

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 1:82-96:82-97:811.112.2.04

МЕТАФОРА ЗЕРКАЛА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ НЕМЕЦКОЙ ДУХОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ТРАДИЦИИ

А.В. Симонян

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.142

Предмет исследования настоящей статьи – метафора зеркала в немецкой духовной литературе XII–XIV вв. Цель данной работы: выявить общие тенденции в использовании метафоры зеркала в немецких духовных текстах, а также показать, что особенного привносит каждый отдельный автор, обращаясь к привычному для духовной литературы образу. Методология: при написании статьи были использованы методы историко-философского и сравнительного анализа. Автором статьи представлены выдержки из сочинений Мехтильды Магдебургской, Хильдегарды Бингенской, Давида Аугсбургского, Майстера Экхарта, Генриха Сузо, Иоганна Таулера, Генриха из Нёрдлингена, а также пассажи анонимного критически неизданного трактата, известного под названием «Мистический трактат о мессе и ее влияниях в любящей душе» (рукопись BSB, Sgm 89, Мюнхен, ок. 1375 г.). Результат проведенного исследования: метафора зеркала широко использовалась духовными писателями, теологами и философами средневековой Германии для изложения ряда тринитарных и мариологических тем, а также репрезентации учения о человеке и его душе.

Ключевые слова: средневековая философия, духовная литература позднего Средневековья, немецкая мистика, Майстер Экхарт, Генрих Сузо, Хильдегарда Бингенская, Мехтильда Магдебургская, анонимный трактат о мессе, зеркало, душа.

Отсылки к образу зеркала, а также и ко всему метафорическому ряду, связанному с феноменом отражения, достигают своего пика в текстах духовной литературы Высокого Средневековья, и в особенности у немецких авторов XII–XIV вв. Сплетающая воедино теологию, школьную философию и художественное слово, объединяющая разных по стилю и темпераменту мыслителей духовная литература позднесредневековой Германии представляет специфическое явление в истории философской и богословской мысли Западной Европы. Безусловно, к нему принадлежат представительницы так называемой «женской мистики» – Мехтильда Магдебургская (1207–1282) и Хильдегарда Бингенская (1098–1179), запечатлевшие в своих сочинениях эмпирический мистический опыт, в центре которого находится встреча Бога и души, описанная через брачную лексику Песни Песней [2, с. 320]. В некотором отношении самостоятельное направление образует богословие новых нищенствующих орденов, знаковым представителем которого выступает францисканец Давид Аугсбургский (ок. 1200–

© Симонян А.В., 2022

1272), вошедший в историю средневековой мысли как выдающийся проповедник и наставник молодых монахов (новициев). Центральное место в этой интеллектуальной традиции принадлежит доминиканцу Экхарту из Хоххайма, или Майстеру Экхарту (ок. 1260–ок. 1328), теологу, философу и проповеднику, сочинения которого сыграли значительную роль в становлении немецкой философско-богословской терминологии, возникшей на стыке школьной философии и интуитивной мистики. В отдельное русло выделяется творчество учеников и последователей Экхарта. Наиболее яркими мыслителями, испытавшими его влияние, были Генрих Сузо (ок. 1295/97–1366) и Иоганн Таулер (1300–1361), перенявшие некоторые «мистические» аспекты учения своего учителя. Вместе с тем, наряду с упомянутыми авторами, значимой составляющей интеллектуального наследия средневековой Германии выступают анонимные, созданные на диалектах средневекового немецкого языка духовно-назидательные трактаты, проповеди, молитвы, жизнеописания святых. В данной работе будут использованы пассажи одного из таких текстов, а именно – из пока ещё критически неизданного трактата, известного под названием «Мистический трактат о мессе и ее влияниях в любящей душе», самый ранний из известных на сегодня списков которого датируется 3-й четвертью XIV в. (Мюнхен, BSB, Cgm 89) [13]¹.

