о Тебе, вновь не одушевится? Несравненное, единственное утешение для нас, бедных грешников, непостижимая благодать Бога, стала Ты столь любезной всем грешникам, что нам не остается ничего другого, как непременно следовать преизобильно изливающимся на нас благам Твоим. Смотри, когда мысли мои совершенно погружаются в Тебя, возвышаются чувства мои и мне кажется правильным и достойным, если очи мои по возможности наполнятся слезами, а уста — словами сердечной любви. Словно мед вливается имя Твое в душу мне. Ведь называешься Ты «Матерью» и «Царицей милосердия». Ах, дражайшая Мать, ах, благая Царица непостижимого милосердия! Что за имя! Сколь бесконечно глубока сущность той, чье имя столь преисполнено благодатью. Разве звучит какая-либо струна в беспокойном духе столь же любезно, как звучит пречистое имя Матери Божьей в наших сердцах, преисполненных покаяния? К этому возвышенному имени надлежит с полным правом приклоняться всякой главе и склоняться всякому колену. Сколь часто изгоняла Ты от нас прочь злых духов! Сколь часто защищала нас от суровой справедливости строгого Судии! Сколь часто изыскивала у Него для нас милость и утешение! Ах, бедные мы грешники, как полны мы желания высказаться, как следовало бы нам, наконец, отблагодарить Ее за столь великое благо! Если все ангелы, все чистые духи и души, небеса и земля и все, что обступает ее, не способно в должной мере прославить Ее достоинство, Ее блаженство, Ее благодатность и Ее безмерную честь, ах, что делать тогда нам, грешникам? Будем действовать по возможностям своим, ибо великое Ее смирение взирает не на мизерность даров, а на полноту воли.

Ах, милостивая Царица, сколь могут по праву радоваться Тебе

женщины. Ибо что видим ныне? Можем ли мы говорить еще, что проклята Ева, вкусившая от плода? Скорее, благословенная она, принесящая нам однажды сладостный плод небесный. Никто не оплакивает более утрату рая, ибо один рай утратили мы, а два обрели. Разве не рай Она, в Которой возрос плод Древа Жизни и в Которой вкупе заключены всяческая радость и всяческое ликование? Разве и Он, Иисус Христос, также не рай превыше всех садов райских, в Котором почившие снова обретают жизнь, если стремятся отведать от плода Его, из рук, ног и боков Которого проистекают животворные источники, обнимающие целую землю, источники неистощимого милосердия, непостижимой премудрости, непрекращающихся милостей, трепетной любви и вечной жизни? Воистину, Господи, кто стремился к плоду этому и испил из этих источников, ведает, что оба эти рая намного превосходят земной райский сад¹²².

¹²² BdEW 266, 3: *daz irdensch paradys*. По-видимому, Генрих Сузо отсылает здесь к распространенному средневековому представлению о рае как о некоем месте на земле, в сфере сотворенной природы. Рай, точнее, райский сад, парадиз, должен был находиться именно в сфере сотворенной природы, по той простой причине, что туда были изначально помещены первые люди Адам и Ева. И поскольку они являются сотворенными живыми существами, то могут существовать лишь в сфере сотворенного, точнее телесного сотворенного, так как они имеют тела. На небесах, в сфере несотворенной, божественной природы, они находиться не могли. Возможно, отсылая к этой примитивной средневековой модели мироустройства, Сузо в действительности пытался с самого начала обезопасить себя от отдававшего оригенизмом экземпляризма в духе Экхарта, согласно которому все вещи первоначально, до момента творения находились в Боге, понимаемом как чистое бытие и Ум, как в своем образце (*exemplar*). Аналогичные воззрения играют важную конструктивную роль в «Духовном браке» средневекового фламандского мистика Яна ван Рюйсбрука: *Jan van Ruusbroec. Die geestelike brulocht*, а 7–9 // *Jan van Ruusbroec. Opera omnia*. Т. 3 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CIII). Turnhout: Brepols, 1988, p. 151: *Ende hi hadse gheset inden beghinne in die hoochste stat, ende in die scoonste ende in die rijcste ende in die weldichste van eertrijcke, dat was inden paradise*. Согласно Рюйсбруку, первоначально человеческая природа занимает самое достойное место в сотворенном мире. Этот сотворенный мир Рюйсбрук называет «землей», или «царством земным» (*eertrijcke*, а 8). Самым достойным для человеческой природы местом на земле оказывается рай. В своем латинском переводе «Духовного брака» Сурий передает эту фразу с подчеркнутой изысканностью высокого стиля: «*Collocaratque eam iam inde ab initio in editissimo*

Несравненная Царица, Ты также и врата благодати, створы страдания, никогда не затворяющиеся. Скорее небеса и земля могут прейти, нежели Ты позволишь кому-либо, попавшему в нужду, уйти от Тебя, не получив помощи. Смотри, потому и принадлежат Тебе мой первый взгляд, когда встаю я ото сна, и мой последний взгляд, когда отхожу я ко сну. С чем только не обращаются к Богу пречистые руки Твои, каким бы малым и ничтожным это ни было, и как можно не считаться с Тобою, Подательницею, когда Ты, пречистая, просишь о чем-то любезное Чадо Свое? Поэтому, о, драгоценная и несравненная, возьми ничтожные труды мои и поднеси их Господу, чтобы при посредстве рук твоих стали они что-либо значить в глазах всемогущего Бога. Ты — наполненный милостями пречистый сосуд, украшенный рубинами и золотом, благородными изумрудами и сапфирами и пронизанный всяческими добродетелями, один взгляд на который значит в глазах Царя Небесного больше, чем вид любого из чистых творений. Ах, несравненная, возлюбленная Супруга Божья! Когда царь Асвер¹²³ пленился в сердце своем красотою милой Есфири, затмила она в глазах его всех женщин, ибо более других женщин умилила его, так что делал он то, что она желала¹²⁴. Ах, Ты, превосходящая красотою алые розы и белые лилии, сколь же пленился Царь Небесный сияющею чистотою Твоею, кротким смирением Твоим, несравненным ароматом всех добродетелей и милостей Твоих! Кто еще, кроме Тебя, мог поймать дикого единорога¹²⁵? Какое неизмеримое удовольствие

ac elegantissimo terrae loco, qui caeteris opulentia, gaudio, voluptate, deliciis praestaret, id est, in paradiso» (а 10–12, p. 150).

¹²³ Артаксеркс.

¹²⁴ См.: Есфирь 2, 9–18.

¹²⁵ По средневековым представлениям, отловить единорога может только Дева Мария, потому что, согласно Исидору Севильскому, единорог символизирует Иисуса Христа. Данный пример мифологической символизации имел в средние века не только богословско-символическую, но и натурфилософскую значимость: тот факт, что никто из людей не мог отловить единорога и показывать его другим, еще не означал, что единорогов не существует. Скорее, в глазах верующих христиан он доказывал обратное, а именно, что в этом мире, сотворенном Богом, единороги, скорее, существуют. Таким образом, рассмотренное как факт природы, существование единорогов укрепляло веру.

обрела в глазах всех людей милая красота Твоя, перед которой всякая другая красота — словно светляк перед сиянием солнечным! Какой неистощимый поток благодати обрела Ты у Него для Себя и нас, лишенных благодати! Как откажет, как может отказать Тебе в чем-либо Царь Небесный? Ты говоришь: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему»¹²⁶. Ах, Ты принадлежишь Богу, и Бог — Тебе, и Вы вместе — одно вечное непостижимое любовное действо, в которое не может прокрасться никакая двойственность! Помяни нас, не забудь о нас, нуждающихся бедняков, преисполненных плача и до сих пор блуждающих в немилостивом изгнании!

Ах, обитательница небес и земли, взойди ввысь и будь посредницей, испроси для нас благодать у любезного Чада Своего, у Вечной Премудрости. Ах, Вечная Премудрость, разве захочешь Ты теперь отказать от меня? Как служил я Тебе пред лицом вечного Отца, так являюсь и Твоей пречистой, дражайшей, несравненной Матери, чтобы предстала она с этим пред благими очами Твоими. А Ты, прекрасная Премудрость, посмотри в милые очи, так часто с любовью взиравшие на Тебя, увидь прекрасные ланиты, так часто от полноты любви прижимавшиеся к детскому личику Твоему. Ах, посмотри на милые уста, так часто нежно Тебя целовавшие, на пречистые руки, так часто служившие Тебе. Ах, щедрое Благо, разве можешь отказать Ты в чем-либо Той, Которая заботливо питала Тебя, носила на руках Своих, баюкала и будила Тебя и столь любовно растила?

Господи, вспомни о всей той любви, которую получил Ты от Нее во дни детства Своего, когда, сидя у Нее на коленях, Ты трогательно и мило улыбался, глядя на Нее Своими сияющими глазами, и в непостижимой благосклонности и любви, испытываемой Тобою к Ней более, чем ко всем другим творениям, обнимал Ее Своими

Именно поэтому были так часты свидетельства людей, видевших единорогов или встречавших их следы (хотя и не поймавших этих диковинных зверей). И именно поэтому сомневаться в большинстве из них у современников также не было никаких причин. См. подробнее: *Schultz A. Die Legende vom Leben der Jungfrau Maria und ihre Darstellung in der bildenden Kunst des Mittelalters. Leipzig, 1878, S. 55 sq.; Lauchert, Friedrich. Geschichte des Physiologus. Strassburg: Trübner, 1889, S. 22 sq., 176, 213.*

¹²⁶ Песн 2, 16.

детскими ручонками. Вспомни также и о великих страданиях, которые под Крестом материнское сердце Ее, плача, разделяло с Тобою, когда Она лицеизрела Тебя в смертной нужде, и сердце и душа в глубокой печали и тоске многократно умирали в Ней. Вспомни это ради того, чтобы милостью Ее дать мне возможность преодолеть все препятствия для того, чтобы удостоиться Твоей благодати и впредь не терять ее.

Глава 17

О НЕСКАЗАННЫХ СЕРДЕЧНЫХ МУКАХ МАТЕРИ БОЖЬЕЙ¹²⁷

Кто даст очам моим вместо букв такое множество слез, чтобы, плача ясными слезами, смог я описать преисполненную страданиями невыразимо глубокую печаль любезной Госпожи нашей? Пречистая Госпожа, благородная Царица неба и земли, омочи каменное сердце мое горячими слезами, которыми исходила ты под ужасным Крестом пред лицом горьких мук любезного Чада своего, дабы сердце это смягчилось и смогло бы постигнуть тебя, ибо страдания сердечные таковы, что никому не дано познать их правильно кроме того, кто сам их испытывает. Ах, несравненная Госпожа, коснись же сердца моего печальными словами своими, скажи кратко и понятно — лишь для вразумления одного меня, — что было на сердце твоём и как вела ты себя под Крестом, когда лицеизрела

¹²⁷ Данная глава написана в форме плача Девы Марии под Крестом о Страстях Сына Ее, который был одним из излюбленных жанров религиозной поэзии и одной из наиболее широко распространенных литературных форм выражения средневекового благочестия в Византии, на сирийском Востоке и латинском Западе. Генрих Сузо в данном случае в наибольшей степени подражает сочинению «Книга о Страстях Христовых и скорбях и причитаниях Матери Его» («*Liber de passione Christi et doloribus et planctibus matris eius*»), приписывавшемуся в Средние века Бернарду Клервосскому и довольно часто встречающемуся как на латыни, так и в переводах на другие европейские языки в сборниках мистических и благочестивых текстов. В настоящее время эта атрибуция у большинства исследователей вызывает сомнения. Это сочинение Пс.-Бернарда Сузо также активно использует в 19 и 20 главах «Книги Вечной Премудрости».

возлюбленное Чадо свое, прекрасную Вечную Премудрость, столь жестоко умирающим!

ОТВЕТ: Ты должен воспринимать это с горечью и в глубокой тоске. Ибо хотя ныне я и свободна от всех страданий, тогда это было совсем не так.

Не успела я встать под Крестом, как сразу почувствовала огромное, невыразимое страдание, особенно на том месте, с которого я видела, как Чадо мое избивали, хлестали и истязали, и тогда силы покинули меня. И так провожала я Сына своего возлюбленного до самого Креста. Если же ты спрашиваешь, что было на сердце у меня и как вела я себя там, слышу я тебя и отвечу, как могу, ибо никакому сердцу из когда-либо рожденных не дано постичь это вполне. Смотри, всякое страдание сердечное, когда-либо овладевавшее человеком — что капля против моря перед лицом тех безмерных страданий, которые чувствовало материнское сердце мое. Заметь, чем любезнее нам возлюбленный, чем богоподобнее и милее он нам, тем непереносимее для нас смерть его. Ах, разве рождалось когда-либо в мире сем что-либо более дорогое, более достойнее любви, чем единственное возлюбленное Чадо мое, в Котором было для меня все, что только может предложить эта земля? Сама я словно бы умерла и жила в Нем одном. И когда умерщвлено было возлюбленное Чадо мое, я умерла совершенно. Как было неповторимо и более всех достойно любви единственное Чадо мое, так неповторима и более чем любое другое когда-либо известное страдание преисполнена страданием была и боль моя по Единственному. Прекрасный и совершенный человеческий облик Его давал радость взору моему, досточестная божественность Его наполняла очи мои восхищением. Думать о Нем было радостью для сердца моего, говорить о Нем приносило мне удовольствие, слушать дружеские слова Его для души моей было подобно звучанию струнному. Он был образец сердцу моему, блаженством души моей. Небо и землю и все, что они обнимают, имела я в Его присутствии. Ах, что это было за зрелище, когда увидела я пред собою Возлюбленного своего висящим на Кресте в смертной нужде! Что за вид для очей моих! Как умерло тогда во мне сердце мое, омертвело сознание мое! Покинули меня силы и все чувства мои. Я смотрела и ничем не могла помочь возлюбленному Чаду моему. Огляделась я вокруг и увидела тех, кто

так ужасно мучил Чадо мое. Сколь тесной показалась мне тогда вся земля! Я ничего не чувствовала, не могла вымолвить ни единого слова, силы мои совсем оставили меня. И когда снова пришла я в себя, то стала подавленным голосом произносить такие причитания, обращенные к Чаду моему: «Ах, Чадо, Чадо мое, преисполненное радостей зеркало сердца моего, глядя в которое, так часто преисполнялась я весельем, вижу я Тебя теперь таким страждущим пред взором своим! Ах, оплот мой, ценнее всего этого мира, Матерь моя, Отец мой, все, что может измыслить сердце мое, отнимают у меня вместе с Тобой! Кому доверишь Ты после кончины Своей беспомощную Матерь Свою? О, Чадо, если бы только позволили мне умереть вместо Тебя, претерпеть вместо Тебя эту горькую кончину! Ах, скорбь Матери, лишаящейся возлюбленного Чада своего, ведь лишаясь я всей своей радости, всей любви, всего утешения! Ах, смерть желанная, почему щадишь ты меня? Возьми, возьми вместе с Сыном и бедную Матерь, жизнь которой сделалась горше смерти. Ибо вижу я умирающим Того, кого любит душа моя. Ах, Чадо, Чадо возлюбленное!».

Смотри, когда предалась я так плачу моему, утешило меня Чадо мое, преисполненное благ, и помимо прочего сказало вот что: по-другому люди спастись не смогут; и на третий день хотел Он воскреснуть и явиться мне и ученикам Своим. «Госпожа, оставь плач свой, — сказал Он, — не рыдай более, любезная Матерь. Вовеки Я не покину тебя». И когда Чадо мое утешало меня столь благостно и поручало меня ученику Своему возлюбленному, также стоявшему рядом и преисполненному страдания, то слова эти наполнили болью и печалью сердце мое, словно пронзенное острым мечом, и даже жестокосердные люди, стоявшие вокруг, преисполнились вместе со мной великим состраданием. И воздела я руки, и подняла вверх ладони, и хотела полная сердечного горя обнять любезное Чадо свое, но не смогла сделать этого. Охватило меня горе, и падала я ниц под Крестом и затихала, и даже не помню, сколько раз это было. И когда вновь пришла я в себя, то не в силах была сделать большего, чем поцеловать Кровь, струившуюся из ран Сына моего, и она окрасила красным ланиты и уста мои.

СЛУЖИТЕЛЬ: О, непостижимое Благо! Сколь безмерны муки Твои и нужда Твоя! К чему должен обратиться я, на что направить

взор свой? Когда взираю я на прекрасную Премудрость, то вижу нужду, повергающую дух мой. Господа моего снаружи подвергают хуле, а изнутри донимает Его страх смертельный. Жилы Его напряжены, Кровь истекает. Вид ужаса и горя, смерть, лишенная любви и поддержки. И когда обращаю я взор свой на пречистую Матерь, то вижу сердце ее, словно пронзенное тысячью мечей, светлую душу ее, изможденную страданием. Такого печального облика никогда не видели; такого плача материнского никогда не слышали. Слабая плоть ее повержена страданием, прекрасный облик ее окрасился Кровью умирающего. О, страдание непревзойденное; о, нужда непреодолимая! Муки ее — это страдания несчастной Матери, горюющей о безвинной кончине возлюбленного Чада своего, смерть Которого причиняет ей боль большую, чем могла бы причинить собственная смерть. И Он взирает на нее и утешает ее благостно, а она, полная страдания, простирает руки свои к Нему и в страдании своем желает принять смерть вместо Него. Ах, кому из двух тягостнее, кто из них больше страдает? Страдание каждого столь непосредственно, что подобного ему не сыскать. Ах, сердце материнское; ах, любезная мягкость женская! Как смогло материнское сердце твое вынести эти невыносимые страдания? Да будет благословенно это верное сердце, против страданий которого все, о чем когда-либо говорили и писали как о страдании, есть всего лишь сон пред лицом истины.

Благословенна ты, заря восходящая, превыше всех творений; благословен неувядающий розовый цветник прекрасного облика твоего, украшенный рубиново-алой кровью Вечной Премудрости!

Ах, чудесный облик прекрасной Премудрости, умираешь Ты! Прекрасная Плоть, подвесили Тебя! Увы и ах! Пречистая Кровь, стекаешь Ты горячими струями на Матерь, родившую Тебя! Вы все, матери, да отзовется в вас это страдание. Вы все, чистые души, да наполнятся сердца ваши этой розово-алой пречистой Кровью, орошающей пресветлую Матерь. Глядите, вы все, вынесшие тяжкие страдания: с этой болью не сравнится никакая другая. Неудивительно, что сердца наши преисполнились плача и сострадания, и была нужда такой великой, что твердые камни раскалывались, земля сотрясалась, солнце померкло, когда страдали они вместе с Творцом.

Глава 18

О ВНУТРЕННИХ СТРАДАНИЯХ СПАСИТЕЛЯ,
КОГДА ВИСЕЛ ОН НА КРЕСТЕ

СЛУЖИТЕЛЬ: Чем глубже, о, Вечная Премудрость, погружаешься в безмерные страдания Твои, тем бездоннее они. Мучения Твои велики были уже под Крестом, еще большими были они на Кресте, когда объяли они внешние силы Твои, испытывшие в час тот горькую боль смерти. Ах, любезный Господи, а что было с внутренним человеком Твоим, с благородной душой Твоей? Ощущал ли Ты некоторое утешение и благодать, как иные мученики, что позволило стойко переносить предназначенные Тебе ужасные страдания, и когда они оставили Тебя?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Слушай о муках превыше всех мук, о которых ты когда-либо слышал. Даже если душа Моя в высших своих способностях созерцания и вкушения пресветлого Божества и пребывала, как сейчас, во славе, то низшие силы внутреннего и внешнего человека оставались сами по себе и погрузились в глубины непостижимой горечи безутешных страданий, прежде никем не пережитых. Ах, слушай: когда висел Я беспомощный и покинутый на Кресте, и Кровь истекала из ран Моих, и очи были полны слез, и руки распластаны, и жилы всех моих членов вздулись в смертельных мучениях, то возопил в беспомощности Своей ужасным гласом к Отцу Своему: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?»¹²⁸. Но при этом воля Моя была связана с Его волей в единое целое в вечном порядке. Смотри, когда истекла кровь Моя, и все силы покинули Меня, то стала мучить Меня в предсмертных муках Моих жестокая жажда. Но еще сильнее жаждал Я спасения всех людей! И тогда поднесли к пересохшим устам Моим желчь и уксус. И когда исполнил Я спасение человеков, сказал Я: «*Consummatum est!*»¹²⁹. Я был совершенно послушен Отцу Своему даже до смерти¹³⁰, и предал дух Свой в руки Его, говоря: «*In manus tuas etc.*»

¹²⁸ Мф 27, 46.

¹²⁹ Ин 19, 30.

¹³⁰ Ср.: Фил 2, 8.

(«В руки Твои предаю дух Мой»)¹³¹. И тогда отделилась благородная душа Моя от Божественной плоти Моей, хотя обе они по Божеству оставались нераздельными. Затем острое копье проткнуло правый бок Мой, откуда истек поток драгоценной Крови Моей, источник воды живой.

Смотри же, любезное чадо Мое, какими ужасными муками спас Я тебя и избранных Моих и через живую жертву невинной Крови Моей избавил от вечной смерти.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный, дражайший Господи и Брат мой, сколь мучительно освободил Ты меня жестоким страданием Своим! Сколь сердечно возлюбил и сколь дружески спас Ты меня! Ах, прекрасная Премудрость, как отблагодарить мне Тебя за милость Твою и за великие страдания Твои? Смотри, Господи, если бы обладал я силой Самсона и красотой Авессалома, мудростью Соломона и богатствами и славой всех царей, то охотно употребил бы на служение Тебе. Но я — ничто, и потому ничего не могу и ни на что не способен. О, Господи, как же мне отблагодарить Тебя?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Обладай ты всеми ангельскими языками, благодеяниями всех людей, способностями всех творений, то и тогда не смог бы как должно отблагодарить Меня за жестокие страдания, которые претерпел Я из-за любви к тебе.

СЛУЖИТЕЛЬ: Дражайший Господи, тогда преподай мне и научи меня, чтобы снискал я расположение Твое как дар благодати Твоей, дабы не обесценились раны любви Твоей.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тебе следует иметь перед глазами безутешный Крест Мой, позволить горьким Страстям Моим проникнуть в сердце твое и сообразовать с ними все страдания твои. И если Я в безутешном страдании предоставляю тебя самому себе, допускаю, чтобы бедствовал ты в борении и мучился безутешно, как то делал Отец Мой Небесный со Мной, то не следует тебе стремиться к внешним словам утешения. Беспомощный призыв твой должно обратить к Отцу Небесному при отказе от самого себя и в стремлении следовать небесной воле Его. Чем горше внешнее страдание твое и чем невозмутимее ты внутренне, тем более подобен ты Мне и тем любезнее Отцу Небесному, ибо так наивернейшим

¹³¹ Лк 23, 46.

способом проверяются благочестивые. Если же желание твое настойчиво устремляется к тому, чтобы искать в чем-либо доставляющем тебе радость удовлетворение и удовольствие, то следует тебе ради любви отказаться от этого. И тогда изжаждавшиеся уста твои будут пить горечь вместе с Моими. Следует же тебе стремиться к спасению всех людей, и благие дела свои надлежит тебе совершать, имея в виду жизнь совершенную, осуществлять которую предстоит тебе вплоть до самого конца. Волю свою следует тебе подчинить скорейшим послушанием начальствующим над тобою, душу свою со всеми особенностями ее — передать в руки Отца Небесного, а дух свой — устремить из времени в вечность, словно бы ты стоишь у последнего порога. Смотри, именно так крест твой уподобится преисполненному мук Кресту Моему и усовершенствуется в славе.

Следует тебе в совершенной кротости обрести прибежище у отверстой груди Моей при израненном любовью сердце Моем и искать там постоянного местопребывания. И тогда омою Я тебя водою живою и украшу тебя розово-алым облачением крови Моей, ибо желаю Я соединиться с тобою и стать с тобою навеки единым целым.

СЛУЖИТЕЛЬ: Никакой магнит никогда так сильно не притягивал к себе твердое железо, как влекут к себе все желающие соединиться с Тобой сердца достоянные страдания Твои, ставшие для нас образцом. Так возведи же меня, любезный Господи, через любовь и страдание из этого мира к Себе на Крест, уподоби в высшей мере мой крест Кресту Своему, дабы вкусила Тебя душа моя в наивысочайшем сиянии Твоем.

ГЛАВА 19

О снятии с КРЕСТА

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, пречистая Матерь, дражайшая Госпожа, когда же наступил конец величайшей и горчайшей боли твоей о Сыне своем?

ОТВЕТ: Выслушай это, преисполнившись плача и сострадания. Когда возлюбленное Чадо мое покинуло нас и висело мертвым на

Кресте пред очами моими, когда покинули все силы сердце мое и чувства мои и я ничего не могла уже сделать, смотрела я беспомощно на мертвое Чадо свое. И когда пришли и хотели снять Его, то я очнулась, словно пробудившись от смерти. Как по-матерински обняла я тогда безжизненные руки Его, с какой верностью прижала их к щекам своим, обагренным Кровью, и когда сняли Его, с какой любовью приняла я Его, мертвого, в руки свои, прижала избранное возлюбленное Чадо свое к материнскому сердцу своему, целовала кровавые раны Его и мертвенное лицо Его. О, какой драгоценной красотою украсилась вся Плоть Его — этого никто и представить себе не может! Приняла я возлюбленное Чадо свое на колени свои и посмотрела на Него, и Он был мертв. Я смотрела снова и снова, но не приходил Он в сознание и не подавал голоса. И тогда вновь замерло сердце мое и было готово разорваться на тысячу кусков от смертельных ран, нанесенных ему. То и дело воздыхала я глубоко внутри себя, очи мои переполнились горькими слезами жалости, и печален был вид мой. И как только захотела я излить печаль свою, боль сдавила мне голос, и не смогла я произнести ни слова. И причитала я: «Ах, жил ли когда-нибудь на земле человек, с которым бы поступили так жестоко, как с этим невинным возлюбленным Чадам? Увы, Чадо мое, утешение мое, единственная радость моя, покинул Ты меня! Какой горечью сделался Ты для меня! Где ныне радость, которую испытала я от рождения Твоего; где удовольствие от твоего прекрасного детства? Где почет и уважение, которыми удостаивало меня присутствие Твое? Куда ушло все то, что так радовало сердце мое? Ах, ужас, горечь и страдание! Ныне превратилось все в непостижимо глубокую печаль, в боль смертельную. Ах, Чадо, Чадо мое, украли любовь у меня, и сердце мое безутешно!». Такие и многие другие слова причитания произносила я, взирая на облик умершего Чада своего.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, пречистая, прекрасная Мать, позволь мне насытить сердце свое еще раз лицезрением возлюбленного Чада твоего и Господа моего, достолюбезной Премудрости, прежде чем разлучат Его с нами и положат в Гроб.

Пресветлая Мать, сколь непостижимы страдания твои и сколь глубоко трогают они каждое сердце, столь хотелось бы мне, чтобы ты — не знаю как — испытала бы радость от любезных объятий

умершего Чада своего. Ах, пречистая, драгоценная Госпожа, ныне молю тебя о том, чтобы возложила ты возлюбленное Чадо свое духовным образом на колени мои, дабы глядя на Почившего, мог я по мере сил своих устремиться духовно и созерцательно к тому, что тебе дано было во плоти.

Господи, в живейшей радости и сердечнейшей любви устремляю я к Тебе очи свои, как никогда ни один любящий не взирает на возлюбленного своего. Сердце мое, Господи, раскрылось, чтобы принять Тебя, подобно тому, как раскрывается нежная роза навстречу светлему солнцу. Душа моя устремляется в непостижимом желании к Тебе, еще и еще, дражайший Господи, и в горячей тоске благодарно и восторженно обнимаю я ныне Тебя, прижимаю Тебя к наискровеннейшему в сердце моем и душе моей, напоминаю Тебе о достолюбезном часе том, дабы никогда не покинул Ты меня, и молю Тебя, чтобы ни в жизни, ни в смерти, ни в любви, ни в страдании не удалялся Ты от меня. Господи, очи мои проникают мертвый облик Твой, душа моя лобызает все кровоточивые раны Твои, и все чувства мои напитаваются сладчайшим плодом животворного Древа Крестного. Вот так: один возлагает надежду на свою безгрешную жизнь, другой — на дела благочестия, один — на то, другой — на это. Но мое утешение и моя надежда покоятся всецело на Страстях Твоих, на Жертве Твоей, на Заслуге Твоей. И потому желаю я нести их всегда в глубинах сердца, преисполнившись радости, и по мере сил своих являть этот образ вовне словом и делом.

О сладчайшее сияние вечного света, рассеялось Ты ныне грехом моим; так подави же во мне горящие страсти пороков! Ах, пресветлое, ясное зеркало Божественного величия, ныне в грязи Ты; так очисти же меня от огромных пятен злодеяний моих! О прекрасный образ Отческих благ, как осквернили, обезобразили Тебя; так укрась же снова безобразный замутненный образ души моей! О Ты, Агнец невинный, как жестоко обращались с Тобой; так вымоли и искупи греховную и порочную жизнь мою! О Царь царей и Господь всех господ, сколь жалкой выглядит здесь душа моя, и лежит на ней образ смерти; так подай же мне, чтобы со стоном и болью обняв Тебя здесь в обезображенном виде Твоем, душа моя была бы с радостью объята Тобою в вечном сиянии Твоем!

ГЛАВА 20

О ПРЕИСПОЛНЕННОМ СТРАДАНИИ ПРОЩАНИИ С ГРОБОМ

СЛУЖИТЕЛЬ: Теперь, любезная Госпожа, кладя конец страданиям твоим и речам этим, поведай мне, как прощалась ты с возлюбленным Чадом своим?

ОТВЕТ: Ужасно было слышать и видеть это. Пока Чадо мое было при мне, все это еще можно было переносить. Но когда мертвое Чадо мое отняли у умершего сердца моего, у рук моих, обнимавших Его, от лица моего, которым прижалась я к Нему, и похоронили, каким горем была охвачена я, трудно даже себе представить. Когда прощались с Ним, с каким горем, с какими муками глядела я! И когда расставалась я с возлюбленным Чадом своим погребаемым, было то сердцу моему хуже горчайшей смерти. Упала я на руки, уводившие меня прочь, и шла беспомощно, ибо всякое утешение покинуло меня. И сердце мое, преисполненное страданий, снова и снова тосковало по возлюбленному Чаду моему. Упование мое поколеблено не было: среди всех людей засвидетельствовала я свою полную верность Ему и истинную любовь до самого Гроба.

СЛУЖИТЕЛЬ: Любезная, дражайшая Госпожа, потому и приветствуют тебя все сердца и благословляют все языки, что все то благо, какое желал даровать нам благой Отец, пришло к нам через тебя. Ты — начало и середина, и поэтому должна Ты также быть и концом. Ах, прекрасная, пресветлая Мать, вспомни ныне об ужасном расставании, подумай об ужасной разлуке, которую приняла ты от возлюбленного Чада своего, и помоги мне, чтобы никогда не отдалялся я ни от тебя, ни от взора твоего, преисполненного радости. И ныне, пречистая Мать, стоит душа моя, полная жалости и сострадания, рядом с тобой, воспринимает тебя внутренним устремлением и в созерцании с тоскою сердечной, благодарностью и прославлением вновь ведет тебя от Гроба чрез врата Иерусалимские в дом твой. И желаю я, чтобы душа моя при кончине была бы уведена тобою, совершенная и благая Мать и венец утешения, на свою родину и вкусила бы вечное блаженство.

Часть II

Глава 21

КАК СЛЕДУЕТ УЧИТЬСЯ УМИРАТЬ И КАКОЙ БЫВАЕТ НЕПОДГОТОВЛЕННАЯ СМЕРТЬ

СЛУЖИТЕЛЬ: Если кто-нибудь, Вечная Премудрость, подарит мне всю землю, то это не будет для меня столь же ценно, как истина и плод, доставляемые мне любезным учением Твоим. Посему молю я Тебя от всего сердца, чтобы Ты, Вечная Премудрость, и далее учила бы меня.

Господи, что в наибольшей степени соответствует Служителю Вечной Премудрости, желающему принадлежать лишь одной Тебе? Я изрядно слышал о соединении чистого разума со Св. Троицей, как он в истинном отблеске рождения Сына Отцом и в новом рождении духа своего отказался от самого себя и освобожден был от всех преград.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тому, кто в жизни своей находится лишь в самом начале, не должно спрашивать о высшем содержании учения. Я буду учить тебя тому, что необходимо тебе.

СЛУЖИТЕЛЬ: Чему, Господи, желаешь ты учить меня?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Желаю Я научить тебя умирать и научить тебя жить, научить тебя принимать Меня со всею любовью и славить Меня от всего сердца¹³². Смотри, это соответствует тебе в наибольшей степени.

¹³² Эти четыре момента и составляют далее основное содержание четырех глав (с 21-й по 24-ю) II части «Книги Вечной Премудрости».

СЛУЖИТЕЛЬ: Вечная Премудрость, даже находясь под давлением желаний, не знал бы я, чего еще мне желать в этой жизни от обучения, как не того, чтобы умереть для себя и для всех вещей и жить для одного лишь Тебя, любя Тебя всем сердцем, принимая Тебя со всяческой благосклонностью и достойным образом прославляя. Да, Боже, блажен человек, способный благостно делать это и посвятить этому всю жизнь свою. Но о чем говоришь Ты, Господи: о духовном умирании, которому любезно научила меня мучительная кончина Твоя, или же о смерти телесной?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Я говорю и о том, и о другом.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, есть ли нужда учить меня смерти телесной? Всякий учится ей сам, когда она приходит.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Кто остановит здесь обучение свое, будет в ущербе.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, горько мне ныне слушать о смерти.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: И потому умножаются теперь случаи неподготовленной ужасной смерти, встречаемые в изобилии в городах и обителях¹³³. Смотри, вот смерть стоит тайно за тобой и хочет увести тебя с собою, как это она уже сделала с великим множеством людей; это покажу я тебе сейчас на одном примере. Отвори внутренние чувства свои, смотри, слушай. Всмотрись в зрелище лютой смерти ближнего своего, вслушайся в ужасные вопли, которые слышишь ты.

Служителю показано было зрелище неподготовленной смерти некоего человека. Он слышал, как кричал умирающий, как причитал он, говоря: «*Circumdedederunt me gemitus mortis*» («Обнимают меня муки смертные»)¹³⁴. Ах, Боже, Суший на Небесах, увы мне, что родился я в этот мир! Входя в мир, кричал и плакал я, а ныне оставляю я жизнь, опять горько плача и крича. Ах, воздыхания смертные, муки адовы обнимают меня. Ах, смерть, смерть жестокая, какой отвратительный гость ты для моего молодого и веселого сердца! Как мало помышлял я о пришествии твоём! Сзади напала ты на меня и овладела мною. Ах, ты ведешь меня в оковах своих, как ведут осуж-

¹³³ По-видимому, Сузо имеет здесь в виду эпидемию чумы 1328–1329 гг.

¹³⁴ Ср. Пс 18, 5: «Объяли меня муки смертные».

денного к месту казни. Теперь развожу я руки, трясущиеся от боли, и хочу спастись от тебя. Гляжу я окрест себя, ищу по всем уголкам земли кого-нибудь, кто мог бы дать мне совет или спасти, и не нахожу никого. И смерть говорит во мне слова, несущие погибель: “Не помогут ни друзья, ни богатство, ни знание, ни разумность; это должно случиться”. О, неужели и вправду произойдет это? Ах, Боже, неужели должен я уйти? Неужели пора прощаться? Увы, что родился я! Ах, смерть, что сделаешь ты со мной?».

СЛУЖИТЕЛЬ: Дорогой мой, зачем так стенаешь? Смерть — всем общий судия: богатым и бедным, молодым и старым. И гораздо больше людей умирает прежде срока, установленного им природой. Или думаешь ты, что тебе одному удастся избежать смерти? Думать так — великое неразумие!

ОТВЕТ УМИРАЮЩЕГО, НЕ ГОТОВОГО К СМЕРТИ: Увы мне, Боже, это горькое утешение! Не я непонимающий, но те, которые не задумывались о смерти и не страшились ее. Слепы они, и умирают, как скотина неразумная, не ведая, что ждет их. Не на то сетую я, что должен умереть, но на то, что не готов к смерти. Умираю я, но не готов к этому. Оплакиваю я не конец жизни своей, но драгоценные дни, потерянные и бесцельно потраченные. Не вовремя родился я и увядаю, словно цветы майские. Дни мои пролетели быстрее, чем пущенная из лука стрела. Забвение покрывает меня, словно бы меня никогда не было, подобно пути летящей по воздуху птицы, тут же за ней исчезающему и более ни для кого уже не распознаваемому¹³⁵. Потому и горьки слова мои, и преисполнена боли речь моя. Ах, кто позволит мне, несчастному, существовать, как прежде, чтобы, зная то, что я теперь знаю, вновь располагать драгоценным временем? Ах, когда еще называл я то время своим, не ценил я его по достоинству, но позволял ему утекать бесполезно и неразумно. А ныне ушло оно от меня, и не могу я вернуть его, не могу догнать его. О, если бы даровали мне время самое наикратчайшее, я бы хранил его, как драгоценность, и пользовался бы им с большей благодарностью, чем бедняк, которому подарили целое царство. Смотри, заволокли слезы очи мои, но не вернут они поте-

¹³⁵ Ср. Прем 5, 11: «Или яко птицы, прелетающия по аэру, ни едино обретається знамение пути».

рянное время. Ах, Боже, Суший на Небесах, как легко расставался я с иными днями, но что пользы мне теперь от этого! Ах, почему не учился я все время тому, как умирать? Ах, цветущая розами молодость¹³⁶, все дни которой при ней, взгляни на меня и возмись за разум, обратиться к Богу в юности своей и проводи все время свое с Ним одним, дабы не случилось с тобой того же, что со мной. Ах, молодость, как растранижил я тебя! Так позволь же мне, Боже, Суший на Небесах, постоянно плакаться Тебе об этом. Никому не желал верить я, дикий дух мой никого не хотел слушать. Ах, Боже, ныне попал я в лапы горькой кончины. Время кончилось, юность прошла. Уж лучше бы материнское чрево стало мне могилой, нежели столь жалко растратил я прекрасное время.

СЛУЖИТЕЛЬ: Обратись к Богу, покайся в грехах своих. Если кончина хороша, то и все хорошо.

ОТВЕТ УМИРАЮЩЕГО, НЕ ГОТОВОГО К СМЕРТИ: О, что говоришь ты? Мне теперь покаяться, обратиться? Разве не видишь ты, до какой степени оцепенел я от ужаса, и сколь велики муки мои? Я словно птичка малая в когтях у пернатого хищника, от страха смертного лишившаяся чувств. Я хотел бы бежать, но знаю, что не могу: я подавлен мыслью о смерти и горьком уходе. Ах, покаяние и добровольное обращение людей, которые еще в силах сделать это, на чем покоится уверенность ваша? Ведь кто замешкается, о том не станут заботиться! Ах, длительная отсрочка улучшения моего, слишком долгой оказалась ты для меня! Добрая воля без дел, благие обещания без исполнения ввергли меня в тление. Бесполезно растратил я дни свои пред лицом Бога, покуда не был ввергнут в ночь смерти. Ах, всемогущий Боже, разве эта скорбь не более великая, чем все другие? Разве не увы мне, что всю жизнь свою, все свои тридцать лет, потерял я безвозвратно? Не знал я до сих пор ни одного дня, который бы провел, целиком следуя воле Божьей, как это и должно было всегда быть, и никогда не служил я Богу любезную Ему службу. Ах, осознание этого пронзает мне сердце! Как предстану я, достойный порицания, пред Тобою и всем воинством небесным?

Ныне ухожу я из этого мира, и теперь «*Ave Maria*», прочитанная с благоговением, порадовала бы меня больше, чем если бы дали мне

¹³⁶ Буквально: «вы, розы цветущие» (BdEW 281, 27: *ir bluejenden rösen*).

тысячу золотых монет. Ах, Боже, опоздал я и навредил самому себе! Но я не задумывался об этом, пока еще был в силах что-то исправить! Почему тратил я попусту часы, как, погруженный в важные дела, оказался лишен такого счастья? Теперь было бы мне милее и скорее принесло бы мне награду вечную, если из любви к Богу при виде друга своего, поступавшего противно воли Божьей, я хотя бы раз отказался от удовольствий, чем тридцать лет на коленях вымаливал бы у Бога награду. Внимайте, внимайте, все люди, страданиям моим! Я ничего не замечал, проходя мимо, а теперь, когда времени осталось немного, вынужден ради своего искупления просить крохотное подаяние от заслуг благих людей. Но они отказывают мне, ибо страшатся, что им самим не хватит масла для светильников их¹³⁷. Ах, Боже, Сущий на Небесах, смилуйся надо мной за то, что когда-то здоровый телом я мог бы снискать великую награду и богатство, напряженно трудясь в те дни, и что теперь никто не дает мне и малой милостыни, которую я благодарно принял бы всего лишь ради искупления, но не как награду. Ах, обратитесь же к сердцам своим, вы, молодые и старые, и, покуда можете, собирайте богатство в благое время, чтобы в последний час не оказаться вам нищими и не пойти по миру.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, друг любезный, муки твои тронули сердце мое. Заклинаю тебя пред Богом Живым, дай мне совет, дабы не испытал я такие мучения.

ОТВЕТ УМИРАЮЩЕГО, НЕ ГОТОВОГО К СМЕРТИ: Наилучший совет, величайшая мудрость и предусмотрительность, какие только есть на земле, заключаются в том, чтобы через совершенное покаяние и воздержание готовиться ко всем тем вещам, в плену которых ты теперь оказался, и вести себя так, словно прямо сегодня или в течение одной недели надлежит тебе расстаться с этим миром. Только представь себе, что душе твоей предстоит очутиться в чистилище и за прегрешения свои оставаться там десять лет, а тебе отпущен лишь один этот год, чтобы помочь ей. Так что почаще взвзврей на нее, на то, сколь беспомощно вызывает она к тебе, говоря: «Ах,

¹³⁷ Ср.: Мф 25, 8–9: «Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут. А мудрые отвечали: чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе».

друг любезный, протяни мне руку, обними меня, помоги мне, чтобы избежала я этого ужасного огня, ибо я столь беспомощна, что никто мне по-настоящему не может помочь, кроме тебя. Весь мир забыл меня, ибо всякий человек думает лишь о себе одном».

СЛУЖИТЕЛЬ: Это прекрасное учение для того, кто сегодня, подобно тебе, чувствует важность его для себя и записывает его в сердце своем. Но какими бы проникновенными ни были слова твои, вот, посмотри на людей: сидят они и нисколько не внимают тебе. Есть у них уши, но не слушают они; есть у них и глаза, но не видят они. Никто не хочет умирать; никто не хочет, чтобы душа покинула его.

ОТВЕТ УМИРАЮЩЕГО, НЕ ГОТОВОГО К СМЕРТИ: Бросаются они в ноги ангелу смерти горькой и будут плакать о печальной участи своей, но не услышат их. Смотри, так как из ста лиц духовных — о других я уже не говорю — к словам моим, чтобы обратиться и стать лучше, прислушивается не более одного, то дело ныне зашло так далеко, что среди многих сотен не сыщется и одного, который не умирает, как я, неподготовленным. Часто же происходит ныне так, что умирают, не сознавая и не понимая близости смерти. Почести тщеславные, удовольствия телесные, любовь преходящая, корыстные искания необходимого ослепили толпу. Но если желаешь ты облегчить вместе с немногими ужасную, неподготовленную смерть, то следуй учению моему. Смотри, упорное созерцание смерти, истинное вспоможение душе твоей, столь беспомощно к тебе взывающей, вскорости приведет тебя к тому, что освободишься ты от страха перед смертью, более того, будешь ожидать кончину со всем стремлением сердца своего. Думай обо мне ежедневно, и запечатлей слова мои в сердце своем. Взирай на горчайшие мучения мои, которые скоро будут и твоими — смотри, что за мрачная ночь эта! Блажен, кто подготовленным достигает часа смертного: счастлив он, какой бы горькой ни была кончина его, ибо пресветлые ангелы окружают его, святые помогают ему, чертог Небесный принимает его, и уход его — это переход в вечное отечество. О Боже, найдет ли сегодня ночью душа моя приют себе в стране чужой, неведомой? Как оставит меня навсегда душа моя, как будет жить она беспомощной среди других беспомощных душ? Кто поможет ей?

Завершаю я плач свой. Час настал, и ныне вижу я, что, увы, не

стать мне уже другим. Уже начинают отмирать руки мои, бледнеет лицо мое, тускнеют очи мои. Ах, бедное сердце мое пронзают ужасные уколы смерти. Все тяжелее дышать мне, свет мира блекнет, и взору моему уже предстает иной мир. Увы мне, Боже, что за зрелище открывается там! Собрались там мерзкие лица черных мавров¹³⁸, и звери ада обступили меня. Смотрят они на бедную душу, не сможет ли она стать одной из них. О справедливый Судия Суда сурового! Сколь сурово караешь Ты за деяния малые, не замечаемые никем за их малостью! Пробивает меня пот холодный, смертельный. О взор гневный Судии сурового, сколь же строги приговоры Твои!

И вот чувствую, что теперь иду я в тот мир, куда посылают меня — в чистилище. И взираю я на землю мучений, ужаса и нужды. Ах, Боже, вижу я, как пребывающих там с головой обволакивает сильный, жаркий огонь; словно искры, мечутся они во мраке его и стенают: «Увы и ах, как велики страдания наши! Никакие сердца не могли бы выдумать все множество и всю горечь мучений наших!». Слышны частые беспомощные призывы: «Помогите, помогите! Увы, где помощь друзей наших, где обещания их, лживых? Они оставили нас, они совсем забыли о нас! Ах, смилуйтесь, смилуйтесь же над нами, вы, любезные друзья наши! Как служили мы вам, как любили вас и благоволили вам! А теперь бросаете вы нас гореть в жаркой печи огненной! Ах, сами мы не убереглись от этого, хотя могли бы, сделав малое! А даже самое ничтожное мучение здесь сильнее, чем страшное кровопролитие на земле. Увы, один час в чистилище долог, как целое столетие! О, теперь варимся и обугливаемся мы и молим о помощи! Но ужаснее всего этого то, что надолго лишены мы взора Божьего, преисполненного радости. Как укрепил бы он сердце, чувства и дух!». И вот теперь умираю я.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Вечная Премудрость, покинула Ты меня? О, как близко смерть! Ах, душа, пребываешь ли ты еще в теле моем? Боже, Сущий на Небесах, жив ли я еще? Ах, Господи, славлю я Тебя и обещаю, что стану лучше к кончине своей. Но как потрясен я! Не ведал я, что смерть так близко! Воистину, Боже, это созерцание смерти будет мне всегда полезно. Господи, желаю я во все дни свои быть надежно укрытым от смерти и быть бдительным, чтобы

¹³⁸ Этот же образ встречается в 39-й главе «Жизнеописания» Генриха Сузо.

не напала она на меня сзади. Я хочу научиться умирать, хочу подготовить себя к миру иному. Господи, вижу я, что здесь не остается ничего. Воистину, Господи, не хочу я откладывать раскаяние свое и покаяние свое до часа смертного. Ах, как глубоко потрясло меня зрелище смерти! Удивительно, как душа моя не покинула тело мое! Так пойдите, пойдите от меня прочь, вы, приятное лежание, долгий сон, хорошие яства и питье, преходящая слава, расслабленность и довольство. Даже малое страдание здесь болезненно для меня — ах, как же вынесу я тогда безмерные страдания чистилища? Увы мне, Господи, если бы умер я уже, если бы умирал прямо теперь, что было бы тогда со мной? Но у меня еще есть время! Отныне желаю я смотреть на бедную душу свою как на нищенку, и поскольку все друзья покинули ее, один я буду другом ее.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Да, к этому надлежит тебе упорно стремиться, пока ты здоров, полон сил и еще можешь улучшить положение дел. Когда же достигнешь ты часа смерти своей и уже не сможешь ничего улучшить, следует тебе, пока ты еще остаешься на земле, обратиться к созерцанию смерти Моей и вызывать к непостижимому милосердию Моему — и надежда не покинет тебя.

СЛУЖИТЕЛЬ: О Господи, с горячими слезами припадаю я к ногам Твоим и молю Тебя наказать меня здесь, как Ты хочешь, не откладывая. Ах, Господи, страшит меня чистилище, страшат непостижимые муки! Сколь неразумен был я, что так легко относился к ним, и как теперь страшат они меня!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Будь благоразумен! Страх этот — начало всякой премудрости¹³⁹ и путь к блаженству. Или забыл ты, как вопиет все Писание о том, сколь великая премудрость содержится в страхе и постоянном созерцании смерти? Ты должен непрестанно славить Бога, ибо никому из тысяч людей не открылось это так ясно, как тебе. Смотри, что за ужасное зрелище: они слушают об этом, знают об этом заранее и отступаются, пускают все на самотек, ни о чем не беспокоятся, покуда смерть не поглотит их; и тогда вопиют они, кричат и плачут, но уже слишком поздно. Отвори же очи свои, посчитай на пальцах и увидишь, сколь многие умерли вокруг тебя за время жизни твоей. И начни в сердце своем беседу с ними, подсядь

¹³⁹ Притчи 1, 7: «Начало премудрости страх Господень».

к ним, словно старик умерший, спроси их всех и увидишь, с каким глубоким вздыханием и горячими слезами будут говорить они: будь славен тот, кто последовал дружескому совету и грехами других стал мудрее! Приготовь кончину свою, ибо воистину ты — словно птица, сидящая на ветке, или словно человек, стоящий на берегу и вззирающий на корабли, быстро проходящие мимо; однажды он и сам сядет на такой корабль, чтобы отправиться в страну далекую, от берегов которой не возвращался ни один странник. Устрями к этому всю жизнь свою, чтобы, когда придет смерть, был ты подготовлен и с радостью бы покинул этот мир.

ГЛАВА 22

КАК СЛЕДУЕТ ВЕСТИ ЖИЗНЬ ВНУТРЕННЮЮ

СЛУЖИТЕЛЬ: Есть бесчисленные упражнения и множество образов жизни, одни такие, другие — иные; есть много различных предписаний. Писание непостижимо, а учениям нет числа. Вечная Премудрость, научи же меня в словах немногих, исходящих из глубин всего этого, чего следует держаться мне прежде всего на пути к жизни подлинной!