Разнообразие форм, жанров, а также различие стилей и темпераментов авторов едва ли позволяют назвать это явление традицией в полном смысле этого слова. Тем не менее, в этих сочинениях можно усмотреть общие черты, проявляющие себя как в родстве философско-богословских концепций, так и в некоторой близости используемых понятий и образов, метафор, общих языковых форм изложения учения о Боге, мире и человеке. Одной из характерных метафор этой интеллектуальной традиции выступает метафора зеркала.

Фундаментального труда, посвященного метафоре зеркала в немецкой духовной литературе, на сегодняшний день не существует. Однако, данная тема освещается многими германистами и историками средневековой философской мысли. Наиболее полное исследование из существующих представлено в двухтомной монографии «Метафорика средневековой мистики» Микаэля Эгердинга [6, S. 530–537]. В главе, посвященной зеркалу, Эгердинг наглядно показывает, в каких контекстах эта метафора появляется у ключевых для традиции немецкой мистики авторов, т. е. в сочинениях Генриха Сузо, Давида Аугсбургского, Мехтильды Магдебургской, Майстера Экхарта, Таулера, Генриха из Нёрдлинга. Другой не менее важной публикацией, представляющей историю метафоры зеркала, выступает статья Н. Ларгира «Отражения. Фрагменты истории мысли» [9].

В настоящей работе мы хотели бы обозначить общие тенденции в использовании метафоры зеркала в немецких духовных текстах и вместе с тем показать, что особенного привносит каждый отдельный автор, обращаясь к привычному для духовной литературы образу. Охватить весь материал в рамках статьи не представляется возможным, поэтому мы хотели бы сосредоточиться на наиболее характерных случаях употребления метафоры зеркала. Для большей наглядности цитаты далее будут объединены соответственно типу их использования.

Христос как зеркало совершенства

Уже начиная с XII в. слово «зеркало» входит в лексикон многих средневековых авторов. Чаще всего оно употребляется в переносном значении, а именно как «зерцало», выступая синонимом понятия «образец». Слово «зеркало» в значении «зерцало»

¹ Трактат содержится также в рукописях: Cgm 851, Cgm 778, Cgm 839, Cgm 4373, принадлежащих фонду Баварской государственной библиотеки (г. Мюнхен) [10; 15].

использовалось в качестве названий средневековых трактатов. Среди наиболее известных «зерцал» такого рода можно упомянуть «*Speculum perfectionis*», написанное Братом Лео, секретарем Франциска Ассизского; «Зерцало судьбы», созданное Гийомом из Сен-Тьерри; «Зерцало пьяниц», «Зерцало души», «Зерцало добродетелей» Гартмана фон Ауэ [16, р. 74]. Такой заголовок сообщал читателю, что данное сочинение представляет собой некий рассказ о нормативном образце для подражания или идеале того или иного человеческого качества, добродетели, порока. В памятниках средневековой немецкой литературы того времени получает распространение также словосочетание «зерцало блаженства» [8, S. 319–320], которое использовалось в поэтическом языке как синоним слова «возлюбленный».