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Самое истинное, необходимое и подобающее учение, о котором говорит тебе все Писание и в котором в словах немногих излагается вся безмерная истина, необходимая для достижения высшего совершенства пречистой жизни, заключается в следующем:

1. удались всех людей;
2. освободись, погрузившись в созерцание, от всех образов;
3. освободись от всего, что не является сущностно важным, что оковывает тебя и может привести тебя в затруднительное положение;
4. обрати ум свой к таинственному созерцанию Бога во всякое время, при котором будешь ты всегда иметь перед глазами своими Меня, от Которого глаза твои никогда не должны отвращаться. Что касается других упражнений, таких как бедность, посты, бдение и всех других, то и их направь к этому как к цели и упражняйся в них

столько, сколько это необходимо для достижения цели. Так взойдешь ты на высшую ступень совершенства, которой из тысяч людей и один не достигает, ибо усматривают они цель свою в других упражнениях и потому долгие годы блуждают путями неверными.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, способен ли кто постоянно непреходящим образом взирать на присутствие Твое?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Никто из тех, кто живет в этой временности. Сказано было тебе об этом лишь для того, чтобы знал ты, к чему следует обратиться тебе, к чему стремиться, за чем должны следовать сердце твое и ум твой. И если не дадут тебе смотреть на Меня, должен ты почувствовать себя так, словно лишили тебя вечного блаженства. Поэтому как можно скорее следует тебе снова обратиться к тому, чтобы быть удостоенным созерцания Меня, и при этом тщательно хранить себя. Ибо если лишат тебя этого, будешь ты словно рулевой на корабле, из рук которого во время сильного шторма выпал руль и который не знает, куда теперь следует плыть. Если же не можешь ты пока созерцать долго, то все же большое число твоих обращений к созерцанию и твое рвение должны в конце концов привести тебя к блаженству, насколько это будет возможно.

Внимай, внимай, чадо Мое, поучениям Отца своего благоумышляющего, восприми их со вниманием, заключи их глубоко в сердце своем! Подумай, Кто есть поучающий тебя, и сколь глубок промысел Его. Если желаешь ты стать совершеннее, держи Его всегда пред очами своими. Где бы ты ни сидел, ни стоял и куда бы ни шел, пусть будешь ты таким, как если бы Я стоял пред тобою и говорил бы тебе: «Любезное чадо, храни себя внутренне, живи в чистоте, не будь ни к чему привязан, устреми горе ум свой!». Смотри, так проникнешь ты в сокровенное слов Моих, и станет тебе ведомо благо, ныне от тебя сокрытое.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Вечная Премудрость, да славись Ты во веки! Господь мой и наивернейший Друг мой, даже если и без того желал я этого, принуждаешь Ты меня к нему дружескими словами Своими и дражайшим, любезнейшим учением Своим. Господи, желаю я приложить и приложу для достижения этого все усердие свое.

ГЛАВА 23

КАК СЛЕДУЕТ В ПОЛНОТЕ ЛЮБВИ ПРИНИМАТЬ БОГА

СЛУЖИТЕЛЬ: Вечная Премудрость, если предстоит душе моей взглянуть на таинственную сокровищницу Божественной сокровитности Твоей, хотелось бы мне еще больше спросить о любви, а именно вот что: Господи, излил Ты бездну непостижимой любви Своей совершенно в преисполненных любви страданиях Своих, так что даже и не знаю я теперь, какие сможешь Ты дать еще свидетельства любви Своей.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Свидетельствам безмерной любви Моей нет числа, как звездам на небе.

СЛУЖИТЕЛЬ: О Ты, дражайшая Возлюбленная моя, мой любезный, дражайший, несравненный Господи, смотри, как тоскует душа моя по любви Твоей. Обрати же на меня, тварь падшую, Божественный взор Свой, смотри, как все исчезает и преходит во мне, за исключением одного-единственного убежища — горячей любви к Тебе, и поведай мне более об этом благородном тайном сокровище. Ты ведаешь, Господи, что любовь никогда не удовлетворяется Возлюбленным: чем больше достигает она, тем больше хочет, как бы ни недостойно было ей признаваться в этом, потому что происходит это от всевластия любви. Так скажи же мне, прекрасная Премудрость, каков величайший и прекраснейший знак любви Твоей, явленный Тобою в воспринятом Тобою человеческом облике, не считая непостижимых знаков любви горчайшей кончины Твоей?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Ответь Мне на один вопрос: Что ценит сердце, преисполненное стремления к Возлюбленному своему, превыше всего среди всех любезных ему вещей?

СЛУЖИТЕЛЬ: Насколько понимаю я, ничего не ценит оно так, как самого Возлюбленного своего и достолюбезное присутствие Его.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Так и есть. И потому тем, кого люблю Я, никогда не отказываю Я в том, что принадлежит истинной любви. Когда чрез кончину горькую собиралась Я уйти из этого мира и возвратиться к Отцу Своему, пронзила Меня непостижимая милость к ним, ибо узрела Я нужду, которая охватит многие тоску-

ющие по Мне сердца. И тогда на Тайной вечери даровала Я возлюбленным ученикам Своим Саму Себя и достолюбезное присутствие Свое, и то же продолжаю делать каждый день для избранных Своих.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, воистину ли Ты Сам присутствуешь здесь?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Ты зришь Меня пред собою и принимаешь Меня в этом таинстве (евхаристии) воистину и только как Бога и человека, телесного и душевного, с плотью и Кровью, так же точно, как пречистая Матерь Моя держала Меня на руках своих, и так же несомненно, как пребываю Я в совершенном сиянии на Небесах.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, лежит и еще кое-что на сердце у меня. Позволь же мне с позволения Твоего высказать это? Не от неверия это, Господи: я верую, что можешь Ты все, что пожелаешь. Но, любезный Господи, удивительно мне, как — позволь мне уж это сказать — прекрасная, пресветлая Плоть любезного Господа моего при всем ее великолепии и совершенстве может быть так незаметно упрятана в маленьком кусочке хлебном, так несоответствующем величию Твоему? Дражайший Господи, не гневайся на меня! Но поскольку Ты — избранная и достолюбезная Премудрость моя, хотелось бы мне услышать об этом что-нибудь из благих уст Твоих.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: То, как в таинстве (евхаристии) воистину присутствуют прекрасная Плоть Моя и душа Моя, невозможно выразить языком и постичь умом, ибо это дело всемогущества Моего. Потому следует тебе просто верить в это и не ломать себе голову. И все же Я скажу тебе об этом немного, пояснив это чудо на одном примере. Скажи мне: Как это возможно в природе, что большой дом отражается в маленьком зеркале и даже в каждом крохотном кусочке этого зеркала, когда оно расколото? Или как возможно, что огромное небо отражается в маленьком глазу и кажется в нем таким маленьким, хотя небо и глаз столь несхожи размерами?

СЛУЖИТЕЛЬ: Воистину, Господи, ответа на это я не знаю. Это чудо, ибо глаз в сравнении с небом — словно точка.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Видишь, это так, хотя ни та, ни эта вещь в природе не подобны другой. Так почему же не могу Я, если

такое имеет место в природе, как Господь природы творить еще и сверхъестественным образом? Скажи Мне также: Разве не такое же великое чудо, как сотворить из ничего небо и землю и создать все творения, незримым образом превратить в Себя хлеб?

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, насколько разумею я, для Тебя столь же легко превратить одно в другое, как и сотворить нечто из ничего.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: И одно тебя удивляет, а другое — нет? Скажи Мне: Веруешь ли ты, что Я накормил пять тысяч человек пятью хлебами? А где при этом пребывало тайное вещество, служившее словам Моим?

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, мне это неведомо.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: А веришь ли ты, что у тебя есть душа?

СЛУЖИТЕЛЬ: Я не верю в это — я это знаю, потому что в противном случае не жил бы.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Хотя ты и не можешь видеть душу телесными очами. А веришь ли ты в то, что не существует никаких иных сущностей, кроме тех, которых можно видеть и слышать?

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, я знаю, что таких сущностей, незримых для всех телесных очей, гораздо больше, чем тех, которые можно видеть.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Теперь ты видишь, что многие люди столь неотесанны, что не желают верить в существование чего-либо помимо того, что они могут воспринять своими чувствами, хотя ученым и известно, что это не так. Так же обстоит дело и с человеческим рассудком в сравнении с Божественным ведением. Если спрошу Я тебя: Как сотворены входы в бездну, или как собираются воды над небесами¹⁴⁰, то, возможно, ответишь ты: «Это для меня слишком глубокие предметы, и я о них не думаю; кроме того, я никогда не был в бездне и не поднимался превыше небес».

¹⁴⁰ Речь в данном случае, по-видимому, идет о жерлах вулканов и причинах конденсации воды в дождевых облаках. Обе темы, возможно, изначально восходят к сочинению Аристотеля «Метеорологика», в котором говорится и об испарении и конденсации воды в облаках (340b–342a, 347a-b), и об извержении вулкана (367a).

А я спрашивал тебя о вполне земных вещах, которые ты видишь и о которых слышишь; но все же ты их не понимаешь. И ты хочешь постичь то, что превыше земли и неба и всех чувств? Почему желаешь ты спрашивать об этом? Смотри, подобное удивление и подобные мысли, что зарождаются в тебе, происходят от тупости чувств, воспринимающих вещи божественные и сверхъестественные как земные и естественные. А это неправильно. Если бы какая-нибудь мать родила дитя в темном подземелье и воспитывала бы его там, рассказывая о солнце и звездах, то ребенок, слушая ее, сильно бы удивлялся, считая сверхъестественным и невероятным то, что его матери известно точно и наверняка¹⁴¹.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, не в силах я более отвечать на вопросы Твои. Ты прояснил веру мою и объяснил, что в сердце своем не следует мне более удивляться. Как это только желал я исследовать величайшие предметы, когда не могу понять даже наипростейших? Ты — Истина нелживая, Ты — Премудрость, способная на все, Ты — Всемогуший, для Которого нет ничего невозможного.

Ах, любезный, прекрасный Господи, как же часто хотелось мне, преисполнившись любви, всем сердцем принять Тебя в плотские руки свои, подобно праведному Симеону во Храме! Да, любезный Господи, да, и как хотелось прижать Тебя руками своими к душе и сердцу своему, чтобы духовный поцелуй истинного присутствия Твоего запечатлелся бы на мне столь же доподлинно, как и на нем [на Симеоне]! Ныне зрю я, что принимаю Тебя так же истинно, как и он, и даже в большей славе, ибо милая Плоть Твоя ныне прояснилась и свободна от страданий, а тогда она была отдана на растерзание им. И потому, любезный Господи — ах, если бы сердце мое преисполнилось любовью всех сердец, если бы совесть моя была такой же чистой, как у всех ангелов, если бы душа моя имела красоту всех душ, чтобы удостоился я этого по благодати Твоей, — хочу я ныне

¹⁴¹ Данный образ очень напоминает знаменитую метафору пещеры из «Государства» Платона (кн. VII, 514а–517а), хотя текст этого платоновского сочинения был Генриху Сузо, скорее всего, неизвестен. Но каково бы ни было происхождение этого образа, Сузо дает ему яркую и оригинальную интерпретацию, одновременно пронзительно человеческую и натуралистическую, особенно если принять во внимание, что описанная картина вполне соответствует принятой в Средневековье жестокой практике тюремного заключения.

обнять Тебя с такой любовью и поместить Тебя в основание сердца моего и души моей, чтобы ни жизнь, ни смерть не могли разлучить меня с Тобою. Ах, любезный, дражайший Господи, если бы Ты, несравненная радость моя, послал мне даже и посланца Своего, то не знал бы я в целом мире места, достойного принять его. Как же следует мне вести себя в отношении Него Самого, Того, Кого любит душа моя? Ты — единственно Единое¹⁴², в котором заключено все то, что может во времени и в вечности любить сердце мое. Или есть что-то еще, что любит душа моя вместе с Тобою, но вне Тебя? Не хочу я говорить о том, что против Тебя и помимо Тебя, ибо не по нраву мне это. Нет для очей моих ничего прекраснее Тебя, для уст моих — ничего приятнее Тебя, для чувств моих — ничего нежнее Тебя, для сердца моего — ничего любезнее Тебя. Ничего, Господи, не вижу и не слышу я, ничего во всем существующем не воспринимает душа моя, ибо в тысячу раз больше нахожу я в Тебе, Избранном моем. Ах, дражайший Господи, как следует вести мне себя в восхищении моем и в радости моей пред Тобою? Присутствие Твое воспламеняет меня, величие Твое потрясает меня, разум мой желает почтить Господа своего, сердце мое от избытка любви склоняется к единственному Возлюбленному своему и желает нежно обнять Его. Ты — Господь мой и Бог мой, Брат мой и, осмелюсь сказать, любимый Супруг мой. Ах, какую любовь и блаженство, какую радость, какую славу обрел я в Тебе одном!

Ах, любезный Господи, прежде казалось мне, что все желания мои исполнятся, если по милости своей позволишь Ты мне испить устами моими одну единственную каплю Крови, истекающую из открытых ран Возлюбленного моего, из сердца Его. Ах, любезное, непостижимое Чудо! Ныне воспринял я не только от сердца Его, не только от рук и ног и всех достолюбезных ран Его, и не одну или две капли, но вся алая горячая Кровь Его устремилась через уста мои в сердце мое и душу мою. Разве не великое это дело? Как не оценить мне то, что недостижимо для всех высших ангелов? Разве это не самое лучшее? Господи, хотелось бы мне, чтобы все члены мои, все, чем являюсь я, и все, что могу, преобразовалось бы в непостижимой любви во имя этого знамения достолюбезной Твоей

¹⁴² BdEW 294, 23: *daz einig ein*.

благодарности. Что еще, Господи, может в этом мире порадовать сердце мое, что еще может оно сильно возжелать, кроме как достолюбезно вкусить Тебя и возлюбить Тебя? Трапеза эта по праву называется Таинством любви. А разве слышали или видели что-либо достойное любви, которое благодатно не преобразовалось бы милостью любовной? Господи, я не замечаю никакого различия в том, что Симеон воспринял Тебя видимым, я же воспринимаю незримым. Но сколь мало плотские очи мои могут зреть Твое истинное человечество, столь же мало плотские очи его [Симеона] могли зреть Твою божественность: он видел верою, как и я теперь. И что для меня, Господи, зрение плотское? Кто вкусил видения духовного, о телесном зрении печется не много, ибо очи духовные зрят точнее и надежнее. И если, Господи, знаю я по вере моей, что Ты присутствуешь в трапезе сей (насколько это вообще можно знать), чего еще желать мне? Все, что желает сердце мое, есть у меня. В тысячу раз полезнее для меня, что не могу я видеть Тебя. Да и как смог бы я в сердце своем обрести когда-нибудь возможность насладиться лицезрением Твоим? Так что пусть остается то, что достойно любви, и отпадет то, что превосходит силы человеческие. Господи, когда размышляю я о том, сколь непостижимо благолепно, сколь достолюбезно, сколь упорядоченно учредил Ты все вещи, восклицает сердце мое громогласно: О, высочайшее богатство бездны божественной Премудрости, какова же Ты в Себе самой, если столь изобильна Ты в красоте того, что из Тебя истекает!

Воззри же, любезный Господи, на желание сердца моего: ни одного короля или императора никогда не примут с таким почетом, ни одного дорогого, издалека пришедшего гостя не обнимут с такой любезностью, ни одного супруга не введут столь красиво и с такой любовью в дом и не будут с таким трепетом обхаживать, с какими хочет воспринять Тебя, драгоценного императора моего, любезнейшего гостя сердца моего, наилюбимейшего супруга души моей, душа моя. Хочу ввести я Тебя в сокровенное сердца моего, показать Тебе лучшее, на что способны сердце мое и душа моя, с такой честью, с какой ни одно творение этого еще не делало. И потому, Господи, научи меня, как мне вести себя с Тобою и как должен я воспринимать Тебя, чтобы было это вполне достойно и преисполнено любви.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Следует тебе воспринимать Меня со всякой честью, вкушать со смирением, крепко прижать к себе, обнять с любовью супружеской и всегда иметь Меня перед глазами в божественной славе Моей. Устремление духа и постоянное молитвенное сосредоточение должны скорее, чем привычка, вести тебя ко Мне. Душа, желающая внутренне воспринять и сладостно вкусить Меня в сокровенном затворе отрешившейся от земного жизни, должна прежде очиститься от пороков, облечься в добродетели, стать отрешенной и украситься алыми розами непреклонной любви, фиалками смиренного самоуничтожения и белыми лилиями истинной чистоты. Следует ей приготовить для Меня вместилище, полное мира сердечного, ибо в мире обитаю Я. И пусть обнимет она Меня, исключив всякую постороннюю любовь, которой чужаюсь и избегаю Я, подобно тому, как свободная птица избегает клетки. Должна она воспеть вместе со Мною песнь Сиона, преисполненную непреклонной любви и непостижимой славы. И тогда захочу Я обнять ее, и она прильнет к сердцу Моему. И когда вкусит она тихого покоя, чистого созерцания, необычной сладости, вечной любви, вечного блаженства, будет это лишь для нее одной, ибо чужой Мне ничего этого не воспримет. Так скажи же с воздыханием безмерным: «Воистину, Ты — Бог сокровенный, Благо тайное, которое не может постичь никто, его не испытавший».

СЛУЖИТЕЛЬ: О, слепота моя великая, прежде меня обнимавшая! Я несалые розы и не чувствовал их запаха. Я шел среди прекрасных цветов и не видел их. Был я словно засохший побег, орошенный майской росой. Потому и не оставляет меня боль, что в иные дни подходил Ты ко мне так близко, я же от Тебя удалялся! Ах, любезный Гость души моей, сколь мало дружелюбен был я к Тебе доселе, сколь часто обращался с Тобой неподобающим образом, сколь мало желал я насладиться сладостной трапезой ангельской! Бальзам был на устах моих, а я не заметил этого. О Ты, милая отрада всех ангелов, никогда прежде не радовался я по-настоящему, на Тебя взирая! Когда ожидаю я наутро любезного друга, то радуюсь целую ночь. К Твоему же приходу, драгоценный мой Гость, Которому воссылают хвалу небеса и земля, не готовился я так, как должно. Как быстро отвратился я от Тебя, изгнал Тебя из имени Твоего! Ах, любезный Господи, теперь Ты сам здесь, и сонм ангелов с Тобою, а я закоснел

в небрежении. О Тебе, Господи, не в состоянии говорить я. Но если бы, Господи, было известно мне место далекое, где бы мог я войти в общение со святыми ангелами, высшими духами, всегда созерцающими Тебя, то свободно устремился бы я туда. И даже если не смогу я увидеть их, возрадовалось бы премного сердце мое во плоти моей. Ах, благой Господи, Ты, Господь всех ангелов, сам присутствуешь здесь, и с Тобой — сонм ангелов, а я прежде не воспринимал этого, и как это мучительно для меня! Но где бы ни познал я Тебя, преклонюсь я пред Тобою, даже если кроме этого ничего не удостоюсь я.

Ах, Господи, как часто бездумно и без всякого благоговения подходил я к месту тому, где Ты являлся мне и присутствовал предо мною в Святых Дарах! Плотью был я там, сердцем же — в другом месте. Как часто, дражайший Господи, проходил я беззаботно мимо Тебя, не приветствуя Тебя сердечно с благоговейным преклонением! Любезный Господи, очам моим следовало бы взирать на Тебя, преисполнившись живейшей радости, сердцу моему — славить Тебя в трепетном восторге сердечном, а всем силам моим — истощиться в радостном служении Тебе! Что делал слуга Твой Давид перед сокровищницей, в которой находились лишь хлеб земной и вещи земные? Он танцевал перед ней что есть мочи! Ныне, Господи, нахожусь я пред Тобою и святыми ангелами Твоими и припадаю к Тебе, источая потоки слез внутренних. Вспомни, вспомни, любезный Господи, что Ты здесь передо мною, плоть моя и брат мой, прости и остави мне все то бесчестие, которое я когда-либо оказывал Тебе, ибо оно мучительно, всегда мучительно для меня, и свет Премудрости начинает светить мне. И поэтому надлежит мне впредь всегда почитать усердно места, в которых Ты обретаешься не только по божественности Своей, но и по Своей прекрасной, достолюбезной человечности.

Ах, любезное Благо, Господь славы, дражайший Гость! Желает душа моя спросить Тебя: любезный Господи, скажи мне, что даешь Ты возлюбленной Тобою душе через истинное Свое присутствие в Дарах Святых, когда душа эта принимает Тебя, преисполнившись любви и желания?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Разве такой вопрос приличествует влюбленному? Что есть у Меня лучше, чем Я сам? Кто имеет самого Возлюбленного, будет ли еще о чем-то спрашивать? Тому, кто отда-

ет самого себя, разве есть еще что предложить? Я отдаю тебе Себя, и забираю тебя у тебя, и соединяю тебя с Собою. Ты же оставляешь себя и преображаешься во Мне. Что дает безоблачному воздуху солнце в своем прекрасном светлом сиянии, темной ночи — милая заря восходящая, что приносит с собой после холодной и мрачной зимы славное великолепие лета?

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, все это — дары драгоценные.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Они обогащают тебя, потому что ты видишь их. Смотри, даже самая малая толика благодати, вложенная Мною в Святые Дары, сверкает в вечности ярче, чем милое сияние солнечное. Она сияет ярче утренней зари и украшена вечной красотой драгоценнее, чем богатства лета украшают землю. Разве сияющая божественность Моя не ярче всех солнц, благородная душа Моя не светлее звезд, пресветлое тело Мое не приятнее великолепия летнего? И все это ты воистину воспринял сегодня!

СЛУЖИТЕЛЬ: Почему же тогда, Господи, Дары Твои не более удобны для восприятия? Часто прихожу я к тебе с таким ожесточением сердечным, что весь свет Твой, вся благодать Твоя и вся милость Твоя, насколько я понимаю, доходят до меня в столь же малой степени, в какой свет — до слепорожденного, никогда не видевшего его сияния. Господи, если позволено будет мне сказать, то я бы охотнее смотрел на Твое истинное присутствие, придай Ты ему большую зримость.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Чем меньше внешних признаков, тем чище вера и больше награда. Господь, царящий над природой, действует сокровенно в прекрасном дереве, заставляя его расти, и это не может разглядеть никакой глаз и не может воспринять никакое чувство, покуда все не свершится и дерево не вырастет. Мой свет не светит, и Благо Мое действует не вовне, но внутри — тем благороднее, чем более оно духовно.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, лишь немногие люди в глубине сердца своего ценят то, что воспринимают от Тебя. Но и они приходят к Тебе, как и другие, дурным и безрассудным образом. И хотя приходят они пустыми, уходят, так и не удостоившись благодати. Они используют приготовленную для них трапезу не в полную меру, и потому не могут правильно оценить то, что воспринимают.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Для хорошо подготовленных людей

Я — хлеб жизни, для плохо подготовленных — хлеб черствый, а для неподготовленных — несчастье жизни на земле, падение смертельное, вечное проклятие.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, как ужасно это! Но кого, любезный Господи, называешь Ты хорошо подготовленными, а кого — неподготовленными?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Хорошо подготовленные — это просветленные, плохо подготовленные — это грешники, которые волей и делом своим закоснели в смертных грехах.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, а если к часу восприятия Тебя человек страдает от грехов своих и старается изо всех сил избавиться от них по христианскому учению?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тогда такой человек будет свободен от греха.

СЛУЖИТЕЛЬ: Это, Господи, по разумению моему, одно из величайших дел, которые только можно совершить. Кто же из живущих на земле, Господи, вполне достоин предстать пред Тобой хорошо подготовленным?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Такой человек не родился еще. Обладая человек естественным сиянием, превышающим сияние ангелов, обладая он чистотою большей, чем у всех святых, соверши он добрых дел больше, чем все люди, даже тогда останется он недостойным Меня.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи, с каким же тогда трепетом следует нам, беспутным и жестокосердым людям, подступать к Тебе?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Если человек делает то, что по силам ему, большего от него и не требуется. Несовершенное Бог завершает. Больной должен отбросить свою робость и обратиться к врачу, присутствие которого станет для него исцелением.

СЛУЖИТЕЛЬ: Лучше ли, любезный Господи, принимать Тебя в досточестных Дарах Святых часто или, напротив, редко?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Человеку, который чувствует, что у него от этого возрастает благодать и благочестие, полезнее выказывать в этом усердие.

СЛУЖИТЕЛЬ: А если человек, насколько он понимает, остается таким, каким и был, или часто впадает в великое ожесточение сердечное?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Такому человеку, если он совершает подобающее ему, не следует чураться этого ожесточения, ибо спасение души, пребывающей по Божьему произволению в ожесточении, часто в свете веры, ни с чем не смешанной, столь же благородно приводит к цели, как и великие заслуги перед Богом. Я — Благо, возрастающее от использования и исчезающее от воздержания. Лучше с любовью приходить ко Мне, нежели из страха сторониться Меня. Лучше раз в неделю подступаться ко Мне, преисполнившись глубокого и подлинного смирения, нежели приходить раз в год, испытывая чувство собственной праведности.

СЛУЖИТЕЛЬ: Когда же, Господи, нисходит на человека благодать Даров Святых?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: В тот самый момент, когда он чувствует вкус их.

СЛУЖИТЕЛЬ: Что же делать, если человек в безмерной тоске по любезному присутствию Твоему желает причаститься Святых Даров и все же лишается их?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Иных людей наполняю Я совершенно, даже если они и не вкушали Меня, а другие, приходящие ко Мне, уходят не насытившись. Последние вкушают Меня лишь телесно, тогда как первые воспринимают Меня в себе духовно.