Благодаря этим коннотациям в средневековой духовной литературе складывается традиция именовать Христа «блаженным зеркалом» или «зеркалом блаженства». С одной стороны, Христос — возлюбленный души. Но благодаря тому, что человеческая природа являет себя в нем в своем совершенстве, он, с другой стороны, есть также и зеркало в значении образец, идеал для подражания для каждого человека. Этот мотив получил развитие в сочинениях многих духовных писателей. Так, например, Мехильда Магдебургская называет Христа «превосходящим всё в благодати зеркалом небесного Отца — *allerwunneklichste (n) spiegel des himelschen vatter...*» (цит. по: [6, S. 531]): «О зеркало наиболаженнейшего Отца Небесного, Иисусе Христе, ко Кресту высоко прибитый руками и ногами Своими!» [2, с. 245]. Давид Аугсбургский выводит на первый план этическую линию, объединяя буквальный и переносный смыслы слова зеркало. С одной стороны, Христос именуется им «зеркалом без пятен» (*spiegel anemale*), то есть, чисто и ясно воспроизводящим в себе образ Отца. С другой стороны, будучи отражением Отца, Христос есть «образец всякого совершенства и добродетели» (*spiegel aller vollkommenheit und der tugent*), а также «зерцало всякого блага» (*spiegel aller güete*) [6, S. 532]: «Однако Ты пожелал вести столь умеренную жизнь в еде, одежде и физической работе, так что Ты был и для великих высок, и к малым близок, ибо Ты еси общий и совершенный образец всех добродетелей для великих и малых, так что все, кто жаждет добродетели, находят в Тебе исполненное всяческой святости учение, зеркало всяческой благодати» (цит. по: [1, с. 517]). Тот, кто обладает святостью, которая, словно в зеркале, представлена в Сыне Божьем, сияет на небе, подобно сияющему зеркалу божественности Христа [6, S. 532]. В трактате «Зерцало добродетели» Давид Аугсбургский рассуждает о том, что «человек должен соотносить свои поступки с образцом, явленным распятым Иисусом Христом, подобно тому, как он ежедневно смотрит в зеркало, висящее на двери. Распятие Христа произошло именно для того, чтобы научить нас высшей добродетели» [1, с. 70]. Как замечает Н.А. Бондарко, «Давид дает основополагающее определение жизни Христа как образца для подражания, который нужно всегда носить в сердце. Степень духовного продвижения, цель которого заключается в восстановлении образа Божьего (*imago Dei*) в душе, определяется мерой подражания жизни Христа: „Во всех добродетелях и добрых обыкновениях всегда имей перед собой наияснейшее зеркало и совершеннейший во всей святости образец — а именно, жизнь и нрав Сына Божьего, Господа нашего Иисуса Христа, Который послан нам с небес для того, чтобы показать и открыть нам путь добродетелей и дать нам Своим примером закон послушания, и наставить нас своим собственным примером в том, чтобы мы, насколько от природы по образу Его созданы, настолько же, в меру наших возможностей подражая Его добродетелям, изменили бы себя ради уподобления его нраву“» (цит. по: [1 с. 514]).

Подобно Давиду Аугсбургскому, Генрих Сузо также указывает на то, что Христос есть образец для человека, называя его «ясным зеркалом кротости» (*ein luter spiegel aller zuht und sanftmuetikeit*) [14, S. 216]: «Господи, сколь милостив лик Твой, уста Твои

полны слов любви, вся перемена Твоя — яснейшее зеркало заботы и милости» [4, с. 79]. Помимо этого, Христос для него – отражение и зеркало человеческого сердца (*mines herzen spigel*) [14, S. 269], т. е. внутреннего человека, так как сердцем в этой традиции вслед за Августином именуется внутренний человек. Благодаря ему возможно самопознание человека: всматриваясь духовным взором в Христа как в зеркало души, разуму человека надлежит усмотреть сходство человека с образом Христа [6, S. 536]; достигая в акте созерцания единения с Христом, представляющим собой сияющее зеркало, душа через свой образ, отраженный в этом зеркале, становится с ним единым зеркалом, потому что отраженный в зеркале образ един с этим зеркалом.

Христос как зеркало Бога Отца

Помимо приведенного выше значения слова «зеркало» в переносном смысле, параллельно существовало и буквальное его использование. Специфически христианско-тринитарное представление о том, что Бог сам исходит из себя отраженным образом в рождении своего Сына, разделяли многие средневековые авторы. Так, например, Генрих Сузо называет Христа «чистым и ясным (сияющим) зеркалом божественного могущества» и вместе с тем «прекрасным светоносным образом благодати Отца», «благенным блеском вечного света» (*wunneklicher glanz dez ewigen liehtes*) [6, S. 535]. Его интерпретация образа схожа с вышеприведенной, принадлежащей Давиду Аугсбургскому, с тем только различием, что, как замечает Сузо, Христос сам является светоносным, или же самим сиянием. Иначе говоря, то общее, что объединяет все три образа, – это «связь Отца и Христа посредством света, который отражается в зеркале. Бог Отец в форме отражения предстает в Христе, так что Христос, как свет особой природы, способен отражать Отца и потому именуется Сузо «отражением вечного света» (*widerglanz des ewigen liehtes*) [6, S. 535]. Поэтому «Христос отраженным образом являет через себя всю благодать и вечность» [6, S. 536].

Аналогичное использование метафоры зеркала можно констатировать в анонимном «Трактате о мессе» из рукописи Cgm 89. Составитель этой компиляции активно использует её для изложения своего учения о евхаристии. Через Христа, который есть отражение Отца и всей святой Троицы, душа соединяется с триединым Богом в таинстве причастия: «Об этом говорит Святой Иоанн, потому Слово Отца было в Начале, было Словом, ибо “оно есть явление или сияние божественной Славы”, отпечатанный образ природы Отца, как говорит святой Павел; сияние вечного света, чистота Отца, незапятнанное зеркало, отражённое отражение (*ein widerspilnde widerbilde*) всемогущества Отца и его Благодати» [13]².

Бог и божественная деятельность как зеркало

Для средневекового христианского мировоззрения характерно представление о том, что все вещи до их сотворения содержатся идеальным образом в Боге как в зеркале. На этом основании в богословско-философских сочинениях Средневековья Бог и божественная деятельность часто метафорически сравнивается с зеркалом. В частности, этот мотив обнаруживается у Хильдегарды Бингенской. В одном из пассажей своего сочинения «*Li be di vi orum opem si mpli cs homi ns*» она сравнивает Бога с зеркальной поверхностью, отражающей в себе образы всех вещей, подобно тому как

² «da von spriht sant Johannes da von ist ovch «daz wort got. In principio erat verbvm. wan ez ist ein schein oder ein glantz der gotlichen ere. vnd ein auzgedrvktes bilde der vaterlichen naturen spricht sant pavls ein glast dez ewigen lichtes. oder chlarhait dez vater ein lutter spigel ane meil. ein widerspilnde widerbilde. der vaterlichen almahtichait vnd siner guete» (Cgm 89 BSB München, S. 4-5).

предметы отражаются в глади водоема. Хильдегарда пишет: «В Боге присутствует все, что он сотворил до начала времен. В чистом и святом божестве все видимые и невидимые вещи до начала времен являлись вневременными точно так же, как деревья и предметы отражаются в близлежащих водоемах, в действительности, не находясь в них. И когда Бог сказал: Да будет! Все вещи немедленно приняли форму, в которой божественное предвидение видело их лишенными телесности до начала времени. Ибо так же, как и в зеркале, всё, что находится перед ним, отражается в нем, так отразились вневременными в святом божестве все созданные Богом творения»³ [7, col. (колонка)746].

Схожее представление встречается и в сочинениях Майстера Экхарта. Обращаясь к метафоре зеркала, он излагает учение о том, что образы всех вещей содержатся в Боге. В 57 немецкой проповеди Экхарт сравнивает пребывание всех вещей в Боге с отражением лица в зеркальной поверхности, возникновение которого не требует никаких усилий от смотрящегося в зеркало: «Если бы поднесли зеркало и направили бы его на меня, то мое лицо отразилось и отобразилось бы в нем без моих усилий; и если бы это произошло вчера, это было бы ново, но и сегодня это было бы еще новее, и точно так же через тридцать лет или в вечности это было бы извечно новым; и если даже зеркал была бы тысяча, это происходило бы без моих усилий» [11, S. 600]⁴. Однако, продолжая свое рассуждение, Экхарт заключает, что, пребывая в Боге, вещи уже не знают различия и существуют в нем не как душа или как творение, но как Бог: «Бог извечно содержит в себе все образы, так что в нем они содержатся не как душа или другое творение, но как Бог. В нем не содержится ничего нового и нет образа, но, как я сказал прежде о зеркале, для нас оно одновременно ново и вечно»⁵ [11, S. 600].