СЛУЖИТЕЛЬ: Любезный Господи, имеет ли человек, вкусивший Тебя и телесно, и духовно какие-либо преимущества перед теми, кто попробовал Тебя лишь духовно?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Кто имеет больше: тот, кто имеет и Меня, и благодать Мою, или тот, кто имеет только лишь благодать Мою?

СЛУЖИТЕЛЬ: Как долго пребываешь Ты телесно с тем, кто вкусил Тебя?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Покуда сохраняются образ и подобие Таинства.

И вот что следует говорить Тебе, когда идешь ты к трапезе Господней:

Ах, Ты, зерно жизни, любезная драгоценность, изысканный райский плод, из пребывающего во славе Отеческого сердца произрастающий, сладкая лоза кипрская на виноградниках Ингади! Кто позволит мне сегодня воспринять Тебя столь достойно, что

Ты с радостью придешь ко мне, и останешься со мной, и никогда уже меня не покинешь? О безмерное Благо, наполняющее небо и землю, снизойди ныне ко мне милостиво и не пренебреги бедным творением Своим. Недостоин я Тебя, Господи, но нуждаюсь в Тебе. Ах, дражайший Господи, разве не Ты сотворил небо и землю одним Словом Своим? И одним-единственным Словом можешь Ты исцелить больную душу мою. Поступай со мной, Господи, по милости Своей, по непостижимому милосердию Своему, но не по заслугам моим. Ибо Ты — Агнец невинный, приносимый ныне в жертву за грехи всех людей. Ах, Ты — приятный, вкуснейший хлеб небесный, преисполненный всяческой приятной сладости, которая способна удовлетворить все желания сердечные! Позволь ныне иссохшим устам души моей вкусить Тебя, позволь мне поглотить Тебя, испить Тебя, укрепиться Тобою, украситься Тобою и соединиться с Тобою в любви. Приди, Вечная Премудрость, и подействуй на меня с такой силой, что все враги мои будут изгнаны прочь, все пороки мои расплавятся, все грехи мои прощены будут. Просвети разум мой светом истинной веры в Тебя, возбуди волю мою благой любовью Твоей, проясни мысли мои радостью присутствия Твоего и ниспошли всем способностям моим добродетель и совершенство. Храни меня в час смерти моей, чтобы встретился я с Тобою лицом к лицу в блаженной вечности. Аминь.

Глава 24

КАК СЛЕДУЕТ ВО ВСЯКИЙ ЧАС БЕЗМЕРНО СЛАВИТЬ БОГА

СЛУЖИТЕЛЬ: «Хвали, душа моя, Господа. Буду восхвалять Господа, доколе жив»¹⁴³. Ах, Господи, кто даст сердцу моему исполнить прежде кончины желание свое восхвалить Тебя? Кто позволит мне во дни жизни моей восславить всем сердцем Господа, Которого любит душа моя? Ах, дражайший Господи, если бы из сердца моего могли изойти такие же прекрасные песни, какие поют Тебе другие

¹⁴³ Пс 146 (145), 1.

на изящной псалтыри, и было бы их столь же много, сколько вырастает листвы и травы, и все бы звуки их восходили бы прямо к Тебе в чертог небесный! Ах, если бы из сердца моего изошло стоящее и доселе неслыханное славословие, которое порадовало бы сердце Твое и всему небесному воинству доставило бы веселье! Но не достоин я, любезный Господи, славить Тебя! И все же желает душа моя узреть, как славят Тебя небеса, сияющие в ясной вышине в своей несравненной красоте вместе с лучезарным солнцем и бесчисленным сонмом звезд. И стремятся славить Тебя также прекрасные луга, в благолепии лета блистающие многокрасочным украшением цветочным, в прекраснейшем своем облике и дарящей усладу красоте. Поют славу Тебе также и преисполненные любовью к Тебе мысли и сильные устремления, которые наполняют чистое и любящее сердце, желающее Тебя, когда обнимает его блистательное благолепие летнее лучезарного Духа Твоего.

Господи, когда задумываюсь я в одиночестве своем о возвышенном прославлении Тебя, сердце мое замирает во мне, и исчезают все мысли мои, и не хватает мне слов, и все силы мои оставляют меня. Но когда, о непостижимое Благо, хочу я славить Тебя, начинает светить во мне нечто мне неизвестное, что никто не может выразить словами. Ибо когда дохожу я до прекрасных творений, до высших духов, до чистых сущностей, то постигаю, что превосходишь Ты всех несказанно. И когда проникаю я взором в глубины собственного Твоего Блага, тогда, Господи, ничтожными оказываются все славословия из-за малости их. Господи, когда взираю я на прекрасные живые образы, когда смотрю на прелестные творения, то говорят они сердцу моему: Смотри, сколь воистину благ Тот, от Кого произошли мы и от Кого возникает всяческая красота. Исследовал я небо и землю, мир и преисподнюю, леса и поля, горы и долины, и все они пели возвышенное песнопение непостижимой славе Твоей. И когда вижу я, сколь непостижимо прекрасно и упорядоченно устроил Ты все, и дурное, и хорошее, умолкаю я. Но если, Господи, подумаю я о том, что Ты — достославное Благо, что Ты — Тот, Кого избрала душа моя и Кого приняла она сама как единственного Возлюбленного своего, сердце мое может разорваться в клочья еще до того, как воспою я славу Тебе.

Ах, Господи, возри ныне на внутреннее устремление серд-

ца моего и души моей и научи меня славить Тебя, научи славить Тебя достойно, дабы не разлучиться с тем, чего жаждет во мне душа моя.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Желает ли ты подобающим образом славить Меня?

СЛУЖИТЕЛЬ: О Господи, вопрос Твой ставит меня в недоумение. Ты ведаешь все сердца и знаешь, что сердце мое во мне желало бы обратиться истинным желанием славить Тебя, которое владело мною от дней младенчества моего.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: «Праведным прилично славословить»¹⁴⁴ Меня.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, Господи, вся праведность моя покоится на безмерном милосердии Твоем. Любезный Господи, славят Тебя и лягушки в пруду, хотя не могут петь они, а только квакают. Ах, дражайший Господи, ведаю я и познал вполне, кто я есть, и что подобает мне скорее молить Тебя о прощении грехов моих, нежели петь славу Тебе. И все же, непостижимое Благо, не пренебреги моим, червя ничтожного, желанием славословить Тебя. Тебя, Господи, славят наипрекраснейшие херувимы, серафимы и бесчисленные сонмы высших духов. Но и они, ограниченные творения, что могут сделать пред лицом Твоей непроницаемой для всякой славы, бесконечной божественности? Не нуждаешься Ты, Господи, ни в каком творении, но непостижимая благодать Твоя принимает тем больше, чем больше отдаешь Ты Себя тем, кто это не заслужил.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тот, кто думает, что может славословить Меня в соответствии с Моей божественностью, пытается догнать ветер и поймать собственную тень. Но тебе и всем творениям можно славить Меня по силам своим. Ибо нет и никогда не будет ни одного творения, ни большого, ни малого, ни хорошего, ни плохого, которое было бы неспособно славить Меня или постигать Меня как достойного славы. И чем более соединяются они со Мною, тем более достойным славы предстаю Я им. И чем ближе славословия твои славе в вечности, тем славнее они для Меня. А славословия тем ближе вечной славе, чем свободнее они от всех представлений

¹⁴⁴ Пс 33 (32), 1.

тварных и едины со Мной в подлинном благоговении. Слуху же Моему милее не одни только слова, но внутреннее созерцание, и приятнее не громкие стенания, но воздыхание, из сердца исходящее. Преисполнившись смирения пребывать в подлинном самоуничтожении перед Богом и всеми людьми и ничего не желать — это звучит для меня отраднее, чем все прекрасные звуки¹⁴⁵. Никогда на земле не был Я настолько достоин славы Отца Своего, чем тогда,

¹⁴⁵ Содержательно это высказывание Генриха Сузо о самоуничтожении перед Богом и всеми людьми интересно сравнить с позицией другого представителя немецкой мистики — Иоанна Таулера. В проповеди «*Qui spiritu dei aguntur, hii filii dei sunt*» (Vetter Pr. 43: Die Predigten Taulers, Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften / Hrsg. F. Vetter. Berlin, 1910, S. 187, 13–16) Таулер говорит о послушании, делая акцент на социальной перспективе этой добродетели, имеющей значение не только для монахов, но также и для мирян: «*Also sol der mensehe sich under werffen einem ieklichen; in sol dunken das alle menschen rechter haben wan er, und sol sich gegen nieman setzen in deheiner wise, und losse einen ieklichen recht haben. Denne in sol von grunde des dunken das alle menschen rechter haben wan er*» («Человеку следует слушаться каждого с той мыслью, что все люди — более праведные, чем он, и не противиться никому, считая других праведными, и в основном надлежит ему думать о том, что все люди праведнее его»). Добродетель послушания становится тем самым для Таулера нравственной максимой, имеющей не столько практический характер, сколько метафизически-экземпляристский и формально-нормативный смысл. Она раскрывает фундаментальные закономерности человеческого бытия, в частности — коммуникативную природу человеческой социальности. В самом деле, в своей концепции Таулер опирается на метафизическую позицию экземпляризма, с точки зрения которого евангельские добродетели понимаются как образец, как идеальная модель поведения, приводящая человека к непосредственному единству с Божественной сущностью. Свою позицию этического экземпляризма в понимании добродетели послушания Таулер кратко формулирует в другой проповеди: «*Den sol man sich under werffen und gehorsamen und nüt usser im selber leben*» («Следует покорить себя и быть послушным, а не жить внешне», Vetter 223, 29–30). Конкретным практическим руководством в приведенной формулировке этот тезис, конечно, из-за своей радикальности быть не может. Таулер, по-видимому, и не имеет это в виду, дважды повторяя, что речь идет о том, о чем человек, вступая в отношения с другими людьми, должен, прежде всего, думать, т.е. о радикальной позиции сознания. С практической же точки зрения основное на такой позиции сознания поведение будет, в отличие от слов, истинным воспеванием славы Богу.

когда умирал Я на Кресте. Многие люди возносят хвалу Мне, лишь произнося красивые слова, но сердца их далеки от Меня, и хвала их для Меня — ничто. Иные возносят хвалу Мне, покуда у них все хорошо; когда же дела их начинают идти плохо, прекращаются и славословия их. Так что хвала их неприятна Мне. Но драгоценным пред Моими очами божественными является то восхваление, когда прославляешь ты Меня всем сердцем, словами и делами своими, и в страдании так же точно, как и во дни счастливые, как тогда, когда все против тебя, так и тогда, когда все у тебя хорошо — и тогда думаешь ты обо Мне, а не о себе.

СЛУЖИТЕЛЬ: Господи, не страданий желаю я от Тебя, и не могу объяснить, какова причина этого. Но желаю я — по устремлению своему сердечному вечно славить Тебя — отказаться теперь от собственной воли своей, ибо сам я из себя самого никогда не смогу получить Тебя. Покрой меня, Господи, дабы сделался я презреннейшим человеком на этой земле: от любви к славе Твоей хочу я претерпеть это. Господи, вот что хотел бы я получить ныне по благодати Твоей: чтобы обвинили меня в величайшем преступлении, какое когда-либо совершал человек, так чтобы каждый, кто увидит меня, плюнул бы мне в лицо. Это, Господи, охотно претерпел бы я во славу Тебе — лишь бы только в глазах Твоих оставался я невинным. Если же буду я пред Тобою виновен, то желал бы претерпеть и это во славу благороднейшей справедливости Того, почитание Кого мне в тысячу раз любезнее, чем свое собственное. За каждое мое поношение хотел бы я особенно славить Тебя и вместе с разбойником на кресте сказать: «Господи, осужден я справедливо, а Он ничего худого не сделал. Господи, помяни меня в Царствии Твоем»¹⁴⁶! И если пожелаешь Ты теперь убрать меня с лица земли, то пусть и это произойдет во славу Твою: не задержусь я ни на мгновение! Но вот чего бы желал я: если суждено мне сделаться таким же старым, как Мафусаил, то хотел бы я каждый год этого долгого времени жизни, каждую неделю этих лет, каждый день этих недель, каждый час этих дней и каждое мгновение этих часов в месте своем столь премного славить Тебя, сколько не славил Тебя никто из святых в подлинном сиянии святости своей. И хотел бы я делать это столь

¹⁴⁶ Ср.: Лк 23, 41–42.

часто, сколько пылинок в луче солнечном, так чтобы исполнилось желание мое, каждый раз во время жизни сей славить Тебя с одинаковым усердием.

И потому, Господи, обними меня и прижми к себе — хоть ненадолго, хоть надолго. Таково желание сердца моего. Более того: если бы должен был я прямо сейчас расстаться с этим миром и если бы к вящей славе Твоей должен был бы я пятьдесят лет гореть в чистилище, пал бы я ниц к ногам Твоим, вознося славу Тебе, и принял бы это добровольно во имя вечной славы Твоей. Благословенно чистилище, в котором преисполнится мною слава Твоя! Господи, Ты, но не я, Ты в мыслях моих, Тебя люблю я, Тебя ищу я, не себя. Тебе, Господи, известно все, Ты ведаешь все сердца и знаешь, что серьезны слова мои. И даже если бы знал я, что должен навсегда остаться на самом дне ада, то и тогда не захотел бы отречься от Тебя, сколь бы не было беспомощному сердцу моему печально сделаться отлученным от драгоценного созерцания Тебя. И если бы мог я отплатить за потерянное всеми людьми время, загладить прегрешения их и возместить за все то бесчестие, которое было допущено в отношении Тебя, достойной платой и честью, то охотно бы сделал это. И если, несмотря ни на что, было бы это возможно, вознес бы я с самого дна ада прекрасную песнь Тебе, которая прошла бы сквозь ад, сквозь землю, воздух и все небеса, покуда не достигла бы божественного слуха Твоего. Но поскольку это невозможно, желаю я как можно больше славить Тебя здесь, чтобы как можно больше радоваться здесь, вознося славу Тебе.

Господи, поступай со мной, бедным творением Своим, так, чтобы это приличествовало славе Твоей, ибо что бы ни происходило, хочу я славить Тебя, покуда дышат уста мои. И если даже не смогу я более говорить, то желаю я, чтобы движение поднятых пальцев моих выражало и посылало бы Тебе всю ту славу, которую когда-либо воссылал я Тебе. И если плоть моя рассыплется в прах, хочу я, чтобы от каждой пылинки поднималась слава непостижимая, пронизывающая крепкие камни и все небеса, и представала бы перед божественным взором Твоим, покуда в день Страшного Суда плоть моя и душа моя не соединятся снова, славя Тебя.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Будь упорен в этом стремлении до самой кончины, и это станет лучшей Мне славою.

СЛУЖИТЕЛЬ: Если Ты, драгоценный Господи, благоволишь принять славу от меня, бедного грешника, то удостоверь это в отношении следующих вещей: нужно ли Тебе также и внешнее прославление в словах и песнопениях?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Это также необходимо, и тем больше, чем сильнее оно может поощрять внутреннего человека, что и происходит часто, особенно у начинающих.

СЛУЖИТЕЛЬ: Это, любезнейший Господи, заставляет меня крепко — ибо то, что предстоит делать в вечности, лучше начинать заблаговременно — пробудиться к упорному прославлению Тебя, такому, чтобы не прерывалось оно ни на мгновение. Преисполненный такого порыва, часто говорил я: Ах, небо, куда спешишь ты? Почему бежишь так быстро? Я хочу, чтобы остановилось ты там, где ты сейчас, покуда не вознесу я славу избранному, любезному Господу моему так, как желает того сердце мое. Господи, если только на краткий миг перестану я славить Тебя, так скажу я, когда снова приду в себя: Ах, Господи, тысячу лет прошло с тех пор, как я последний раз думал о Тебе, Возлюбленном моем! Ныне же, любезный Господи, научи меня, насколько возможно, как мне постоянно и непрерывно славить Тебя, покуда тело мое и душа моя еще пребывают вместе.

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Тот, у кого Я постоянно в мыслях, кто блюдет себя от грехов, кто упражняется в добродетелях, славит Меня постоянно. Но если желаешь ты узнать о высочайшей славе, слушай, что еще скажу Я тебе. Душа подобна легкой пушинке: если она ни к чему не привязана, то естественная ее подвижность увлекает ее ввысь, к небу; но если что-то тяготит ее, падает она вниз. Также и чистая душа при всей ее немощности благодаря естественному своему благородству и при помощи духовного созерцания восходит к вещам небесным. И если происходит так, что ум освобождается от всех плотских желаний и погружается в покой, так что все помышления в нем оказываются постоянно связанными с неизменным Благom, то такой ум славит Меня беспрестанно. Ибо высшим светом, насколько это вообще можно выразить, человеческий разум просвещается целиком, восходя от земного состояния и уподобляясь высшим духам и ангелам. И тогда что бы человек ни делал и ни совершал внешне — ел, пил, спал или бдел — все становится не чем иным, как самой славой.

СЛУЖИТЕЛЬ: Ах, любезный Господи мой, что это за восхитительное учение! Дражайшая Премудрость, желал бы я охотно, чтобы научила Ты меня еще четырем вещам. Прежде всего, где, Господи, найду я главную причину славить Тебя?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: В Первоисточнике всяческого Блага и в источниках, обильно из него проистекающих.

СЛУЖИТЕЛЬ: Первоначало, Господи, слишком высоко для меня и слишком неизвестно. Столь возвышенно, должно быть, славят Тебя лишь небесные духи и ангельские сердца, высокие кедры ливанские. И все же желаю я, грубый сорняк, чтобы услышана была слава моя и чтобы они, восприняв мои немощные усилия, вспомнили о своем высоком достоинстве и испытали бы в своей пресветлой чистоте побуждение восславить Тебя внутренне, подобно тому, как кукушка побуждает соловья к прекрасному пению. Но разве возможно, чтобы восславил я преизобильный поток благ Твоих? Стоит мне лишь задуматься о том, кем я был, от чего и как часто оберегал Ты меня, от каких бед и злоключений спасал Ты меня, из каких уз выпутывал Ты меня, как сердце мое, о вечное Благо, совершенно расплавляется в славе Тебе. Сколь долго, Господи, терпел Ты меня, сколь дружелюбно принимал меня, сколь часто, полный любви, заботливо оберегал меня и внутренне наставлял меня! И сколь бы неразумным ни был я, Ты никогда не отказывался от меня и увлек меня к Себе. Разве не должен я уже поэтому славить Тебя? Воистину, Господи, желаю я вознести к Тебе великое славословие, подобное мощному и радостному ликованию ангелов, когда стало известно им, что выдержали они испытание, тогда как другие — пали. Слава эта должна звучать пред Тобою, как славословие бедных душ, выходящих к Тебе из уз ужасного чистилища и впервые вззирающих на преисполненный любви и радости облик Твой. И еще звуки славы этой должны быть для Тебя словно исходящими из чертогов небесных после Страшного Суда, когда избранные Бога будут навсегда отделены от осужденных.

Что еще, Господи, желал бы я охотно знать о славе Твоей, так это то, как естественные блага, которыми обладаю я, могут превратиться в вечную славу Тебе?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Поскольку никто во время земной

жизни не может ясно различать природу и благодать, то надлежит тебе устремить к Богу в скорейшем обращении все то, что стремится в тебе к благу, радостному и здоровому, будь то от природы или по благодати, дабы послужило все это славе Моей, ибо Я — Господь природы и благодати. Тем самым природное превратится в тебе в сверхприродное.

СЛУЖИТЕЛЬ: Но как, Господи, смогу я обратиться к славе Твоей нашептывания злых духов?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Когда злые духи нашептывают в тебе, произнеси вот что: «Господи, сколь часто этот или какой другой злой дух возбуждает во мне против воли моей ненавистные помыслы, столь же часто пусть да посылается Тебе в неизменную вечность на месте сем разумною волей наипрекраснейшая слава, которой даже и этот злой дух, если выдержит испытание, будет славить Тебя в вечности, чтобы тем самым я, после того, когда изгнан будет злой дух, восславил Тебя вместо него. И столь же часто, сколь он нашептывает мне в уши злое, да будет поднесено Тебе благо».

СЛУЖИТЕЛЬ: Ныне, Господи, вижу я, что благами Твоими все устремляется к Благу, так что ими даже и наидурнейшее в злом духе может превратиться в благое. Теперь, любезный Господи, скажи мне еще одно: как обращаю я все то, что я вижу и слышу, во славу Тебе?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Как часто воспринимаешь ты нечто многочисленное, видишь нечто изысканно прекрасное или особенно великое, так же часто произноси во глубине сердца своего: «Столь же часто и достойно должны ныне достолюбезно приветствовать Тебя вместо меня тысячи тысяч ангелов, служащих Тебе, и десятки тысяч сотен тысяч духов, стоящих пред Тобою, должны славить Тебя вместо меня, и все святые устремления всех святых должны вместо стремлений Служителя Твоего устремляться к Тебе, и все творения несказанной красоты должны вместо меня чествовать Тебя».

СЛУЖИТЕЛЬ: Воистину, любезный Господи, как осветил Ты ум мой и наполнил его прославлением Тебя! Но эта слава во времени наставила сердце мое и пронзила душу мою нежным желанием вечной и неизменной славы Твоей. Ах, избранная Премудрость, когда же наступит светлый день и придет радостный час

совершенного исхода из этого места заключения к Возлюбленному моему, чтобы, преисполнившись любви, созерцал я и славил Тебя? Господи, сильно мучает меня тоска, и преисполнен я устремления внутреннего к единственному счастью сердца моего. Ах, когда же достигну я того, к чему стремлюсь? Как же долго длится время и не хочет наступать миг, когда увижу я лицом к лицу отраду сердца моего и смогу вкусить Тебя с наслаждением сердечным! Ах, чужбина, как потерян в тебе человек, сколь воистину бездомным чувствует он себя! Смотри, Господи, вряд ли найдется кто-либо на земле, в чьем распоряжении было бы все, что можно найти, и у кого было бы место, где мог бы он дать покой ногам своим. Ах, единственное мое Единое¹⁴⁷, Которого желает и о Котором тоскует душа моя, Тебе ведомо, что я — тот, кто принадлежит лишь Тебе одному. Господи, все, что я вижу и слышу — мучение для меня, покуда не найду я Тебя¹⁴⁸, близкого всем людям; жить же не ради Тебя для меня горше всего. Господи, что укрепит, что поддержит меня?

ВЕЧНАЯ ПРЕМУДРОСТЬ: Следует тебе почаще приходить в прекрасный и многоценный сад цветущей славы Моей. Нет на земле ни одного достойного преддверия небесному жительству, кроме тех людей, которые от всего сердца в радости славят Бога. И нет ничего, помимо радостной славы, что возвышало бы ум человека, облегчало бы его страдания, изгоняло бы злых духов и побеждало бы уныние. Бог близок людям, славящим Его, ангелы посещают их, и сами они приносят себе пользу. Слава эта улучшает ближних и радует души, и все небесное воинство чествуется славой достославною.

СЛУЖИТЕЛЬ: Любезный Господи, дражайшая Вечная Премудрость, если наутро глазам моим суждено открыться, то желаю я, чтобы и сердце мое открылось. И пусть разгорится в нем любовный

¹⁴⁷ BdEW 313, 1: *min einiges ein*.

¹⁴⁸ Cp.: *Augustinus*. Confessiones. XI, XXIX, 39: «...*tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui*». Русский перевод см.: *Аврелий Августин*. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко, издание подготовил А.А. Столяров. М.: Ренессанс, 1991, с. 307: «Мысли мои, самая сердцевина души моей раздраются в клочья, доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей».

огонь славы Твоей, в любовном движении пламенеющего сердца, любящего так сильно, как это только возможно на земле, подобно горению любовному в вечности высших серафимов и подобно также непостижимой самоотдаче, с которой Ты, Отец Небесный, любишь Возлюбленного Сына Своего в сияющем горении исходящего от вас обоих Святого Духа. И слава эта столь любезно отзовется в отеческом сердце Твоем, как на земле в беззаботных душах не может отозваться никакое сладостное звучание всех прекрасных струн. И от любовного пламени славословий моих поднимется к Тебе такой чудесный запах славы, словно его в самом чистом виде смешали из всех благородных трав и корней и из всех добродетелей и воскурили к Тебе наиблагороднейшим ароматом. Вид горения моего будет столь прекрасно украшен благодатью, как никогда не украшался май богатым цветением, чтобы с радостью созерцал Ты его со всем небесным воинством. И пусть любовное пламя это, которого желаю я, всегда устремляется от молитв моих к Тебе, в словах и пении, в мыслях, словах и делах, чтобы этим были поправлены все враги мои, прощены грехи мои и были дарованы мне благодать и блаженная кончина, дабы окончание этой преходящей славы стало бы началом славы вечной. Аминь.

Часть III,

ПРЕПОДНОСЯЩАЯ СТО СОЗЕРЦАНИЙ И МОЛИТВ В НЕМНОГИХ СЛОВАХ, СО-
ОБЩАЮЩИХ О ТОМ, КАК НАДЛЕЖИТ ЕЖЕДНЕВНО БЛАГОГОВЕЙНО ПРОИЗНО-
СИТЬ ЭТИ СОЗЕРЦАНИЯ И МОЛИТВЫ

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. И совершать это следует ему ежедневно сто раз, ложась распростертым или иным каким-либо образом, который покажется наилучшим, каждый раз произнося «Отче наш»¹⁴⁹, или «*Salve regina*», или «*Ave Maria*», где говорится о Матери Божьей. Ибо было это сообщено Богом одному брату-проповеднику, когда стоял он как-то после заутрени перед распятием и сетовал внутренне Богу, что совсем не может он созерцать Страсти Господни, и было ему оттого очень горько. До этого часа много потратил он сил, но после все мучения его прекратились. Молитвы он снабдил от себя краткими добавлениями, дабы каждый нашел свою причину помолиться, в той мере, в какой это соответствует его внутреннему настрою.

¹⁴⁹ В средневерхненемецком оригинале (BdEW 314, 18) стоит латинское название «*Pater noster*» (как и в случае молитв «*Salve regina*» и «*Ave Maria*»), что очевидно свидетельствует о том, что по замыслу Генриха Сузо все три перечисленные молитвы должны были произноситься на латинском языке. Согласно доминиканскому «Бревиарию» времен Генриха Сузо, молитва «*Salve regina*» исполнялась в качестве антифона во время процессии по окончании комплекта (Breviarium OP, Antiph. «*Salve regina*»): Hor 512, 1–2 n.

- I. Ах, Вечная Премудрость, памятью я, как после Тайной вечери исходил Ты на горе в страхе нежного сердца Своего кровавым потом,
- II. и с какой враждебностью схватили Тебя, связали и увели, беспомощного,
- III. и как всю ночь позорно обходились с Тобой, жестоко избивали и оплевывали, завязав пресветлые очи Твои,
- IV. и как утром обвинили Тебя перед Каиафой и приговорили к смерти,
- V. и как дражайшая Матерь Твоя взидала на Тебя, преисполненная несказанных мук сердечных,
- VI. и как, опозоренный, предстал Ты перед Пилатом, и как ложно обвинили Тебя и приговорили к смерти,
- VII. и перед Иродом насмеялись над Тобою, Вечной Премудростью, словно над глупцом, облачив Тебя в белые одежды,
- VIII. и как жестоко и безжалостно была разодрана и разорвана грубыми бичами прекрасная плоть Твоя,
- IX. и любезнейшую главу Твою пронзили острые шипы, так что кровь залила достолюбезное лицо Твое,
- X. и приговорив, повели Тебя, беспомощного и обезображенного, на смерть, возложив на Тебя Крест Твой.

Ах, единственное прибежище мое, и о том памятью, что во всех нуждах моих приходишь Ты мне на помощь, словно отец. Избавь же меня от тяжких грехов моих, охрани меня от тайного стыда и убереги от позора явного. Укрой меня от коварных советов зла и от всех склонностей греховных. Дай мне в сердце моем воспринять Страсти Твои и страдания милой Матери Твоей. Произнеси над мной приговор милостивый на последнем пути моем. Научи меня презирать почести мирские и осознанно служить Тебе. И да исцелятся все пороки мои ранами Твоими, да укрепится разум мой против всех искушений и да усовершенствуется болю главы Твоей, и да вынесу я все Страсти Твои до конца, насколько хватит сил моих.

- I. Любезный Господи, как на высоком Кресте померкли и переменились пресветлые очи Твои,

- II. слух Твой наполнился поношением и хулой,
- III. благородный запах Твой смешался с вонью обычной,
- IV. дружелюбные уста Твои заполнились питием горьким,
- V. нежное осязание Твое повредилось от ударов тяжких,

так и я ныне молю Тебя оградить очи мои от взоров рассеянных, уши мои — от слов тщеславных. Избави меня, Господи, от велевкусия вещей плотских, сделай их противными мне, и лиши тело мое изнеженности.

- I. Любезный Господи, как от боли и страдания склонилась божественная глава Твоя,
- II. изгажена позором прекрасная выя Твоя,
- III. замарано плевотиной и кровью пресветлое лицо Твое,
- IV. поблекли яркие цвета Твои,
- V. и исчез с ними весь прекрасный облик Твой,

так подай мне, Господи, возлюбить увечья телесные, и искать в Тебе весь покой мой, и добровольно претерпевать зло внешнее, и устремиться к уничтожению, и подавить желания мои, и умертвить страсти мои.

- I. Любезный Господи, как пронзили правую ладонь Твою,
- II. и продырявили левую ладонь Твою,
- III. растянули правую руку Твою,
- IV. и распластали левую руку Твою,
- V. как пробили гвоздями правую ступню Твою,
- VI. и ужасно пробуравили левую ступню Твою,
- VII. как висел Ты без сил,
- VIII. в великом истощении божественной Плоти Своей,
- IX. и все любезные члены Твои были скованы недвижимо тесной узостью Креста,
- X. и Плоть Твоя покрылась потоками теплой Крови,

так и я молю Тебя, чтобы в радости и горе был я прибит к Тебе, чтобы все силы мои, телесные и душевные, устремились к Кресту Твоему, чтобы разум мой и воля моя были связаны с Тобою. Подай мне неспособность наслаждаться радостями плотскими и растороп-

ность в исполнении славы Твоей и в почитании Тебя. Желаю я, чтобы каждый член тела моего сопереживал по-особенному кончине Твоей и любезно воспринял бы на себя подобие Страстей Твоих.

- I. Любезный Господи, цветущее тело Твое усыхало и чахло на Кресте,
- II. нежная спина Твоя, изможденная, обрела в грубом дереве опору жесткую,
- III. тяжесть Плоти Твоей влекла Тебя вниз,
- IV. было в Тебе все изранено и изувечено,
- V. и все это принимало с любовью сердце Твое.

Господи, нужда Твоя — постоянное мне обновление, жесткая опора Твоя — духовное успокоение, Твое вниз обвисание — сильное утешение. Да смягчит боль Твоя мою боль, и да воспламенит сердце Твое, преисполненное любви, мое сердце, в тоске пребывающее.

- I. Любезный Господи, в тоске смертной поносили Тебя словом насмешливым,
- II. унижали глумлением,
- III. за ничто почитая в сердцах своих.
- IV. Но устоял Ты
- V. и молил любезного Отца Своего об изобилии благ для них.
- VI. Агнца невинного, приравнивали Тебя к виновным,
- VII. и обвинял Тебя слева злодей,
- VIII. но воззвал к Тебе справа другой,
- IX. и Ты оставил ему все его прегрешения
- X. и открыл перед ним рай небесный.

Так научи же ныне, любезный Господи, меня, Служителя Твоего, стойко сносить ради Тебя всякое слово насмешливое, всякое глумление, всякое унижение и оправдывать пред лицом Твоим вину всех противников моих. Ах, Ты, Благо непостижимое, вижу я ныне безвинную кончину Твою пред очами Отца Твоего Небесного за грешную жизнь мою. И вместе со злодеем взываю я к Тебе: «Помяни, помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое»¹⁵⁰!

¹⁵⁰ Ср.: Лк 23, 42.

Не осуждай меня за прегрешения мои, но оставь мне все грехи мои и введи меня в рай Свой небесный.

- I. Любезный Господи, в час тот был Ты ради меня покинут всеми людьми;
- II. и друзья твои оставили Тебя,
- III. и стоял Ты оголенным, лишенным достоинства и одежд,
- IV. и иссякли силы Твои,
- V. и безжалостно обращались с Тобой, а Ты все терпел, тихо и смиренно.
- VI. Ах, нежным сердцем Своим постиг Ты один до самых глубин сердечные муки милой Матери Своей,
- VII. и лицезрел ее преисполненные боли жесты,
- VIII. слышал ее плач,
- IX. и при разлуке после смерти Твоей вверил Ты ее в верные руки ученика Своего,
- X. и ученик ухаживал за ней, как сын за верною матерью.

Ах, образец всех добродетелей, удали прочь от меня ущербную любовь всех людей, неподобающую верность всех друзей. Освободи меня от всякого нетерпения, дай мне твердость перед всеми злыми духами и смягчи перед всеми несносными людьми. Позволь мне воспринять горчайшую смерть Твою в основании сердца своего, и пусть сопровождает она молитву мою и дела мои. Да, любезный, благой Господи, ныне препоручаю я себя стойкой верности и заботе любезной, пречистой Матери Твоей и любимого ученика Твоего, избранного из возлюбленных учеников Твоих.

«*Salve regina*» или «*Ave Maria*».

- I. Да, благая, верная Мать, я напоминаю тебе сегодня о безмерных сердечных муках, которые испытала ты, когда узрела любезное Дитя свое, висящее на кресте, в нужде смертельной,
- II. и не могла помочь Ему,
- III. и стояла ты под мучительным взглядом убийц Сына своего,
- IV. и, преисполненная страдания, оплакивала ты Его,
- V. и Он утешал тебя по благости Своей.

- VI. Любезные слова Его покрыли ранами сердце твое,
- VII. преисполненный горя облик твой усмирил жестокие сердца;
- VIII. беспомощно простирала ты материнские руки свои к Сыну своему,
- IX. но слабая плоть твоя в бессилии тянула тебя вниз,
- X. и, полная любви, целовала ты нежными устами своими истекающую Кровь Его.

Ах, Матерь всяческих милостей, охрани меня как мать во все дни жизни моей и защити меня милостиво в час кончины моей. Ведь это, драгоценная госпожа, тот час, ради которого желаю я быть служителем твоим во все дни жизни моей, ужасный час, пред которым трепещут сердце мое и душа моя. Ибо если тщетны молитвы мои и мольбы мои к тебе, то не знаю я, к кому мне, бедному человеку, обращаться. И потому, о бездонная глубина божественного милосердия, припадаю я ныне с внутренним воздыханием сердца своего к ногам твоим, дабы удостоиться любезного присутствия твоего. Ибо как может пасть духом тот, кого ты, благая Матерь, желаешь охранить, что может случиться с ним?

Ах, единственное утешение мое, защити же меня от ужасного вида духов злых, будь мне помощью и убереги меня от рук злодея. Утешь беспомощное воздыхание мое, воззри на мое смертельное бессилие милосердными очами своими, блага преисполненными, протяни ко мне нежные руки свои, и дай душе моей воспринять тебя, и подведи ее, следующую за подобным розам ликом твоим, к высокому Судье, дабы снискать ей вечное блаженство.

- I. Любезный Господи, благоволение Отца Небесного, когда в час тот на Кресте, испытывая все внешние муки горчайшей смерти, покинули Тебя также и внутренне всякая радость и всякое утешение,
- II. воззвал Ты в беспомощности Своей к Отцу Своему
- III. и подчинил волю Свою целиком и полностью Его воле.
- IV. Мучила Тебя жажда телесная,
- V. и испытывал Ты из-за любви Своей также жажду духовную,

- VI. и тогда напоили Тебя горчайшим образом.
- VII. И когда все закончилось, произнес Ты: «*Consummatum est!*».
- VIII. До самой кончины был Ты верен возлюбленному Отцу Своему,
- IX. и предал дух Свой в отеческие руки Его,
- X. и тогда рассталась благородная душа Твоя с божественной плотью Твоей.

Ах, любезный Господи, в такой любви молю я Тебя сердечно сопровождать меня милостиво во всех страданиях моих, всегда держать открытым отеческое ухо Свое для просьб моих, чтобы воля моя всегда была бы единой с Твоей волей. Освободи меня, Господи, от всякого стремления к вещам плотским, пробуди во мне жажду к вещам духовным. Дражайший Господи, горькое питье Твое способно превратить все мое неприятие в приятие. Подай мне, дабы усердствовал я в правильных мыслях и благих делах до самой кончины и никогда не пренебрегал послушанием Тебе.

Вечная Премудрость, в руки Твои передаю я ныне дух свой, дабы при последнем странствии своем был он принят Тобою радостно.

Господи, даруй мне жизнь, Тебе приятную, смерть подготовленную, кончину, Тобой определенную. Господи, да будут величаться малые дела мои горчайшей кончиной Твоей, дабы в час тот совершенно сплвились вместе вина и покаяние.

- I. Ах, Господи, вспомни, как пронзило острое копье божественный бок Твой,
- II. и как побежала оттуда драгоценная алая Кровь,
- III. и как потекла из раны вода жизни.
- IV. Ах, Господи, какой горькой ценой выкупил Ты меня,
- V. и как добровольно спас Ты меня.

Любезный Господи, глубокая рана Твоя защищает меня от всех врагов моих, вода жизни Твоя очищает меня от всех грехов моих, алая Кровь Твоя украшает меня всеми милостями и добродетелями, горький выкуп привязывает меня к Тебе, добровольное спасение Твое соединяет меня с Тобой навеки.

- I. Ах, избранное утешение всех грешников, благая Царица, вспомни ныне о том, как часто взидала ты беспомощно на Дитя свое, когда стояла под Крестом, и как изменился Он видом и висел мертвый пред тобой,
- II. как по-матерински протягивала ты руки свои,
- III. с какой верностью прижимала ты их к лицу своему, покрасневшему от Крови Его,
- IV. свежие раны Его, мертвенно бледное лицо Его покрывала ты поцелуями своими,
- V. и какую смертельную рану приняло сердце твое,
- VI. и как часто печально воздыхала ты внутренне из глубин сердца своего,
- VII. и как оросила все горькими слезами беспомощности!
- VIII. Преисполненные страдания слова твои воистину изошли с плачем,
- IX. прекрасный облик твой являл печальное зрелище,
- X. но никакой человек не был в силах утешить беспомощное сердце твое.

О пречистая Госпожа, вспомни ныне о том, чтобы стать надежной покровительницей и доверенной водительницей в жизни моей! Обрати ко мне очи свои, милые, всегда преисполненные сострадания очи свои, прими меня во всех исканиях моих как мать, защити меня надежно в нежных объятиях своих от всех врагов моих. Нежное целование твое — для меня преисполненное любви искупление, смертоносные раны твои в состоянии пробудить во мне покаяние сердечное, внутреннее воздыхание твое в силах упрочить желание мое, горькие слезы твои заставляют смягчиться сердце мое, слова причитаний твоих должны уберегать меня от любого слова легкомысленного, горе твое помогает воздерживаться от поведения недостойного, безутешное сердце твое позволяет избавляться от всех уклонений к преходящему.

- I. О лучезарное сияние вечного света, как потух лик Твой, когда сам Ты, душа моя, возлежал мертвым под Крестом на коленях полной горя Матери Своей, обнимавшей Тебя

с благодарностью и причитаниями! Так потуши же во мне полыхающее желание всего недобродетельного¹⁵¹.

- II. О пречистое ясное зеркало божественного величия, как поблек Ты из-за любви ко мне. Так очисти же пятна грехов моих!
 - III. О прекрасный, пресветлый образ отеческого блага, как испачкали Тебя грязью. Так восстанови же обезображенный образ души моей!
 - IV. О Ты, агнец невинный, как ужасно поступили с Тобой. Так искупи же и спаси жизнь мою, порочную и грешную!
 - V. О Царь всех царей и Господь над всеми господствующими, даруй мне, чтобы так же, как объяли душу мою при оставленности Твоей плач и горе, объяла бы ее радость в вечном Твоем сиянии!
-
- I. Дражайшая пречистая Матерь, да помянем ныне облик твой, оплакивания достойный, какой явила ты, когда они отрывали от сердца твоего мертвое Чадо твое,
 - II. разделение ужасное,
 - III. беспомощные шаги твои,
 - IV. влечение твое к Нему сердечное,
 - V. верность непоколебимую, какую ты одна выказала Ему в нужде Его до самого Гроба.

Испроси у любезного Чада своего, чтобы твоими и Его Страстьми преодолел я все мои страдания, чтобы от всех временных забот моих заключился я с Ним во Гробе Его, чтобы весь этот мир предстал предо мною как место изгнания, чтобы стремился я лишь к Нему одному с глубокой болью своею, чтобы до самого гроба своего постоянно усердствовал я в прославлении Его и в служении тебе. Аминь.

¹⁵¹ Возможно, в данном случае имеет место позднейшая вставка; не исключено, что она сделана самим Генрихом Сузо при редактировании своего текста: *Wilms P. Des sel. Heinrich Seuse Büchlein der Ewigen Weisheit übertragen und erläutert. Köln-Brück, 1939. Anm. 34 zum 2. und 3. Teil.*

* * *

Когда все это было готово и записано на бумагу, оставалось ему только одно: поместить в надлежащее место слова, посвященные любезной Госпоже нашей¹⁵². Он оставил там свободное место, куда Бог не даровал ему то, что следовало туда занести, ибо многие месяцы тосковал он так сильно по осязаемым свидетельствам божественной благодати, что совсем ничего не мог об этом писать. И тогда обратился он к Матери Божией, дабы наставила она его на путь истинный. И накануне праздника св. Бенедикта, ночью, когда уже пели заутреню, приснилось ему, что находится он в некоей комнате и входит к нему прекрасный юноша с драгоценной арфой в руке, а с ним — еще четверо других со свирелями. Тот, что был с арфой, подсел к брату и начал играть на струнах, напевая прекрасную песнь. Брат охотно слушал, а потом произнес: «Ах, почему бы тебе не прийти туда, где я живу, чтобы внушить мне мужество». Юноша же спросил брата, нет ли у него какой-нибудь работы, над которой он давно трудится. Тот ответил, что есть, и добавил: «Очень трудная». Тогда юноша обратился к четырем другим со свирелями и сказал им играть. Один из них ответил согласием, другой отказался. Арфисту это не понравилось, и он сказал, что им следует играть всем вместе. Он показал им, как, сыграв хорошо ему знакомый мотив, брату, однако, не известный. И так все оно и было. Но внезапно перестал он видеть и слышать игру струнную и узрел, что юноши держат в руках превосходящий все своею красотой образ любезной Госпожи нашей, нанесенный на плат, который, однако, не был закончен. Образ был облачен в красно-пурпурный плащ чужеземной, восточной работы, выглядевший превосходно, а изнанка его была белой, как снег. Образ восхитил брата и преисполнил его радостью. И тогда понял он, что юноши желали закончить этот образ. Начали они с фона, говоря: «Смотри, что за чем продвигается». И увидел он, как они заканчивают. Один из них взял иголку с ниткой и сделал поверх плаща красивые стяжки, выглядевшие превосходно и премного украсившие Матерь Божию. Тогда он открыл глаза и понял, что нет у него теперь никакого сомнения, что ему позволяют

¹⁵² См. выше, гл. 16.

завершить фон, пустое пространство и духовный образ, которые прежде ему доделать не позволялось. Ведь он уже привык к тому, что и прежде записанное сообщалось ему подобным образом. Поэ-тому утром он сразу доделал все до конца.

* * *

Книга эта, названная «Книгой Вечной Премудрости», 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. При этом как можно более достойным образом в книгу были включены десять особенно благородных и полезных пунктов:

- I. как иные люди направляются Богом, сами того не ведая,
- II. о сердечном покаянии и добровольном оставлении грехов,
- III. сколь достолюбезен Бог и сколь обманчива любовь мира сего.

Затем следует объяснение трех затруднений, могущих предстать для боголюбивого человека наибольшими противоречиями относительно Бога:

- IV. первое: что Он может представлять таким гневливым и в то же время преисполнен любви;
- V. второе: почему любящего Его он часто лишает благополучия и в чем познается подлинное Его присутствие;
- VI. третье: почему Бог допускает, чтобы друзьям Его в этом времени доставалась такая плохая доля.

Эти три пункта завершают другие:

- VII. о вечных муках ада,
- VIII. о безмерной радости в Царствии Небесном,

- IX. о несравненном благородстве временных страданий,
- X. о несказанном достоинстве созерцания божественных Страстей.

Вторая часть этой книги учит следующему:

- I. как надлежит учиться умирать,
- II. как следует жить внутренне,
- III. как нужно со всей любовью принимать Бога,
- IV. как должно во всякое время безмерно славить Бога.

Третья часть содержит сто созерцаний и разъясняет, как их следует ежедневно произносить с благоговением.

* * *

Желающий переписать эту книгу, столь заботливо написанную и составленную, должен делать это, нисколько не изменяя содержащиеся в ней слова и их собственный смысл, ничего не добавляя, ничего не сокращая и не изменяя слова. После того, как переписал, следует ему раз или даже два тщательно сравнить переписанное с оригиналом. Не должен он также что-либо извлекать из книги и переписывать это отдельно, за исключением помещенных в конце «Ста созерцаний»: их он может изымать, если пожелает. Если же кто-нибудь сделает что-либо противное этому, то должен страшиться наказания Божьего, ибо лишит тем самым Бога подобающей Ему славы, людей — возможности улучшения, а того, кто немало потрудился над созданием этой книги, труда его, появившегося благодаря таким усилиям. И посему: тот, кто все же это сделает, понесет наказание от Вечной Премудрости.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРИМЕРЫ РЕЦЕПЦИИ СОЧИНЕНИЙ ГЕНРИХА СУЗО
В БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ И МОЛИТВЕННИКАХ XIV—XV вв.

I

Ms. МЕМВ. II 32, FB GOTHA (UFB ERFURT-GOTHA)*

Происхождение манускрипта неизвестно, однако его содержание указывает на то, что, скорее всего, он происходит из какого-то монастыря.

«Сто созерцаний» (латинская версия)

[89^v]

Incipit cursus de eterna sapien(tia) (et) primo pro salutac(i)o(n)e (et) ad om(n)es alias horas dicatur.

V(ersiculum). Salute(m) mentis (et) corporis donet nobis Ih(es)us sapiencia dei p(at)ris. Amen.

D(omi)ne labia. Deus in adiutor(ium). D(omi)ne ad adiu(torium).

Invitat(orium). Eterne sapiencie fonte(m) adorem(us), Et pro gloria no(min)is eius iubilemus. P(at)ri Gloria). Venite.

* Подготовка этого фрагмента к публикации осуществлена в рамках стипендии им. герцога Эрнста, предоставленной фондом Фрица Тиссена (Herzog-Ernst-Stipendium der Fritz Thyssen Stiftung). Текст публикуется с любезного разрешения руководства Научно-исследовательской библиотеки г. Готы (в настоящее время — отдел Университетской и научно-исследовательской библиотеки Эрфурт-Гота).

Jhesus dulcis me(m)oria
da(n)s vera cordis gaudia,
sed sup(er) mel (et) o(mn)ia
dulcis (Jhesus, hominis?) eius p(rese)ncia.

Nil canitur suavius,
auditur nil iocundius (sic!),
nil cogitatur dulcius
q(uam) Ih(es)us, dei filius.

Jh(es)us spes penitentib(us)
q(uam) pius es pete(n)tib(us),
q(uam) bonus te que(re)ntib(us),
sed quid inve(ni)entib(us).

Eterna sapi(enci)a,
tibi p(at)rj(ue) gloria
cu(m) sp(iritu) p(ar)aclito
per infinita secula. Amen.

Ps(almus). Iubilare deo o(mn)is terra, psalmu(m) dicite no(min)i eius,
date gl(ori)am laudi ei(us).

[90]

Dicite deo: q(uam) terribilia su(n)t op(er)a tua d(omi)ne, in multitudi(n)e
virtutis tue me(n)ciantur tibi om(nibu)s i(n)imici tui tui. **Om(n)is** terra ado-
ret te (et) psallat tibi, psalmu(m) dicat no(min)j tuo.

Gl(ori)a.

An(tiphona). Sapiencia edificavit sibi domu(m), excidit colu(m)pnas
septem, subdidit sibi gentes, sup(er)boru(m)q(ue) (et) sublimiu(m) colla
p(ro)p(ri)a virtute calcavit.

V(ersiculum). Ego aut(em) in d(omi)no gaudebo. Et exultabo in deo
Ih(es)u meo. **P(ate)r n(oste)r.** Et ne. **P(l)a(c)ibus** (et) in(v)itis. **Ut s(upra).**
Iube do(mne) b(e)n(edicere). Sapi(enci)a dei p(atr)is depellat cu(n)cta
adv(er)sa(n)tia nobis.

L(e)c(tio) p(rima). O sapiencia eterna, splendor glorie (et) fih(ur)a
substancie p(atr)is, qui universa ex nichilo creasti (et), ut ho(m)i(n)e(m)
p(er)ditu(m) ad paradisi gaudia reduceres, in ha(n)c vallem miserie des-
cendisti ei(ue) via(m) redeundi per tua(m) dulcissima(m) co(n)ver[90]sat
(i)o(n)em demo(n)strasti (et) pro satisfact(i)one cu(n)ctoru(m) tamq(uam)
agn(us) i(n)nocens p(at)rj in cruce i(m)molarj voluisti! Aperj queso per-
tuam (sic!) p(re)ciosissima(m) mortem cor meum, ut te regem regu(m) (et)

d(omi)n(um) d(omi)nantium oculis integre fidej semp(er) aspiciam. Pone mea(m) in tuis vulnerib(us) disciplinam, in tuis stigmatib(us) sapi(enci)a(m), ut ulterius in te, solo caritatis libro, (et) in morte tua p(ro)ficiam, (et) o(mn)ib(us) mutabilib(us) deficiam ita, ut iam non ego, sed tu in me (et) ego in te in dissolubili vinculo amoris eternaliter maneam(us). Tu (autem domine).

R(esponsum). Emitte, d(omi)ne, sapi(enci)am de sede magnitudinis tue, ut mecu(m) sit (et) mecu(m) laboret; ut sciam quid acceptu(m) sit cora(m) te o(mn)i [91'] t(em)p(or)e.

V(ersiculum). Da michi, d(omi)ne, sediu(m) tuar(um) assistricem sapi(enc)iam, ut me etc. Ju(be) do(mne) b(e)n(edicere). Eterna sapi(enc)ia illu(m)i(n)are digne(tur) sensus, corda (et) corpora n(ost)ra. Amen.