Бог как зеркало. Саморефлексия внутри Троицы

Образ зеркала широко используется средневековыми авторами для прояснения соотношения Лиц Троицы и различия Бога и Божественности. Мехтильда Магдебургская прибегает к образу зеркала, чтобы наглядно изложить представление о том, что Бог Отец выступает в качестве зеркала божественности (*spigel der gotheit*). В Кн. III «Струящегося света божества» есть такой пассаж: «Далее над сим Божиим тронem нет ничего, кроме Бога, Бога, Бога. Вверху на троне зеркало Божества, образ Человечества, свет Святого Духа и (ты) познаешь, как Трое суть единый Бог, и как Они в одно сливаются. Ничего более не могу сказать о нем» [2, с. 65]. По словам Мехтильды, подобно тому, как в Сыне отражается Отец, так в Отце отражается вся божественная природа Троицы. Таким образом, вся Троица представляет собой «вечное зеркало» (*ewigen*

³ Перевод на русский язык мой – А.С. «*Omnia quidem quae Deus operatus est, ante principium temporis in prescientia sua habuit. In pura enim et sancta Divinitate cuncta visibilia et invisibilia absque momento et absque tempore ante aevum apparuerunt, quemadmodum arbores vel alia creatura aquis vicina in ipsis videntur, quamvis in eis corporaliter non sint, sed tamen omnis formatio earum in ipsis apparet. Quando autem Deus dixit: Fiat, statim formatione induta sunt, quae praescientia ipsius ante aevum nulla corpora habentia intuebatur. Sicut enim in speculo omnia quae coram ipso sunt radiant, sic in sancta Divinitate omnia opera ejus sine aetate temporum apparuerunt*».

⁴ Перевод на русский язык мой – А.С. «*Und würde ein spiegel bereit und hielte man in gegen mir, min antlütze würfe und bildete sich dar âne mîne arbeit; und geschæhe daz gester, sô wære ez niuwe, und aber hiute, sô wære ez noch niuwer, und alsô über drizic jâr oder êwicliche, sô wære ez êwic <niuwe>; und ob der spiegel tûsent wæren, daz wære âne mîne arbeit*».

⁵ Перевод на русский язык мой – А.С. «*Alsô hât got êwicliche alliu bilde an im, niht als die sêle und ander crêatûre, sunder als got: an im enist niht niuwe noch bilde, sunder, als ich gesaget hân von dem spiegel, alsô ist ez an uns beidiu niuwe und êwic*».

spigel) или «зеркало вечности»: «Там в зеркало вечности наглядевшись вволю, узнают Святой Троицы дела и волю, и что, как душою и телом устроен был человек, таким пребудет вовек» [2, с. 227]. Вместе с тем Мехтильда упоминает о зеркале Троицы также и в весьма неожиданном контексте, указывая на связь между отдельно взятым человеком и Богом. Зеркало Троицы (*spigel der dreivaltikeit*) отражает все добродетельные людские дела. Посредством этого зеркала каждая отдельная душа соединяется со своим телом и обретает все те дары, которых она удостоивается в земной жизни [6, S. 531]: «Сияет зеркало Святой Троицы и дает истину и познание всех добродетелей, какие душа когда-либо приняла на земле» [2, с. 223].

Давид Аугсбургский также использует образ зеркала, описывая процесс саморефлексии внутри триединого Бога. Как показывает Давид с помощью метафоры света, Отец также оказывает влияние на Сына, который, в свою очередь, обращает внимание Отца обратно на него. Поскольку Сын видит представленную «в зеркале», т. е. в себе самом, божественность божественного Отца, то, когда он узнает себя, он познает божественность в себе [6, S. 532]: «Так, видит Сын в зеркале Отца своего божественность и узнаёт себя в самом себе в чистой сияющей божественности»⁶ [5, S. 398].

Творение как отражение Бога

Изложенное еще Платоном представление о том, что сотворенный мир есть отражение своего создателя [3, с. 432–433], получает развитие у средневековых мыслителей. Горизонт их внимания теперь расширяется, охватывая все творение, которое получило бытие и сущность от единого Начала, а потому в своем основании также исполнено божественности. Ссылаясь на Послание апостола Павла к Римлянам (Рим. 1.20), Генрих Сузо проводит аналогию между Творцом и творением: «Творения подобны зеркалу, в котором отражается Бог» (*die creaturen sind als ein spigel, in dem got widerluhtet*) [9, S. 617]. Эта же мысль содержится в «Мистическом трактате о мессе»: «Все вещи имеют сущность от Бога, потому что сущность всех творений есть не что иное, как отражение (*widerplick*) божественной сущности»⁷ [13, S. 49].