L(ectio) ij. O su(m)ma (et) felicissima sapien(cia), verbum p(at)ris, finis (et) pri(n)cipiu(m), alpha (et) o(mega) om(n)i(um) enciu(m), piis oculis, queso, intueri, q(ua) pulvis sum (et) caro, (et) q(uo)d no(n) e(st) curantis (sic!) neq(ue) volentis, sed tui deus misera(n)tis (sic!). Recogita, obsecro, ama(r)issima(m) passio(n)e(m), qua(m) pro me, indigno pe(cca)tore, p(er)tulisti, (et) bona(m) volu(n)tatem a te inchoata(m) custodias. O mi(seri)cordia mea, ne derelinquas me. O refugiu(m) meu(m), ne discesseris a me. O liberator meus, intende in adiutoriu(m) meu(m) (et) me huic mu(n)do mortuu(m) sepulch(r)o tuo tecum sepelias (et) ab o(mn)ib(us) i(n)imicor(um) [91'] insidijs abscondas, ut me a te nec vita nec mors nec ulla fortu(n)e fors sep(ar)et, sed p(er)maneant morte fortior n(oste)r amor in evu(m). Tu (autem domine).

R(esponsum). Da michi, d(omi)ne, sediu(m) tuar(um) assistricem sapi(enci)am, (et) noli me reprobare apueris (sic!) tuis. Q(uonia)m servus tuus su(m) ego (et) filius ancille tue.

V(ersiculum). Mitte illa(m) asede (sic!) magnitudi(ni)s tue, ut mecu(m) sit (et) mecu(m) laboret. Q(uonia)m. Iu(be) do(mne) b(e)n(edicere). Dono sapi(enci)e (et) intell(ec)tus repleat nos sp(irit)us s(anc)tus. Amen.

L(ect)(io) iij. O refugiu(m) meu(m) (et) liberator meus, per i(m)me(n)sum amorem, qui te in patibulo crucis ama(r)issima(m) morte(m) pro me subire coegit, p(ec)c(a)ta, que ego i(m)mu(n)dus p(ec)c(a)tor co(m)misi, mi(seri)corditer indulgeas (et) a co(m)mittendis (et) a cu(n)ctis p(er)iculis in vulnere late(r)is [92'] tui pie custodias, gressus meos in hui(us) vite fluctib(us) ad s(an)c(tu)m fine(m) dirigas, (et) ad co(n)sp(e)c(tu)m gl(ori)e tue p(er)venire co(n)cedas. Tu (autem domine).

R(esponsum). Super salute(m) (et) o(mn)e(m) pulchritudi(n)e(m) dilexisti sapi(enci)a(m) et p(ro)posui pro luce h(abe)re illam. Veniunt (sic! venerunt?) michi o(mn)ia bona p(ar)iter cu(m) illa.

V(ersiculum). Dixi sapi(enci)e soror mea es, (et) prude(n)cia(m) vocavi amicam. Ve(nerunt).

Gl(oria), (et) deu(s) lauda. Ut s(upra).

An(tiphona) laud(es). V(ersiculum). Salute(m) me(n)tis (et) cor.

Ps(almus). Laudate d(omi)n(u)m om(ne)s ge(n)tes, laudate eu(m) om(ne)s p(o)p(u)li. Q(uonia)m confirmata e(st) super nos mi(seri)cordia eius, (et) veritas d(omi)n(j) manet in eternum. **Gloria.**

An(tiphona). Sapien(cia) clamat in plateis. Siquis (sic!) diligit sapi(enci)a(m), ad me declinet, (et) ea(m) inve(n)iet, (et) ea(m) cu(m) inveni(re)t, b(ea)tus erit, si tenuerit eam.

Ympn(us).

Jhesu, rex amabilis
(et) triu(m)phator no[92⁷]bilis,
dulcedo ineffabilis,
tot(us) desiderabilis.

Nec li(n)gua p(otes)t dicere
nec l(itte)ra exprime(re),
experto potes crede(re),
quid sit Ih(esu)m diligere.

Amor Ih(es)us co(n)tinuus
michi la(n)quor assiduus,
michi Ih(es)us mellifluus
fructus vite p(er)petuus.

Eterna sap(ien)cia.

Cap(itulum). Hanc amavi (et) exquisivi aiuve(n)tute (sic!) mea (et) quesivi michi sponsam assumere, (et) amator sum f(ac)tus forme illius. Deo.

V(ersiculum). Sapien(cia) requiescit in corde eius. Et pruden(cia) in sermone oris illi(us).

In Evan(gelio) an(tiphona). O sapien(cia), que ex ore altissimj prodisti, attingens a fine usq(ue) ad finem fortiter suaviterq(ue) dispone(n)s om(n)ia, veni ad docendu(m) nos via(m) prudencie.

Or(ati)o: Deus, qui per coet(er)nam tibi sapi(enci)a(m) no(m)i(n)e(m), cu(m) no(n) ess(et), [93⁷] condidisti (et) p(er)ditu(m) mi(seri)corditer

reformasti, pr(est)a, q(uaesumu)s, ut eadem corda n(ost)ra inspira(n)te te tota me(n)te amem(us) (et) adte (sic!) toto corde curra(mus). P(er). e.

Ad p(ri)ma(m) ymp(nus).

Jhesus, decus angelicum,
in aure dulce canticu(m),
in au(r)e (sic!) mel mi(ri)ficum,
in corde nectar celicu(m).

Amor Ih(es)us dulcissim(us)
(et) ve(re) suavissi(mus)
plus milies gr(a)tissim(us)
q(uam) dice(re) suffici(mus)
(I)h(s)u mj bone, sencia(m)
amoris tui copia(m),
da michi per p(rese)ncia(m)
tua(m) vide(re) gloria(m).

Eterna sapien(cia).

Ps(almus). Auditum fac michi mane mi(seri)cordia(m) tua(m) quia in te sp(er)avj. Nota(m) fac michi via(m), in qua ambule(m), q(ua) ad te levavj a(n)i(m)a(m) mea(m). Eripe me de i(n)imicis meis, d(omi)ne, ad te co(n)fugi, doce me facere volu(n)tate(m) tua(m), q(ua) deus me(us) estu (sic!). Gl(ori)a.

An(tiphona). Ego dilige(n)tes me di[93]llo, (et) qui mane vigilaveri(n)t ad me invenient me.

Cap(itulum). Sapi(enci)a vincit maliciam, attingit aut(em) a sine usq(ue) ad sinem fortiter (et) disponit o(mn)ia suaviter. Deo.

R(esponsum). Jhesu Chr(ist)e, fili dei vivi, miserese (miserere?) nobis.

V(ersiculum). Qui es sapi(enci)a dei p(at)ris, mise(rere). Gloria Jh(es)u.

V(ersiculum). Ego aut(em) in d(omi)no guadebo. Et exultabo in deo Ih(es)u meo.

Or(atio). Corda n(ostra), q(uaesumu)s d(omi)ne, eterne sapiencie splendor illustret, quo mu(n)di hui(us) tenebris carere valea(mus) (et) p(er)ve(n)iam(us) ad p(at)ria(m) claritatis et(er)ne. Per.

Ad iij. Ymp(nus).

Tua, Ih(es)u, dilectio
grata mentis refectio
replens sine fastidio,

dans samen desiderio.

Qui te gusta(n)t esuriu(n)t,
qui bibu(n)t adhuc siciu(n)t,
desiderare nesciu(n)t
nisi Ih(esu)m, quem diligu(n)t.

Desidero te miles:

mj Ih(es)u, q(ua)n(do) venies,
q(ua)n(do) me letu(m) facies,
me de te q(ua)n(do) sacies?

Eterna sapien(cia).

Ps(almus). [94⁷]

Sp(irit)us tuus bonus deducet me in terra(m) r(e)c(t)am, p(ro)pter
nome(n) tuu(m), d(omi)ne, vivificabis me in equitate tua. Educes de
tribulac(i)o(n)e a(n)i(m)a(m) mea(m), (et) in mi(seri)cordia tua disperdes
om(ne)s i(n)imicos meos. Et perdes om(ne)s, qui tribulant a(n)i(m)a(m)
mea(m). Q(uonia)m ego servus tuus sum. **Gloria**.

An(tiphona). Fili concupiscis sapi(enci)a(m), conserva iusticia(m), (et)
p(re)bebit ea(m) d(omi)n(u)s tibi.

Cap(itulum). Hanc amavi (et) ex. **Ut s(upra)**.

R(esponsum). Ego aut(em) in d(omi)no gaudebo.

V(ersiculum). Et exultabo in deo Ih(es)u meo. **Gloria**. Ego.

V(ersiculum). Sit nome(n) d(omi)n(j) b(e)n(e)dictu(m) ex hoc nu(n)c (et)
usq(ue) in seculu(m).

Or(ati)o. Deus, qui per coet(er)na(m). **Ut s(upra)**.

Ad VI. Ymp(nus).

Jhesu summa benignitas,
mira cordis iocu(n)ditas (sic!),
inco(m)prehensa bonitas,
tua me stringit (sic!) caritas.

Bonu(m) michi dilige(re)
Ih(esu)m, nil ultra quere(re),
michi prorsus deficere,
ut illi queam vivere.

Jh(es)u mj dulcissi(m)e, [94⁷]
spes suspirantis a(n)i(m)e,
te queru(n)t pie lacrimae
(et) clamor cordis intime.

Et(er)na.

Ps(almus). A(n)i(m)a n(ost)ra susti(n)et d(omi)n(u)m, q(uonia)m adiutor (et) p(ro)tector n(oste)r e(st). Quia in eo letabitur cor n(ost)r(u)m, (et) in no(m)i(n)e s(anc)to eius sp(er)avim(us). Fiat mi(seri)cordia tua, d(omi)ne, sup(er) nos que(m)admodum sp(er)avim(us) in te. Gloria.

An(tiphona). D(omi)n(u)s possedit me inicio (sic!) viaru(m) suar(um) an(te) q(uam) quidq(uam) face(re)t apri(n)cipio (sic!), dicit d(omi)n(u)s.

Cap(itulum). Candor e(st) e(ni)m salutis (sic!) eterne (et) speculum sine macula d(iv)ine maiestatis (et) ymago bonitatis illi(us). Deo.

R(esponsum). Sit nome(n) d(omi)ni b(e)n(e)dictu(m).

V(ersiculum). Et hoc nu(n)c (et) usq(ue) in seculu(m). Bene(dictum). Gl(ori)a. Sit.

V(ersiculum). A solis ortu usq(ue) ad occasu(m) laudab(i)le nome(n) d(omi)n(j).

Or(ati)o. Exaudi nos, mi(seri)cors deus, (et) me(n)tib(us) n(ost)ris sapi(enci)e tue lume(n) ostende. Per d(omi)n(u)m.

Ad nona(m). Ymp(nus). [95']

Quocunq(ue) (sic!) loco fuero

tu(n)c Ih(esu)m desidero,

q(uam) letus cum invenero,

q(uam) felix tum tenuero.

Tu(n)c amplexus, tu(n)c oscula,

que vincu(n)t mellis pocula,

tu(n)c felix Chr(ist)i copula,

sed in hys p(ar)va morula.

Ia(m) quem quesivj video,

q(uo)d co(n)cupivj teneo,

amore Chr(ist)i languet

(et) corde totus ardeo.

Eterna sapi(enci)a.

Ps(almus). Cor mu(n)dum crea in me, deus, (et) sp(iritu)m r(e)c(tu)m i(n)nova in viscerib(us) meis. Ne p(ro)icias (sic!) me a facie (sic!) tua, (et) sp(iritu)m s(an)c(tu)m tuu(m) ne auferas a me (sic!). Redde michi leccia(m) salutaris tui, (et) sp(iritu)u principali co(n)firma me. Gloria.

An(tiphona). Nec dum (sic!) erant abisse, (et) ego partu(r)iebar; q(ua)n(do) p(re)parabat celos, aderam cu(m) eo componens o(mn)ia.

Cap(itulum). Sapi(enci)a spec(i)osior e(st) sole (et) sup(er) dis-

po(s)ic(i)o(n)e(m) stellaru(m) luci co(m)p(ar)ata i(n)venitur purior (sic!) deo¹⁵³.

R(esponsum). A solis ortu usq(ue) ad occasum.

V(ersiculum). Laudabile nome(n) [95^v] d(omi)nj. Usq(ue). Gloria. A solis.

V(ersiculum). Sapi(enci)a requiescit in corde eius. Et pruden(cia) in sermone oris illius.

Or(ati)o. Infunde, q(uesumu)s d(omi)ne deus, cordib(us) n(ost)ris tue lume(n) sapi(enci)e, ut te veraciter agnoscamus (et) fideliter diligam(us). Per.

Ad v(espera)s. Ps(almus).

Redempc(i)o(n)e(m) misit d(omi)n(u)s p(o)p(u)lo suo, ma(n)davit in et(er)nu(m) testame(n)tum suu(m). S(an)c(tu)m (et) terribile nomen eius, iniciu(m) sapi(enci)e timor d(omi)nj. Intellect(us) bonus o(mn)ib(us) facie(n)tib(us) eu(m), laudacio eius manet in seculu(m) s(e)c(u)li. Gloria.

An(tiphona). Om(n)is sapi(enci)a a d(omi)no deo est, (et) cu(m) illo fuit semp(er), (et) e(st) an(te) evu(m).

Ymp(nus).

Jhesus, sole serenior

(et) balsamo suavior,

om(n)j dulcore dulcior,

p(re)cu(n)ctis (sic!) amabilior.

Tu me(n)tis delectatio,

amoris co(n)su(mm)acio,

tu mea gl(ori)acio,

Ih(es)us, mu(n)di sanacio.

Jh(es)us, auctor cleme(n)cie,

toti(us) [96^r] spes leticie,

dulcoris fons (et) gr(aci)e,

vere cordis delicie.

Eterna.

Cap(itulum). Hanc amavi. Ut supra.

In Evan(geli)o. An(tiphona). O oriens splendor lucis eterne (et) sol iusticie, veni (et) illu(m)i(n)a sedentes in tenebris (et) umbra mortis.

¹⁵³ «Deo» должно было следовать после точки: «...purior. Deo». Однако вся фраза написана как одно предложение, буква «d» в слове «deo» не выделена красным целиком и даже не подчеркнута красной чертой, что в данном манускрипте обычно отмечает начало новой фразы, требуемой по смыслу в данном случае.

Or(ati)o. Deus, qui per coeternum. Ut s(upra).

Ad comp(letorium) ps(almus). Illumi(n)a oculos meos, ne umq(uam) (sic!) obdor(miam)...

Dicatur usq(ue) ad finem.

An(tiphona). Ego in altissimis habito, (et) thronus meus in colu(m)pna nubis.

Ympn(us).

Ih(es)us in pace imperat,
qui om(n)e(m) sensum sup(er)at,
hanc mea mens desiderat
(et) illa frui p(ro)perat.

Te celi chorus p(re)dicat
(et) tuas laudes replicat,
Ih(es)us orbem letificat
(et) nos deo pacificat.

Jh(es)us ad p(at)re(m) rediit,
celeste r(e)gnu(m) subiit,
cor meu(m) a me tra(n)siit,
post eu(m) simul abiit.

Eterna sa(piencia).

Cap(itulum). Sobrietate(m) sapi(enci)a docet (et) iusticia(m) (et) virtute(m), q(ui)b(us) [96^v] utulius nichil est in vita ho(min)ib(us). Deo.

R(esponsum). In pace inidip(su)m (sic!). Dormia(m) (et) requiescam.

V(ersiculum). Si dederò sompnu(m) oculis meis (et) palpebris meis dormitac(i)o(n)e(m). Dor(miam).

V(ersiculum). In pace f(a)c(t)us e(st) locus eius. Et h(ab)itacio ei(us) in Syon.

In Evan(geli)o. An(tiphona). O rex glorie inter s(an)c(t)os tuos, qui s(em)p(er) es laudabilis (et) t(ame)n ineffabilis, tu in nobis es, d(omi)ne, (et) nome(n) s(an)c(tu)m tuu(m) i(n)vocatu(m) e(st) sup(er) nos: ne de(re)linquas nos, d(omi)ne deus n(oste)r, ut in die Iudicii nos collocare dign(er)is inter s(an)c(t)os (et) el(e)c(t)os tuos, rex benedicte.

Or(ati)o. Fragilitatem n(ost)ram, q(uesumu)s d(omi)ne, p(ro)picius respice (et) sapore(m) nobis eterne sapi(enci)e benignus infunde, ut ei(us) dulcedi(n)e melliflua p(re)gustata o(mn)ia t(er)rena valeam(us) despiciere (et) tibi, su(m)mo bono, arde(n)ti desiderio iugiter adherere. Per.

Eterna sapi(enci)a b(e)n(e)dicat (et) custodiat corda (et) corp(or)a n(ost)ra. Am(en).

II

Ms. A IV 6 DER STIFTSBIBLIOTHEK, ST. PETER STIFT, SALZBURG

Маленький изящный молитвенник в кожаном переплете, выполненном в позднеготическом стиле и украшенном бронзовыми розетками. Пергамент. Крупный шрифт, ясный почерк. Баварско-австрийский диалект. Манускрипт создан в 1406 г. Юргеном Плохартом: на листах 96^v и 100^v назван переписчик и указана дата: 1 сентября 1406 г. Переплет выполнен около 1500 г. Молитвенник принадлежал семье горожанки Зальцбурга Урсуле Штрассерин. На листе 89^r есть соответствующая запись (сохранилась не полностью): *«got erparm dich über unss arm sündner... und sündnerin Ursch von Strass geporne Überäckerin zum Sichhartstain im lxxxii jar got»* («Боже, помилуй нас, бедного грешника... и грешницу Урсу фон Штрасс, урожденную Уберэкерин из Зихартштайна в 1482 г. Господа Нашего...»). Урсула Штрассерин (ум. 1509 г.) хорошо известна по другим историческим документам из городской жизни Зальцбурга. Она была дочерью Вольфхарда Уберэкера и женой Иоганна Штрассера (ум. 1482 г.). Совпадение даты смерти мужа Урсулы Штрассерин с приведенной надписью на манустрипте заставляет предположить, что последняя была сделана по случаю кончины супруга. В 1501 г. дочь Урсулы Катарина вступила в женский бенедиктинский монастырь св. Петра в Зальцбурге, и, видимо, с этим связано появление молитвенника в библиотеке монастыря. После закрытия женского монастыря св. Петра его библиотека была передана в библиотеку мужского бенедиктинского монастыря св. Петра, где она хранится до настоящего времени. На месте же бывшего женского монастыря св. Петра теперь находится францисканский монастырь, в честь которого получил свое название переулок, в котором этот монастырь расположен. Молитвенник интересен тем, что тексты молитв отличаются нестандартность и оригинальность при большом вкраплении лексики и метафорики, заимствованных из немецкой мистики. Часть молитв образуют фрагменты и парафразы из «Книги Вечной Премудрости» Генриха Сузо.

«Сто созерцаний»

[78^v] Ein gute manung von unsers herren leyden:

(без нумерации отдельных созерцаний; там, где начало фразы в манускрипте выделено красным, т.е. в случае «красной строки», здесь начало новой строфы)

Eya, ewige weyheit, mein hercz ermant dich, als du nach dem jungsten
[78^v] nachtmal auf dem perg vor angsten deines czartten herczen ward hin-
fliezen von dem pluten,

und als du ward veintleisch geuangen, strengleich gepunden, und ellent-
ticleich gefurt,

herr als du wurd inder nacht mit hertten straychen mit verspotten
und mit verpinden deine schone augen

lesterleich gehandelt wurd, friv fur Caÿpham versprochen in den tod
fur schuldig ergebn,

von dem czartten muter mit gruntlosem herczenlaid an gesehen,

du ward fur pylatum schemleich gestellet, velschleich geruget, totleich
verdampft,

du, ewige weishait, du wurd vor Herodi in weizzen chlai[79^v]dern tor-
leich verspott,

dein schoner leib ward sogar laÿdicleich von den ungezogen gaÿselslegen
zerfurt und czermuscht,

dein czarttes haubt mit spiczigen dorn durch stochen,

davon dein mynnicleiches antlucz mit plut was verrunnen,

du wurd also vertailt ellendicleich und schemleich mit deinem chreucz
awz in den tod gefurt.

Ach mein ewige zuuersiecht des seÿssten gemonet, das du mir vaterlich
zuhilff chomst in alln meinen noten.

Enpint mich von alln meinen sweren panden, behutt mich vor
haÿmleichen sunden,

und von offenseichen schanden, beschirm mich vor der veinden fal-
schen raten,

und vor [79^v] ursach aller sunden,

gib mir deines leidens,

und deiner czartten muter leidens ein herczenleichs enphinden.

Herr richt ab mir an mein' jungsten hinvarterpermleich,

lere mich werleich,
und dir dienen weisleich, all mein gepreste werden in dein wunden ver-
hailet, mein beschaidenhait in die sere deines haubttes vor aller anuech-
tung gesterkcht und geczirt und alles dein leidn nach meinem vermugen an
mir ervollet.

Mÿnnicleicher herr,
als an den hochsten ast des chreuczes dein chlare augen erloschen,
und wurden verchert, dein gotleiche oren wurden spottes und lasters
erfuld,
dein edels riechen verwandelt mit posem gesmache,
[80^v] dein suzzer mund mit pitterm trankch,
dein czartt' ruk mit hertten slegen.

Also beger ich, das du heit mein augen behutest vor verlassem ge-
siecht,

mein oren vor uppigem gehoren.

Herre, benÿm mir das sinekchen leipleicher ding,
und mach mir wollustig alle czeitleich dinch,
und wend mir czarzhait meins aigen liebs.

Zartter herr, als dein gotleichts haubt was von sere und ungemach ge-
naigt,

dein gemaÿte chel vil ungeczogenleich gestraicht,
dein raines antlucz mit spaichel und plut gar verrunnen,
dein lawttre varb erplichen,
alle dein schone gestalt erplichen:

Also gib mir, mein herr, leipleichn ungemach mÿnnen
[80^v] und all mein rw in dir suche, fremdes ubel willichleich versmehen,
begern mein begird erleschen,

und allen meinen gelust ertoten.

Mÿnnicheich' herr, als dein rechte hant ward durchnagelt,
dein tenke hant durchslagen,
dein rechter arm erspannen,
und dein tenk' avin (aüm?) sere czerdenet,
dein recht' fuezz durch grabn,

und dein tenker grewleich durch hawen,

du hiengst in ungewalt und in grosser mud dein' gotleichen pein,

alle dein czarten gelider wurden sere gephrenget an dem engen notstal
des chreuczes,

dein leib was von dem hitzigen plut an maniger stat berunnen,
 Ach, mÿnnicleicher herr, also beger ich,
 das ich [81'] in lieb und in laid unbewegleich zu dir werd genagelt, alles
 mein vermugen leibs und der sele an dein chreucz erspannt, mein vernunft
 und mein begird zu dir gehefftet.

Gib mir unmutichait leipleicher frewdn zu volpringen,
 Snelhait dein lob dein ere ze suchen.
 Ich beger, das chain gelid seÿ an meinen leib,
 es hab deins todes ein besunderleichts tragen und deins leidens geleich-
 ait.

Zartt' herr, dein pluender leib hett an den chreucz ein dorren,
 und ein durren dein müder czartt' ruk an dem hohen creucz ein herttes
 laÿnen,

dein swerer leib ein nider seÿgen, aller dein leib was durch wundet und
 durch seret,

herr [81'],
 und das alles trug dein hercz mÿnnicleich.
 Herr, dein dorren seÿ mir ein ewiges wider grunen,
 dein herttes laÿnen ein gaistliches ruen,
 dein nider seÿgen ein chrefftiges aufhaltten.
 All dein sere muzz mein sere senfften,
 und dein mÿnnicleichs hercz
 das mein inprunstleich enczunden.

Mÿnnicleicher herr, in der totleichen not ward dein gespott mit spehen
 wortten, mit spotleicher geperd,

und wurd gar vernichtet in irem herczen;
 du stunst, h'r (herr), vesticleich,
 und pat deinen lieben vater uber seÿ mÿnnicleich;
 du unschuldiges lampel wurd zu dem schuldigen geleicht,
 von dem tenken verdumpt (verdimpt?),
 von dem rechten [82'] an gerufft;
 du vergeb im alle sein schuld,
 und tat im auf das hÿmelisch paradeis.

Nu lere mich, milter herr, dein (dem?) spehe wort, als spotleichts geperd
 und alles vernichten vesticleich durch dich leiden,

und all mein widersach mÿnnicleich gegen dir entschuldigen. mÿnne,
 aller frewden ungeordentew trew.

Emplozz mich von aller unledikhait, gib mir vestichait gegen allen posen gaistten,

und senftmutichait gegen allen ungestumen menschen.

Milter herre, gib mir deinen pittern tod in den grunt meins herczen in mein gepett und niezzung der werch.

Aber, czartt' milter herr, ich em[83']philch mich hewt in die staten trew

und hutt dein' czartten raÿnen muter

und deins lieben junger. Amen.

Von unser' frawen ein schone ermanung:

Eÿa czartte raÿne muter¹⁵⁴,

ich erman dich des gruntlosen herczen laides, das du enphiengd an dem ersten anplikh, da du dein liebes chint sacht auf erhangen in sterbender not sten,

und mochst im aber nicht zu hilff chomen,

du hest deines chindes tod ein permleiches ansehen,

du chlagest in vil iemerleich,

und er trostat dich vil gutleich,

ward durch wunttes hercz, darczu chlagleiche wort, erwaikchend h. (herr?) die hertten herczen,

dein muterleich hend und arm hetten ein ellendes aufpieten,

aber dein [83'] chrankcher leib hett ein chraftloses niderseÿgen,

dein czartt' mund seins abgerunnen pluts ein mÿnnicleichs chussen.

Eÿa nu ein muter aller genaden, behut mich muterleich in allem meinen leben,

bewer mich genedicleich an meinen tod.

Awe, czartte fraw, siech, das ist die stund, umb dew ich beger all mein tag dein dien' (diener) zu sein,

das ist die grewleich stund, ab der hercz und sele erschrikht;

dann so ist awzruffen und piten,

so waizz ich dann arm' (armer?) mensch nicht zu wem ich cheren sol.

Eÿa darumb, du gruntloser abgrunt der gotleichen parmherczichait,

so vall ich dir zu fuzzen mit ÿnnicleichem seÿfften meins herczen,

das ich dann wirdig werd deiner [84'] froleichen gegenvurtichait.

¹⁵⁴ BdEW 318, 24–319, 20.

Wie mag der verczagen, oder wie mag dem ichs geschaden,
den du, reÿne muter, wild behuten?

Ach aÿnig' (aÿnige) trost, behut mich dann vor des posen gaistes iamer-
chleichem amplikch,

pis mir geholffen und behut mich vor den veintleichen henden.

Mein ellendes seÿfften werd von dir getrost,

mein totleichs chraftloses hercz werd von deinen augen deiner parmung
gutleich an gesehen,

dein milt hend werden mir dann gepoten,

mein ellende sele werd von dir enphangen,

und mit deinem rosenvarben antlucz fur den rucher gefurt,

und in ewiger selichait bestatigt.

O du gemÿntes wolgefallen des hÿmelischen vaters, [84']

wie du an der stund an dem chrewcz

zu allen awzern smerczen des pittern todes auch von muen genczl' wirt
von aller suzzichait ungetrost (und getrost?) gelassen!

Du hest zu deinen vater ein ellendes ruffen deins willen mit dem seinen
ein ganz verainen;

Herr, dich durstet von recht' durr leipleich,

dich durst von recht' mÿnn gaistleich,

du wurd pitterleich getrenkcht,

und da es alles volpracht ward, da spricht du:

Consumatum est.

Du wurd deinen gemÿntten vater gehorsam uncz in den tod,

du emphalchst deinen gaist in sein vaterleich hend,

da verschied dein ellende sele von deinem gotleichen leichnam.

Ach mÿnnicleich' [85']

herr, in der mÿnne beger ich, das du mir mÿnnicleichen peÿ seist,

das du deine vaterleiche oren zu meinen ruffen allezeit auf fliezest,

und mir mit dir ainen veraintten willen in allen dingen gebst.

Herr, erlesch in mir allen durst leipleich' ding, mach mich durstig nach
geistleichen dingen.

Zartter herr, dein pitters trankch muss all mein wider werttichait in
suzzichait vercheren.

Gib mir, das ich in rechten sÿnnen und guten werchen stat seÿ an mein
end

und nÿmmer awz dein' gehorsam tret.

Ewige weishait, meinen gaist emphilch ich dir in dein hend,
das mein sele an irem jungsten hin schaiden werd in dein [85'] hend
enphangen.

Herr, gib mir ein leben, das dir gevellig seÿ;
herr, dein pitter' tod zerstozz meine chlaÿnen werch,
das an der stund schuld und puezz gancz und gar ab gelaÿt seÿ.

Ach herr, gedenkch, wie das scharff sper
durch dein gotleiche seÿtten ward gestochen,
wie das rosenvarb plut und wasser darawz ran;
awe, herr, wie sawr du mich erarnet hast.

Mÿnnicleich' herr, dein tieff wunden behuten mich vor allen meinen
veinden,

dein lebentigs wasser wn (rein?) allen meinen sunden,
dein rosenvarbes plut zier mich mit allen tugenden und gnaden.

Zartt' herr, dein sawrs erarnen pint dich zu mir,
dein froleichs erlosen [86'] verain mich ewicleich mit dir.

Ach awzerweltl trost aller sunder, suzze chunigúm, pis heut ermant,
da du under dem chreucz stund
und dein chint was verschaiden:

wie hest du so maniges aufsehen,
wie muterleich sein arm von dir wurden enphangen
und sein fuezz wunden

und sein totleiches antlucz von dir ward gechusset;
wie manig tot wunden dein hercz
da enphieng, wie manig gruntloses seÿfften du da hest,
wie manigen ellenden czaher du da rerast.

Deine wort waren so chlagleich,
Aber dein hercz was von allen menschen untrostleich.

Eÿa raÿne fraw, des seist du heut ermant,
das du seist meins lebens ein state huterinn [86']

und ein trewe weÿserin;

cher deine milte augen zu allen czeitten erpermcleich gen (gegen?) mir,
enphach mich in allen seiften muterleich,

behut mich vor allen meinen veinten,
under deinen czartten armen getrewleich.

Dein trewleichs chussen sein wunden seÿ mir gen (gegen?) im ein lie-
pleichs sunen,

dein totleich wunden erwerben mir ein herczenleichs rewen,
 dein mÿnnicleichs seÿften pringen mir ein states begern,
 und dein pitt'leich (pitterleich) czaher müssen mein hercz erwaicken.
 Dein chlagleiche wort sein mir aller uppigen wort ein ablegen.

O wunnicleich' glancz des ewigen liechtes, wie pist du nu an disem am-
 plikch, als dich mein sele [87] selber under dem chreucz auf der schozz
 deiner traurigen mut'(er) also toten mit chlagen und dankchper umbvahet,
 so gar erloschen,

erlesch in mir die prÿnnenden begir der untugent!

O ein lawter' chlar' spiegel dein' gotleichen maiestat, wie pist du von
 mÿnnen durch mich verunraint,

raÿnig die grossen mein' missetat!

O ein schonez liechtes pild der vaterleichen guet, wie pist du entsawret,
 wider pring mich das entsetlet pild mein' sele!

O du unschuldiges lampel, wie pist du so iamerleich gehandelt,

pesser

und puezz fur mich;

O du chunig aller chunig,

O ein herr aller herren, verleich mir nu, als dich mein sele mit [87]
 jamer

und mit chlag umbvachst (in)¹⁵⁵ dein' verworffenhait,

das si von dir enphangen werd mit frewden in dein' ewigen chlarhait.

Mÿnnicleiche raÿne mut'(er),

pis heut ermanet der chlagleichen gehabung,

die du hest,

da si das tote chint von deinê (deinen?) herczen prachen,

des iamerleichen schaidens,

der ellenden fuezztrit, des jamerigen herczen, das du hin wider hest,

und der getrewen statichait,

die du im allain in allen seinen noten uncz in das grab laÿstest,

erwirb mir von deinen czartten chind,

das ich in dein laid und in das sein alles mein laid verpind,

das ich mich zu jm in sein grab vor allem czeitleichem chumer [88]

versliezz,

das mir alle dise welt pring ein ellend,

¹⁵⁵ «in»—опущено; ср.: BdEW 322, 4.

das ich nach im trag einen gruntlosen iamer,
 und das ich in seinen lob und in deinem dinst hab uncz in das grab ein
 states beleÿben. Amen.

*Молитва по причащении*¹⁵⁶

[32^r] **Wenn man sich beruchen wil, so sol man das gepett sprechen.**

Eÿa du lebentige frucht und gÿmme, du wunnicleicher aphel gepelcz et
 awz vaterleichem herczen,
 du suzzer trawb von
 cipern in den wein gartten engadi,
 wer geit mir heut, das ich also wirdicleich emphahe dich, das dich ge-
 lufte zu mir zu chomen,
 und pen mir zu beleiben, und von mir nÿmm' ze chomen.

Eÿa [32^v] gruntloses gut,
 das da hÿmreich
 und ortreich (ertreich?) erfullet,
 naig dich heut genedicleich zu mir
 und versmech (versmoch?) nicht dein arme creatur.
 Herr, ich pin dein nicht wirdig,
 ich pin dein aber notdurftig.

Ach, czartter herr, pist du nicht der, der hÿmel und erd mit ainem wort
 beschaffen hat?

Herr, mit ainem wort macht du mein sieche sele gesunt machen.

O czartt' herr, tu mir nach deinen genaden und nach dein' gruntlosen
 parmherczichait
 und nicht nach meinen verdienen.

Du pist doch das unschuldig osterlamp, das hewt fur aller menschen
 sund geoppert wirt.

Ach suzzes wolgesinaches hÿmelprot, das allen [33^r] suzzen gesmach
 an im hat,

nach ÿedes herczen begir,
 mach hewt lustig in dir den durren munt mein' sele speis und trankch,

¹⁵⁶ BdEW 303, 1–25.

sterkch und czier
und verain dich mÿnnicleich mit mir.

Ach ewige weishait, nu chum hewt chrefftleich in mein sele, das du all
mein veint vertreibst

und meinen gepresten verswendest
und mir all mein sund vergebest.

Erleucht meinen sÿn mit dem liecht des rechten gelauben,
enczund meinen willen mit deiner suzzen mÿnne,
mach chlar mein begir mit dein' froleichen gegenburtichait,
und gib allen meinen chrefften tugent und volchomenhait,
und bewar mich an meinem end,
das ich dich offenberleich werd niessen in ewig' salichait,
des helff mir der Vater und der Sun und der heÿlig Gaist. Amen.

Молитвы

[76^r] **Ein gut gepett:**

O fliezender prunn aller hÿmelischer weishait, herr Jhesu Christe, al-
lerhochster schatz der chunst,
und aln (ain?) fluzz aller seld,
ain liecht der vernunft und ain chraft der gedechtnuss,
des hochsten gotes des vaters wort,
und hast an dem phugstag den czwelfpoten gegeben, verstantnÿss und
vernÿnft,

allerheÿligen schrift mit dem influzz des heÿligen gaistes.

Ich pitt, das du mit andacht mein hercz und mein sele erfülest mit dem
liecht des heÿligen gaistes,

das ich mug erkennen was

dich an gehort und mug sein gebenkchen und mug es unczicleich reden

[76^v] zu lob und zu eren

deinem namen

und zu uncz und zu seld leib und sele

durch Jhesum Christum, der mit dem vater

und mit dem heÿligen gaist lebt

und regniret (requiret?) got ewicleich. Amen.

[76'] Vor dem crucifix sprich das gepett:

Jhesu unser erlösung, liebe begir
 und got schopher aller ding
 und ain mensch in dem end diser czeit,
 welche guet hat dich uberchomen,
 das du woldest tragen unser sund
 und laÿdest dem pittern tod, das du uns mochtest losen von dem ewigen
 tod;
 du hast durch gangen die tur der helle
 und hast erloset die gavangen und hast gesiget erberleich und sitzest zu
 der [77'] czesem deines vaters,
 die selb guet czwingt dich zu uberwinden unser poshait mit dein' par-
 mung
 und mach sat mit deÿnem anplikch die andechtigen.
 Ereseÿ dir, herre,
 du pist gen (gegen?) hÿmel gevaren (genaren?)
 und lob seÿ dir mit deinem vater
 und mit dem heÿligen gaist ewicleich. Amen.

[77'] Ein guter segen:

[77'] Ich gesegen mich
 und emphilch mich in die chraft der uberwallenden wunden Jhesu
 Christi,
 und in die beguss der peche, der czaher des swaizes, des pluts,
 das mein lieb' herr vergozz,
 und in die mÿnnende chraft seines todes
 und in die heÿlichait des chreftigen sacramentes, des heÿligen leÿchnams
 unsers herren jhesu christi.
 Ich pirg mich
 und wint mich in das rain geheÿligt, plut darawz gemacht, ward die rain
 und edel menschait Jhesu Christi.
 Ich emphilch mich in die stat und in den grunt, da das sper wider chert
 in dem herczen Jhesu Christi, unsers herren.
 Ich emphilch mich under den stam des hÿrtten chreuczes Jhesu Chri-
 sti.
 Ich emphilch mich dem [78'] heÿligen chreucz daran mein lieb' herr
 erstorben ist.

Ich hab mich zu dem chreucz, das sich selber durch mich zu dem chreucz gemacht hat.

Ich spreng mich mit dein wadel, der da vol ward des heylligen pluts, das mein lieb' herr vergozz an der sewl;

herr, mein' (niem'?) mit dem wadel vertreib von mir alle mein menschleiche plodichait

und vertreib von mir all mein veind,

das si nymmer chain ursach oder gewalt den (gegen?) mir gewynnen vor meinen tod uncz an meinen tod. Amen.

[33'] Mit dem gepett mant man unser frawen, wie sy under dem chreucz stund:

Suzze muter, erwirdige fraw, raïne maid Maria,

ich pitt dich mit andacht,

gedenkch an das sehen, das du test under dem chreucz,

da dein saliger sun unser herr Jhesus Christus vor deinen augen an dem chreucz hieng,

und gedenkch, was du dir da gedachtest,

wedenkch auch dein angst, dein not, deinen iamer und trubsal, das du alles laidest,

da dein unschuldig' eingeporner sun Jhesus Christus geophpert ward got dem vat'(er) [34'] allen sundern zu trost.

Wedenkch auch, das er all sein martter wolt leiden fur den sunder, der ich laider ainer pin.

Er verdienat mir mit seinem tod, das ich sein pruder sol sein.

Davon genedige junchfraw versmech mich nicht

und lazz mich auch deinen sun sein.

O aynige hoffnung aller ellenden,

Ich fleuch zu deinen genaden und enphilch dir all mein not,

und erwele dich hewt mir zu ain' muter und zu ainer versunerinn.

Genedige mut'(er), nicht versmech mich durch des willen, der durch meinen willen nakchat und plozz

und verwuntter an dein chreucz hieng unser herr Jhesus Christus, der zu loben von zu eren ist an end. Amen.

[88'] Von unser frawen ein gepett:

Hor, liebe fraw mich, das ich in christemleichem gelauben tot lig,

herr, ich dankch dir, das ich in der ordnung der heyligen chonschaft
sterben sol,

herr, ich veriech dir,

das ich darinn nÿe gelebt hab, als ich von recht solt, das ist mir laid und
rewt mich,

das ich die czaichen der rew mit ernschaffter puezz nicht volpringen
mag;

herr, ich han willen mich zu pessern, ob du mir fristung geist meiner
tag;

herr, ich waizz wol, das ich nicht behalten [88'] mag werden

newr allain mit deinem tod,

herr, deinen tod fecz ich fur mich

und dein vorchtsams gericht.

Herr, ich opher deinen tod deinem hÿmelischem vater fur mein ver-
schulttes leben,

herr, in dein wunden senkch ich mich, hinder deinen unschuldigen tod
verpürg ich mich in dein ausgleichs gericht,

herr, all deine wort und werch fecz ich fur alle meine pose wort und
werch,

das du in dem wolgefallen aller der wirdigen dinst, die dir von allen
deinen liebhaben leipleich werden erpoten in hÿmel

und auf erden, uercraft mein' sawmung lazzhait, die ich han an dei-
nem dinst

und mach dir, herr, alles mein leben genem und wolgefallen.

Herr, ich [89'] geding auf dein parmung,

der mer ist dann aller weld schuld,

herr, ich pin der schacher mit der spatzen rew gedenkch mein herr in
deinem reich. Amen.

[89'] Ein gut gepett:

Herr, Jhesu Christe, an dem leczten tag deins lebens, da du hiengst an
dem chreucz, hast du siben wort gesprochn,

das wir die selben aller heyligisten wort in unser' gedechnuss albeg be-
hielten,

herr, ich pitt dich durch die chraft der solben siben wort,

das du mir ubersehest, was ich mit sunden begangen hab mit dein siben
tot sunden,

das ist von der hochvart,
von d'geyttichait, von d'uncheusch
und von dem czorn [89'],
von dem neid,
von der frazzhait,
und von d'chrachait an gotes dinst.

Herr, als du gesprochen hast:

vater vergib den die mich chreuczen,

schaff, das ich allen den ubersech durch dein' lieb willen, die mir ubel
tund;

und als du dem hangenden schacher an dem chreucz hast gesprochen:
hewt wirt du peÿ mir sein in dem paradeÿs.

Also solt du mich haissen leben, das du in der weil meins todes spre-
chest: hewt wirst du peÿ mir sein in dem hÿmel;

und als du hangend' an dem chreucz zu dein' mut' (mutter) hast gespro-
chen:

weib, nÿm war dein sun;

darczuhast, du gesprochen zu deinem junger [90'] Iohann:

nÿm war dein muter,

schaff, das dein lieb und dein ware mÿnne mich dein' mut'(er) zu ge-
sell;

und als du hast gesprochen: helÿ, helÿ, lamazabathani,

das bedewt: mein got, mein got, warumb hast du mich verlassen?

haizz mich in meinem trubsal und angst alczeit sprechen:

vater erparm dich uber mich.

Laitt mich mein chunig mein got der mich mit seinen augen plut hat
erlost,

und als du hast gesprochen: mich durst;

das bedewt, das haÿl der heÿligen sele, die in der vorhell dein' czuchunft
waren warttend.

Schaff, das mich alczeit nach dir durst

und lieb hab dich prunne des [90'] lebentigen wassers

und dich prunn des ewigen liechtes der genomen ist mit gancz' begird
des herczen;

und als du hast gesprochen:

vater, ich enphilch dir meinen gaist in dein hend.

Schaff, das ich an meinem tod freÿleich und volchomenleich mug ge-
sprechen: vater, ich enphilch meinen gaist in dein hend.

Nÿm mich, herr, zu dir,
 wann du hast mir das czil meins lebens auf gesezt,
 und als du gesprochen hast an dem chreucz:
 consumatum est,
 das bedewt, das die arbeit
 und der smerczen,
 die du enphangen hast, durch uns arm' sunder willen, ieczunt nu
 volpracht ist.

Schaff, das ich in dem awzgang mein' sele von dem leichnam verdien
 zu horen [91]

und dein aller fuzztte stÿm: chom her, mein frewd, mein lieb,
 was ich hab geschikcht, das dein gepresten ieczunt sol geendet werden;
 chum her und steig mit mir auf in den hÿmel,
 das du mich mit den heÿligen engeln werdest haissen ezzen schÿmpfen
 und wonen
 durch nuczleich aller der welt. Amen.

III

Ms. A IV 29 DER STIFTSBIBLIOTHEK, ST. PETER STIFT, SALZBURG

Точное происхождение манускрипта неизвестно.

«Сто созерцаний»

[146^v] **Hii sunt centum gradus exhorologio sapientie.**

- I. ija ewige weisheit, mein herz ermanet dich, als du nach dem letzten abentessen auf dem perge von angsten deines zarten herzen wurd hinflissen von dem blutigen sweys,
- II. und als du wurd feintlich gefangen, strenklich gepunden und ellendig[147^r]lich gefuert;
- III. herre, als du wurd in der nacht mit herten straychen, mit vorspeytem antlitz und mit vorhinden deyner schönen augen lesterlich gehandelt,
- IV. frü vor kayphas vorsprochen und in den tod unschuldig gegeben,
- V. von deyner czarten muter mit grundlosem hizenleyd angesehen.

- VI. du wurd vor Pylatum schemlich gestellet, felslich gerüget, totlich vordampft,
- VII. du, ewige weisheit, wordest vor herode in weissen claydern torlich vorspottet,
- VIII. dein schöner leip wart so gar leitlich von den ungeczogen geisselslegen czumüscht und czufurt,
- IX. dein czartes haubt mit spiczigem dorn durchstoichen, davon dein mynniglichs antlitz mit pluets was vorrunnen, [147']
- X. du wurd so ellendiglich vorteylet und schemlich mit deinem krewtz aus in den tod gefurt.

Ach, mein eynig und ewige czuvorsucht des seistu heut ermaent (ermanet?), das du mir veterlich czuhulf komest in allen meynen noten. Empind mich von meynen süntlichen sweren panden. Behüet mich vor heimlichen sünden und offenbarem laster. Beschirm mich vor des feindes falschen reiten und vor ursach aller sünden. Gib mir deynes leidens und deyner czarten muter leiden ein hizenlichs empfinden. Herre, richt über mich an meyn letzten hinfart barmhercziglich. Lere mich werltlich ere vorsinehen durch dich und dir dynen weislich. Alle mein gesprechen werden in deynen wunden vorheilt. [148'] Mein vornunft und bescheidenheit werd in der seer deynes heuptes vor aller anfechtung gesterkt und gecziret, und alles dein leiden nach meynen vormügen werd erfolget.

- I. (11)¹⁵⁷ Mynniglicher herre, als an dem hohen aste des creuczes dein claren augen erlaschen und vorkert,
- II. (12) dein götlichen oren wurden gespöttes und lasters erfüllt,
- III. (13) dein edels richen vorwandelt mit bösem smak,
- IV. (14) dein süsser munt mit pösem trank,
- V. (15) dein czartes empfinden mit herten slegen.

Also beger ich, das du heut meyn augen behüetest vor vorlasnem gesicht, mein oren vor eytelem höten. Herre, benym mir wolsinerken leiplicher ding, mach mir wyderczem alle czeitliche ding, und benym mir czartikeit meynes eygen [148'] leibes.

¹⁵⁷ Арабские цифры в скобках, указывающие на номер созерцания по порядку, добавлены мною — М.Х.

- VI. (16) Czarter herre, als dein götleichs heupt was von sere und ungemach geneigt,
- VII. (17) dein gemeyte kel vil unczogenlich gestraicht,
- VIII. (18) dein reynes antlitz mit spaichel und plut vorrunnen,
- IX. (19) dein lawter farbe erplaicht,
- X. (20) und alle dein schöne gestalt ertotet.

Also gab mir, mein herre, leiplich ungemach liepczuhaben und alle mein rue in dir suchen, fremdes übel williglich leiden, vorsmehen begern, mein begirde erlesthen und alle meinen gelust ertoten.

- I. (21) Minniglicher herre, als dein rechte hant wart durchnagelt,
- II. (22) dein linke hant durchslagen,
- III. (23) dein recht' arm czuspannen,
- IV. (24) und dein linker ser czudenet,
- V. (25) dein rechter fues ist durchgraben,
- VI. (26) und dein linker grewlich durchhawen.
- VII. (27) [149] Du hangst in ungemach,
- VIII. (28) und in grosser müd deiner götlichen payn,
- IX. (29) Alle dein czarten glider wurden unbeweglich gepfrenkelt an dem engen notstall des creuczes,
- X. (30) dein leip was von dem heissen blute an mancher stat berunnen.

Ach, mynniglich herre, also beger ich, das ich in lieb und in laid unbeweglich czu dir werd geheftet. Alles mein vormügen leibe und sel an dem (dein?) czeutz (creutz?) czerspannet, mein vornunft und mein begier czu dir heften. Gib mir vormügenheit leiplich freude flihen, snelheit dein lob und ere czu suchen. Ich beger, das kein gelied an meynen leibe sey es hab deines todes ein sündlerliches tragen, und deyns leidens gleichlichkeit ein andechtiges erczaigen.

- I. (31) Czarter herre, dein plüiender leib hatt an dem creucze [149] ein darben und ein dörren,
- II. (32) dein müder czarter rücke hatt an dem rawhen creucz ein hertes laynen,
- III. (33) dein swerer leip ein niderseigen,
- IV. (34) aller dein leip was durchwundet und durchseret,

V. (35) herre, und das alles trug dein hercz mynniglich.

Herre, dein darben und dörren sey mir ein ewiges widergrunen, dein hertes laynen ein geistliches ruen, dein niderseigen ein kreftiges aufenthalden. Alle dein seer müssen dy meynen senften, und dein mynnenreichs hercz müsse das mein ynbrünstiglich enczünden.

- I. (36) Mynniglicher herre, in der totlichen not wart dein gespottet
- II. (37) mit spehen worten,
- III. (38) mit spöttlicher geberd,
- IV. (39) und wurdest gar vornichtet in yren herczen,
- V. (40) du stundest dor inne festiglich,
- VI. (41) und petest deinen [150] liben vater umb sy mynniglich,
- VII. (42) du unschuldiges lemlein wurd czu dem schuldigen gleichet,
- VIII. (43) von dem linken vortümet,
- IX. (44) von dem rechten angeruffen,
- X. (45) du vorgabst ym all sein sünde, und taczt ym auf deyn himelreich.

Nu lere, allerlibst' h're (herre), deynen diner alle spehe wort, alles spöttlich geperd und alles vornichten festiglich durch dich leiden, und all mein widersachen mynniglich gegen dir entschuldigen. Ach, gruntlose mildikeit, ich pewt heut deinen unschuldigen tod vor dy augen deines himlichen vaters vor mein vorschultes sündiges leben. H're (herre), ich ruff czu dir mit dem schacher: gedenk mein in deinem reich. Vordam mich nicht umb mein missetat, vorgib mir all mein sünde. Tu mir auf dein hime[150]lisches paradys.