Совершенные зеркала

У духовных писателей позднего Средневековья получает развитие также метафора совершенного зеркала, способного без изъяна воспроизводить на своей поверхности образы божественных Лиц. Так, например, Майстер Экхарт, разделявший оформившееся еще в патристике представление об ангелах как лишенных плоти творениях, сущность которых заключается в самопознании, в проповеди «*Ecce mitto angelum meum*» (Q 77) со ссылкой на Псевдо-Дионисия Ареопагита⁸ говорит о том, что ангел есть чистое, лишенное пятен зеркало и отражение божественного света [6, S. 533–534].

Помимо этого, образ незапятнанного зеркала (*speculum sine macula*), появляющийся в библейском тексте (Прем. 7, 26), в традиции духовной литературы ассоциируется также с Марией, избранной для воплощения Бога в физическом теле [9, S. 618]. Так, например, Иаков Ворагинский в Проповеди 7 «*Mariale aurum*» называет Марию

⁶ Перевод на русский язык мой – А.С. «alsô siht der sun in dem spiegel sînes vater gotheit und erkennt sich alsô selben in im selben in der reinen lûterkeit der gotheit».

⁷ «weslich sint auch elliv dinch von got. wan alle creature wesen ist niht mer denne widerplick gothliches wesens».

⁸ См. также: Майстер Экхарт, DW III, S. 334–335, примечание 2, а также примечание 1, 2, S. 335: «Согласно формулировке, речь должна идти о высказываниях четырех разных “мастеров”, в то время как на самом деле речь идет о свободном воспроизведении цитаты Дионисия» [12, S. 334–335].

«зеркалом, в котором отражается Христос, который сам есть образ Бога»⁹. Чистота Марии сделала возможным для Бога соединиться с человеческой природой, отразившись в ней. Эту же мысль мы находим у Генриха Сузо, у которого отношение Марии к Богу описывается посредством зеркальной и солнечно-световой метафоры. Мария именуется Сузо «сияющим отраженным светом зеркалом вечного солнечного сияния» (*ewigen sunnen glastes widerglender spiegel*) [6, S. 536].

В сборнике XIV в. «Рай разумной души» («*Paradisus animae intelligentis*») мотиву зеркала отводится важное место при обсуждении вопроса о связи человеческой души с Христом. Анонимный составитель предлагает интерпретацию проповедей Экхарта, концептуально соединяя знаменитое учение великого рейнского мистика о рождении Бога в душе с встречающимся у Псевдо-Дионисия Ареопагита мотивом отражения, пытаясь тем самым предложить свое собственное толкование слов Экхарта. В соответствии с его редакцией учение Экхарта о рождении Бога понимается как теория отражения. Это подкрепляется также другими проповедями, представленными в этом сборнике, например, толкованием на Книгу Премудрости Соломона (Прем. 7, 26) Иоханнеса Франка. В данном случае связанные воедино мотивы божественной благодати, чистоты Христа, ясности зеркала, божественного света, чистоты души и рождения Бога в душе, по замыслу составителя «*Paradisus animae*», отсылают к теории очищения, созерцания и единения с Богом, представленной в корпусе «Ареопагитик» [9, S. 621].

Душа как зеркало Бога

Особое место в средневековых духовных текстах отводится использованию образа зеркала при обсуждении антропологических концепций, природы человека и устройства его души. Согласно представлениям средневековых мыслителей, человек, наделенный разумной душой, обладает привилегированным местом среди всего творения. Как утверждает Сузо, каждая человеческая душа есть для Бога «зеркало божественности [...] образ Троицы [...] и образец (*exemplar*) вечности» [14, S. 237]. Мехильда Магдебургская описывает отношения между человеком и Богом как зеркальное отражение, сравнивая их с отражением солнца в каждом отдельном зеркале. Она называет душу «зеркалом внутреннего созерцания» («*spiegel der inwendigen anschawunge*»), в котором Бог созерцает самого себя [6, S. 530]: «Ты – основание Моего Божественного потока, ты – покой постоянна дев, ты – цветок возвышенного блаженства, ты – укротительница бесов, ты – зеркало внутреннего созерцания» [2, с. 147]. Очень близкий оборот встречается у Генриха из Нёрдлингена, который называет душу зеркалом внутреннего созерцания, в которое смотрится Бог: «[...] *du bist ain spiegel der inwendigen anschawung*» [6, S. 537].