- I. (46) Czarter herre, an der stunde wurd du von allen menschen gelassen,
- II. (47) dein freund hatten sich dein vorczigen,
- III. (48) du stundest nackt und aller eren und kleyder beraubet.
- IV. (49) dein kraft erschein do siglos.
- V. (50) sie handelten dich unparmhertziglich und du lidest es alles stille und senftmütiglich.
- VI. (51) Ach, deyns milden herczen, do du deyner czarten mut' (mutter) h'czenleid (herczenleid) allein czugrund erkantest,
- VII. (52) ir senende geperd ansecht,

- VIII. (53) und ir clegliche wort hortest,
 IX. (54) und in der totlichen schidung empfuld sy deynem jünger in
 mütterlicher trew,
 X. (55) und den jünger in yr kintlich trew.

Eya, czarter exemplar aller togunden, benym mir aller menschen
 schedliche lieb, aller freunt ungeordente trew, emplos mich von aller un-
 digkeit, gib [151'] mir festikeit gegen allen bösen geisten, und senftmütikeit
 gegen allen ungestumen menschen. milder herre, gib mir deinen bitteren
 tod in den grunt meynes herczen, in meynen gepet erczeigung der werk.
 Awe, czarter mynniglicher herre, ich empfil mich heut in dy stete trew und
 in dy hut deynen czarten raynen muter und deyns liben erwelten jünger.

Sprich Salve re' (regina) ader Ave m (Maria).

Ya, czarte reyne muter,

- I. (56) ich ermane dich heut des gruntlosen herczenleides, das du
 empfindest in dem ersten anplig, do du dein libes kint also sehest
 auferhenget in sterbender not stehen.
- II. (57) Du enmuchttest ym do nicht czu hülff kumen,
- III. (58) du hetttest deines kindes ertoter ein peinlichs ansehen,
- IV. (59) du clagtest yn vil yem[151']merlich,
- V. (60) und er troste dich gar gütlich.
- VI. (61) Sein gütlichen wort durchwunten dein hercz,
- VII. (62) dein cleglich geberde erweichte dy herten herczen,
- VIII. (63) dein mütterlich hende und arm hatten ein ellendes
 aufpieten,
- IX. (64) aber dein ckanker leip hatt ein craftlos niderseigen,
- X. (65) dein czarter munt seynes abgerunnen plutes ein mynnigliches
 küssen.

Eya nu, ein muter aller gnaden, behüt mich mütterlich in alle meynen
 leben, bewar mich gnediglich an meynem tode. Awe, czarte fraw, sich, das
 ist dy stund, umb dy ich beger aller mein tage dein diner czusein, das ist dy
 grewlich stund, ob der hercz und sel erschrikt; denn so ist aus pitten und
 ruffen, denn so weis ich, armer mensch, czu wem ich keren sal. Eya dorum,
 du, grundlos apgrunde d' (der) götlichen [152'] parmherczikeit, so valle ich
 dir heut czufusse mit inniglichem suffczen meynes herczen, das ich denn

wirdig werd deiner frölichen gegenwertikeit. Wie mag der vorzagen, ader was mag dem geschaden, den du, reyne muter, wilt bewaren?

Ach, eyniger trost, beschirm mich denn vor des pösen geistes yemmerlichen anplik, bis mir behulffen und behüt mich vor den feintlichen henden. Mein ellendes sufczen werd von dir getrost, mein totliche kraftlose macht werd von den augen deiner parmherczikeit gütlich angesehen, deyn milden hende werden mir denn gepoten, mein ellende sel von dir empfangen, und mit deinen rosenfarbem antlicz vor den hohen richter gefurt, und in ewiger selikeit bestetigt.

- I. (66) O du gnadenreiches [152^v] wolgefallen des himelischen vaters, wy du in der stund an dem creucz czu allen den aussern smerczzen des pittern todes auch von innen genczlich wardest von aller süssikeit und troste gelassen.
- II. (67) Du hattest czu deynem vater ein ellendes ruffen,
- III. (68) deines willen mit dem seynen ein ganzes voreynen;
- IV. (69) herr, dich durste von rechter pein und dürre leiplich,
- V. (70) dich durste auch von grosser lieb geistlich,
- VI. (71) du wurd pitterlich getrenket,
- VII. (72) und do es alles volbracht was, do sprachestu: Consumatum est.
- VIII. (73) du warest deinem liben vater gehorsam uncz in den tod,
- IX. (74) du empfailest deinen gaist in sein veterlichen hende,
- X. (75) und do vorschied dein edel sel von deynem götlichen leibe.

[153^v] Ach, mynniglicher herre, in der lib beger ich, das du mir allen leiden mildiglich beystest, das du deyn oren (*в рѹконѹсу*: b., „oren“a) veterlichen czu meynen ruffen czu allerczeit aufliessesse, und mir mit dir eynen voreynten willen in allen dingen gebst. Herre, vorlesche in mir allen durst leiplicher dinge, mach mich durstig nach geistlichen dingen. Czarter herre, dein pitt' (pitter?) trank musse all mein widerwertikeit in süssikeit keren. Gib mir, das ich in rechten synnen und guten werken stete uncz an den tod bleibe und aus deiner gehorsam nymmer getrete. Ewige weisheit, mein geist sey heut in dein hende gegeben, das er an seyner letzten hinfart von dir frölich werd empfangen. Herre, gib mir ein leben, das dir gefellig [153^v] sey, ein tod, der wol bereyt sey, ein ende, das von dir gesichert sey. Herre, dein pitter tod erfülle meyn cleyne werk, das an der stund schult und pues genczlich abgelegt sey.

- I. (76) Ach herre, gedenke, wy das scharfe speer durch dein götlich seyten wart getrocken,
- II. (77) wie das rosenblüende pluets daraus drang,
- III. (78) wy das lebende wasser dor aus ran.
- IV. (79) Awe, herre, wy sawr du mich erarnet hast,
- V. (80) und wy fräyslich du mich hast erlöst.

Mynniglicher herre, deyn tieffen wunden behüten mich vor allen meynen feinden, dein lebendes wasser räynig mich von alle meynen sünden, dein rosenblüendes pluets czyer mich mit allen gnaden und tugenden. Czar-ter herre, dein sawrs erarnen pind dich czu mir, deyn [154^r] freyslich erlösen voräyn mich ewiglich mit dir.

- I. (81) Ach auserwelter trost aller sündner und sündnerinnen, süsse künigin, pis heut ermant do du under dem creucz stundest und dein kint was vorschaiden und also tot vor dir hing; wie hetstu do so manich ellendes aufsehen,
- II. (82) wy mütterlich seyn arme worden von dir empfangen,
- III. (83) mit welchen trewen an dein plutfarbes antlicz gedruket,
- IV. (84) sein frischen wunden,
- V. (85) seyn totlichs antlicz von dir durchküsset;
- VI. (86) wy manich tod wunden dein hercz do empfing, wy manches mynniglichs gruntloses süfzen du liessest,
- VII. (87) wy manchen pitterlichen ellenden czaher du rertest;
- VIII. (88) dein ellenden wort waren do so gar cleglich, [154^v]
- IX. (89) dein lewtselich gestalt so gar trawriglich,
- X. (90) aber dein ellendes hercz was von allen menschen untröstlich.

Eya räyne fraw, des seistu heut ermant, das du seist alle meyns lebens ein stete hüteryn und eyn getrewe weyserin. Ker dein milden augen czu allen czeiten kegn mir parmhertziglich, empfa mich in allen sachen mütterlich, behüt mich vor allen meynen feinden under deynen czarten armen getrewlich. Dein trewlichs küssen seyner wunden sey mir kegn ym ein lieplichs sünen, dein totlichen wunden erwerben mir eyn herzenlichs rewen, dein inniglichs süfzen preng mir ein stetes begern und dein pitterleichs czeher müssen mein hertes hercz erweichen. Dein cleglichen wort sint mir aller üppigen red ein ablegen, dein trawriglich geperd aller vorlassner ge-

perd ein hinwerfen, [155^r] dein trostloses hercz aller czergenglichen lieb ein vorsinehen.

- I. (91) O wunniglicher glanst des ewigen liechtes, wy pistu nu in disem amplig, als dich mein sel selber under dem creucz auf der schos deyn' trawrigen muter also toten mit clag und danken ümfahet (*далее сначала написано erloschen, потом зачеркнуто красным*), so gar erloschen mir dy prynnende begir aller untogunt!
- II. (92) O ein lawterer clarer spigel d' (der) götlichen maiestat, wy pistu vor lieb durch mich wrunreynet, reynig dy grossen massen meyn' grossen missetat!
- III. (93) O ein schönes liechtes pilde der veterlichen güte, wy pistu also vorstellet, ader entsawbert widerpring das vorv(u?)nreynet pild meyn' sel!
- IV. (94) O du unschuldiges lemleyn, wy pistu so yemmerlich gehandelt, püs und pesser vor mein schuldig [155^r] süntlich leben!
- V. (95) O du künig aller künige und ein herre aller herren, vorley mir, als dich nu mein sel mit clage und iamer ümfahet in deiner vorworfenheit, das sy von dir ümfangen werd mit freuden in deiner ewigen clarheit!
- I. (96) Minnigliche reyne muter pis heut ermant der cleglichen gehab didu hattest, do sy dein todes kint prachen von deinem herzen,
- II. (97) des iemmerlichenvon dannen scheidens,
- III. (98) der ellenden fusstapfen,
- IV. (99) des iamerigen herzen, das du hinwider hattest,
- V. (100) und der getrewen stetikeit dy du ym allein in allen seinen nöten uncz in das grap läystest,

dorumb erwirb mir von deinem czarten kind, das ich in deynen leiden und in seynem leiden alles mein leid und leyden überwinde, das ich mich czu im in sein [156^r] grab vor allem czeitlichem kumer verslisse, das mir alle dise werlt preng ein ellende, das ich nach ym allein trag ein gruntloses iammern, und das ich in seynem lobe und in deynem dinste hab uncz in das grab ein stetes pleiben. Amen.

СОКРАЩЕНИЯ

Сочинения Генриха Сузо:

BdEW — *Heinrich Seuse*. Büchlein der Ewigen Weisheit // *Heinrich Seuse*. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, reprt. Frankfurt a. M., 1966, S. 196–325.

BdW — *Heinrich Seuse*. Büchlein der Wahrheit // *Heinrich Seuse*. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, reprt. Frankfurt a. M., 1966, S. 326–359.

BdW (Sturlese — Blumrich) — *Heinrich Seuse*. Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch — Deutsch / Kritisch herausgegeben von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich, mit einer Einleitung von Loris Sturlese, übersetzt von Rüdiger Blumrich. Hamburg: Meiner, 1993.

Bihlmeyer — *Heinrich Seuse*. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, reprt. Frankfurt a. M., 1966.

Hor — *Horologium Sapientiae: Pius Künzle OP*. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benutzung der Vorarbeiten von Dominicus Planzer OP (*Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens*. Vol. 23). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Freiburg/Schweiz, 1977.

Vita — *Heinrich Seuse*. Seuses Leben // *Heinrich Seuse*. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, reprt. Frankfurt a. M., 1966, S. 7–195.

ДРУГИЕ СОКРАЩЕНИЯ:

AFH — Archivum Franciscanum Historicum.

AFP — Archivum Fratrum Praedicatorum, Roma, Istituto storico domenicano di S. Sabina.

AHDLMA — Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age.

Bernardus Claraevallensis. Opera — S. *Bernardus Claraevallensis*. Opera omnia / Ed. J. Leclercq, C.H. Talbot et H.M. Rochais. 8 tt. Romae, 1957–1977.

BPhThMA — Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster, 1926 sqq. До 1926 г.: Beiträge zur Philosophie des Mittelalters (BPhMA).

Bonaventura. Opera omnia — S. *Bonaventura*. Opera omnia. Quaracchi, 1887–1902.

CCSL — Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout, 1953 sqq.

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1866 sqq.

DVfLG — Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte

DW — *Meister Eckhart*. Die deutschen und Lateinischen Werke, Abt. I: Deutsche Werke. Stuttgart, 1936 sqq.

Ps.-Dionysius Areop. De div. nom. — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus // Corpus Dionysiacum. I / Hrsg. von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien. Band 33). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990, S. 107–231.

Ps.-Dionysius Areop. De eccl. hier. — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia // Corpus Dionysiacum. II / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien. Band 36). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991, S. 61–132.

EW — *Meister Eckhart*. Werke, 2. Bde. / Übers. von J. Quint u. a., hrsg. und kommentiert von N. Largier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

FS — Franziskanische Studien.

FZfPhTh — Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg/Schweiz, 1956 sqq.

LW — *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke, Abt. II: Lateinische Werke. Stuttgart, 1936 sqq.

MM — Miscellanea Mediaevalia. Berlin, 1962 sqq.

Pf — Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Franz Pfeiffer. Bd. II: Meister Eckhart. Leipzig, 1857 (перездано: Aalen, 1966).

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / accurate I. P. Migne. Paris, 1857 sqq.

PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina / accurate I. P. Migne. Paris, 1844 sqq.

ScG — *Thomas Aquinas*. Summa contra gentiles // Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Predicatorum (editio Leonina). Vol. XIII–XIV/XV. Romae, 1918–1930; *Thomas Aquinas* / *Thomas von Aquin*. Summa contra gentiles / Summe gegen die Heiden / Hrsg. und übers. von K. Albert und P. Engelhardt unter Mitarbeit von L. Dümpelmann. Bd. I–II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974–1982.

S. th. — *Thomas Aquinas*. Summa theologiae // Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Predicatorum (editio Leonina). Vol. IV–XII. Romae, 1882 sqq.; *Thomas Aquinas*. Summa theologiae / Cura et studio Instituti Studiorum medievalium Ottaviensis. Ottawa, 1953.

Vetter — Die Predigten Taulers, Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften / Hrsg. von Ferdinand Vetter. Berlin, 1910 (Deutsche Texte des Mittelalters, XI). Repr.: Dublin, Zürich: Weidmann, 1968.

ZdA — Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur.

БИБЛИОГРАФИЯ

Августин Аврелий. Исповедь / Издание подготовил А.А. Столяров. М.: Ренессанс, 1991.

Августин Аврелий. О Троице / Пер., вступ. статья и примечания А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004.

Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Пер. с латинского, вступительная статья и комментарии В.Л. Задворного. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993.

Генрих Сузо. Книга Истины. Книга Любви / Пер. со средневерхненемецкого и вступительная статья М.Л. Хорькова. СПб.: Алетейя, 2003.

Доддс, Э.Р. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Пер. с английского А.Д. Пантелеева и А.В. Петрова; общ. ред. Ю.С. Довженко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003.

Евсевий Памфил (Кесарийский). Церковная история. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.

Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: Индрик, 2002.

Ле Гофф, Жак. Интеллектуалы в Средние века / Перевод с французского А.М. Руткевича. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1997; 2-е издание: СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003.

Луций Анней Сенека. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. статья и комментарии Т.Ю. Бородай. 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2001.

Хёйзинга, Й. 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.

Хорьков М.Л. Генрих Сузо: Мистик с Бодензее // *Генрих Сузо.* Книга Истины. Книга Любви / Пер. со средневерхненемецкого и вступительная статья М.Л. Хорькова. СПб.: Алетейя, 2003, с. 5–33.

Aelst, José van. Passie voor het lijden: De Hundert Betrachtungen und Begehrungen van Henricus Suso en de oudste drie bewerkingen uit de Nederlanden. Leuven: Peeters, 2005.

Albertus Magnus. De causis et processu universitatis a prima causa / edidit Winfri-

dus Fauser SJ // *Alberti Magni Opera omnia*. Tomus XVII, pars II. Münster: Aschendorff, 1993.

Älteste Stadtuniversität Nordwesteuropas: 600 Jahre Kölner Universität, Ausstellung des Historischen Archivs der Stadt Köln 4. Oktober bis 14. Dezember 1988. Köln, 1988.

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia. Tomus I / Ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt OSB. Stuttgart — Bad Cannstatt: Frommann — Holzboog, 1968.

Berndt, R. Hugo von St-Cher // *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 5. Freiburg i. Br., Basel, Rom, Wien: Herder, 1996, Sp. 310–311.

Bernhart, J. Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. Mit Schriften und Beiträgen zum Thema aus den Jahren 1912–1969 / Hrsg. von Manfred Weitlauff. Weissenhorn: Anton H. Konrad Verlag, 2000.

Bizet, J.A. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik // DVFLG. 40. 1966, S. 305–315.

Bizet, J.A. Henri Suso et le déclin de la scolastique. Paris: Aubier, 1946.

Blumrich, R. Die *gemeinú ler* des „Büchlein der ewigen Weisheit“. Quellen und Konzept // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 53–70.

Bonnefoy, J.-Fr. Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure (Études de philosophie médiévale, 10). Paris, 1929.

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.

Creytens, R., OP. L'instruction des novices dominicains au XIIIe siècle d'après les ms. Toulouse 418 // AFP. 20. 1950, p. 114–193.

De Cock, K.; Pattin, A. Johannes de Wasia († 1395), wijsgeer, theoloog en eerste deken van de theologische fakulteit van de universiteit te Keulen // *Tijdschrift voor filosofie* / Uitg. door het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Leuven. 35. 1973, p. 344–351.

Diers, M. Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., Band 34). Münster, 1991.

Dietrich von Freiberg. De animatione celi // *Dietrich von Freiberg. Opera omnia*. T. III: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik. Hamburg: Meiner, 1983, S. 11–46.

Dionysius Rickel (Carthusianus, van Rijkel). Cordiale de quatuor novissimis. Köln, 1493.

Dodds, E.R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Das Einig Ein. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik / Hrsg. von A.M. Haas und H. Stirnimann. Freiburg/Schw., 1980 (Dokimion, Bd. 6).

Erdei, K. Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung. Wiesbaden, 1990.

Eusebius. Werke / Hrsg. E. Schwarz. (Die griechischen und christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Bd. II/2. Leipzig, 1908.

Fischer, M.A. Die heilige Schrift in den Werken des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. München, 1936.

Fisher, Jeffrey. Gerson's Mystical Theology: A New Profile of its Evolution // A Companion to Jean Gerson / Edited by Brian Patrick McGuire (Brill's Companions to the Christian Tradition, Volume 3). Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 205–248.

Frank, Isnard Wilhelm, OP. Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500. Wien: Böhlau, 1968 (Archiv für österreichische Geschichte, 127. Band).

Frenken, Ralph. Das infantile Trauma des Mystikers Heinrich Seuse (1295–1366) // Die Psychohistorie des Erlebens / Hrsg. von Ralph Frenken und Martin Rheinheimer. Kiel: Oetker-Voges Verlag, 2000, S. 193–225 (Psychohistorische Forschungen, Band 2).

Gilson, St. Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. Wittlich, 1936.

Le Goff, J. Les intellectuels au Moyen Âge. Paris, 1957.

Grabmann, M. 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. München, 1936, S. 585–602.

Grabmann, M. Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. II. Freiburg i. Br., 1911.

Gröber, Conrad. Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke. Freiburg i.Br.: Herder, 1941.

Grünewald, S. Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. München, 1932.

Guardini, R. Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf, 1921.

Haas, Alois Maria. Kunst rechter Gelassenheit: Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. 2. überarb. Aufl. Bern, Berlin, Frankfurt a. M., N.Y., Paris, Wien: Lang, 1996.

Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966 / Hrsg. von E.M. Filthaut OP. Köln: Albertus Magnus Verlag, 1966.

Herbst, Thomas J. The Road to Union: Johannine Dimensions of Bonaventure's Christology. Grottaferrata (Rom): Frati Editori di Quaracchi, 2005.

Hofmann, G. Seuses Werke in deutschsprachigen Handschriften des deutschen Mittelalters // Fuldaer Geschichtsblätter. 45. 1969, S. 113–208.

Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien / Études réunies par Louis-Jacques Bataillon OP, Gilbert Dahan et Pierre-Marie Gy OP. Turnhout: Brepols, 2004.

Huizinga, Johan. Herfsttij der middeleeuwen: Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden. Amsterdam: Uitg. Contact, 1997.

Huizinga, Johan. Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden / Hrsg. von Kurt Köster. Stuttgart: Kröner, 1987.

Imbach, R. Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica // Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studentagung 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. 157–172 (Mystik in Geschichte und Gegenwart: Texte und Untersuchungen, Band 5).

Imle, F. Die Passionsminne im Franziskanerorden. Werl/Westf., 1924.

Jan van Ruusbroec. Die geestelike brulocht // *Jan van Ruusbroec.* Opera omnia. T. 3 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CIII). Turnhout: Brepols, 1988.

Kaeppli, Thomas, OP. Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. Vol. II: G—I. Romae: Ad S. Sabinae, 1975.

Kaiser, Ph. Die Christozentrik der *Philosophia spiritualis* Heinrich Seuses // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 104–120.

Keussen, H. Die alte Universität Köln: Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte. Köln: Verlag des Kölnischen Geschichtsvereins, 1934.

Köpf, U. Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux (Beiträge zur historischen Theologie. Bd. 61). Tübingen, 1980.

Lauchert, Friedrich. Geschichte des Physiologus. Strassburg: Trübner, 1889.

Leiden und Weisheit in der Mystik / Hrsg. von B. Jaspert. Paderborn, 1992.

Lehmann, P. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz / Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, I-II bearbeiten von P. Lehmann. II: Bistum Mainz: Erfurt. München, 1928.

Le Liber de causis / édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin. Leuven: Uitgave van «Tijschrift voor filosofie», Sonderausgabe o.J. (= Tijschrift voor filosofie. 28. 1966, p. 90–203).

Libera, A. de. Introduction à la mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris: O.E.I.L., 1984.

Longpré, Ephrem, OFM. La théologie mystique de saint Bonaventure // AFH. 14. 1921, p. 36–108.

Lovatt, Roger. Henry Suso and the Medieval Mystical Tradition in England // The

Medieval Mystical Tradition in England: Papers Read at Dartington Hall, July 1982 / Ed. by Marion Glasscoe. Exeter: University of Exeter, 1982, p. 47–62.

Ludolf von Sachsen (Ludolphus de Saxonia). Vita Christi ex evangelii et scriptoribus orthodoxis per Ludolphum Saxonium, sacri ordinis Carthusiensium, excerpta: ad vetustorum exemplarum fidem accuratissime recognita; adiecto indice nouo et non vulgari. Parisiis: Apud Claudium Chevallonium, 1534.

Meuthen, E. Kölner Universitätsgeschichte. Band I: Die alte Universität. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1988.

Mückshoff, M. 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. 225–277.

Piesch, H. Seuses “Büchlein der Wahrheit” und Meister Eckhart // Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag (1366–1966) / Hrsg. von E.M. Filthaut. Köln, 1966, S. 91–133.

Post, R.R. The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism. Leiden: Brill, 1968.

Proclus. The Elements of Theology, A Revised Text with Translation / Introduction and Commentary by E. R. Dodds. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Procli Elementatio theologica / translata a Guilelmo de Moerbeke (textus ineditus), uit. door C. Vansteenkiste // Tijdschrift voor filosofie. 13. 1951, p. 263–302, 491–531.

Proclus. Elementatio theologica / translata a Guillelmo de Morbecca, hrsg. von Helmut Boese. Leuven: University Press, 1987.

Reiter, E. Johann von Eyck // Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon / Hrsg. von Kurt Ruh zusammen mit Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger, Franz Josef Worstbrock, Redaktion Christine Stöllinger. Band 4. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1983, Sp. 591–595.

Ries, J. Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard. Freiburg i. Br., 1906.

Ruh, K. Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik. Bern: Franke Verlag, 1956.

Ruh, K. Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Band I. München: C.H. Beck, 1965; Band II. München und Zürich: Artemis Verlag, 1985.

Ruh, K. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München: Verlag C.H. Beck, 1990.

Ruh, K. Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. München: Verlag C.H. Beck, 1996.

Ruh, K. Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik // Altdeutsche und altniederländische Mystik / Hrsg. von Kurt Ruh (Wege der Forschung. Bd. 23). Darmstadt, 1964, S. 240–274.

Schlund, E. 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. 174–188.

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

Schultz, A. Die Legende vom Leben der Jungfrau Maria und ihre Darstellung in der bildenden Kunst des Mittelalters. Leipzig, 1878.

Schum, W. Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887.

Senner, Walter, OP. Heinrich Seuse und der Dominikanerorden // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rüdiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 3–31.

Smalley, B. The Gospels in the Schools, c. 1100 — c. 1280. London, Ronceverte (West Virginia), 1985.

Steer, G. Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des „*Compendium theologiae veritatis*“ im deutschen Spätmittelalter (Texte und Textgeschichte. Bd. 2). Tübingen, 1981.

Strack, B. Die Leiden Christi im Denken des heiligen Bonaventura // FS. 41. 1959, S. 129–162.

Strauch, Ph. Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen: Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Mystik. Freiburg i. Br., Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1882.

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare / Hrsg. von Bruno Niederbacher und Gerhard Leibold. Münster: Achendorff, 2006.

Ueberweg, F. 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.

Wéber, E.H. La théologie de la grâce chez Maître Eckhart // Revue des sciences religieuses. 70. 1. 1996, p. 48–72.

Wegener, Bernhard. Vanitas et amor. Zum Werk des Mystikers Heinrich Seuse // Die Psychohistorie des Erlebens / Hrsg. von Ralph Frenken und Martin Rheinheimer. Kiel: Oetker-Voges Verlag, 2000, S. 163–191 (Psychohistorische Forschungen, Band 2).

Wilmart, A. Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin. Études d'histoire littéraire. Paris, 1971 (reproduction de l'édition: Paris, 1932).

Wilms, P. Des sel. Heinrich Seuse Büchlein der Ewigen Weisheit übertragen und erläutert. Köln-Brück, 1939.