Майстер Экхарт «сравнивает душу с глазом, органом восприятия, в котором все противостоящее ему является отраженным образом. В этом душа схожа с зеркалом, сущностным свойством которого является способность отражать» [6, S. 533], перенимать образы других вещей. Согласно Экхарту, соединение души с Богом «аналогично зрительному процессу. То есть окружающее воспринимается глазом не непосредственно, но как формы, как образы, которые отражаются в нем, словно в зеркале. В отличие от всех прочих образов, Христос выделяется тем, что он одновременно есть и образ, и содержание, т. е. образ Бога и Бог сам по себе. Это приводит к следующему парадоксу: с одной стороны, Бог отражается в зеркале души, но вместе с тем он одновременно присутствует в ней» [6, S. 533]. В 69 немецкой проповеди Экхарта об этом говорится следующим образом: «Вечное слово одновременно есть и средство, и образ сам по себе, который лишен посредника и образа. Так душа в Вечном слове постигает

⁹ Цит. по: [9, S. 618]: «*speculum in quo reflexit Christus, qui est imago Dei*».

Бога и познает его без посредника и без образа» (перевод мой – А. С.) [11, S. 168]. «В аспекте богопознания это значит, что, с одной стороны, душа познает Бога через Христа; с другой стороны, она познает Бога непосредственно, так как Бог в акте познания отражается в душе целиком и полностью» [6, S. 532].

Согласно Иоганну Таулеру, человеческая душа схожа с зеркалом, в котором в качестве образа являет себя Бог. Однако как отражение солнца в зеркале не умаляет его сущности, так и Бог, отражающийся в душе, ничего не теряет [6, S. 534]. Пустота зеркала выступает в данном случае как метафора души, очевидно, понимаемой как аристотелевская *tabula rasa*, в которой может отразиться Бог. Для того чтобы Сын Божий смог отразиться в душе, она должна быть свободна от других образов. Схожий мотив звучит в «Мистическом трактате о мессе». Описывая преобразование души в таинстве причастия, анонимный автор этого сочинения сравнивает душу с живым зеркалом, в которую вглядывается и созерцает собственное отражение Вечное Слово: «Пятая звезда преподносится ей [душе] херувимами, которые суть переполненные божественным знанием сосуды. Благодаря этому душа преисполняется радостью созерцать [божественное] и размышлять всем сердцем о божественных вещах, так что Вечное Слово отражается [в душе] и смотрится в душу, словно в некое живое зеркало»¹⁰.

Данный пример интересен тем, здесь присутствуют несколько уже упомянутых нами выше способов использования метафоры. Как следует из пассажа, с помощью метафоры зеркала автор «Мистического трактата о мессе», как и Генрих Сузо, описывает акт познания душой Божества. Наряду с этим в этом же пассаже имплицитно содержатся еще два упомянутых нами ранее способа использования метафоры зеркала. Душа, созерцающая Бога и сравниваемая с отражающей поверхностью, вероятно, должна быть незамутненной, чтобы быть способной отразить образ Бога. Этот мотив, как упоминалось нами выше, находит отражение как в сочинениях Экхарта, так и у его учеников. Кроме того, в «Мистическом трактате о мессе» метафора зеркала используется для обозначения Христа, отражающего природу Отца. Поэтому, несмотря на то, что в данном пассаже прямо не утверждается, что Бог-Сын – это зеркало Отца, такое представление, очевидно, негласно сохраняет свою силу. Таким образом, анонимный автор метафорически выстраивает своего рода систему зеркал: Вечное Слово, зеркало Отца и всей божественной природы отражается в обращенной к Богу человеческой душе. Это сравнение, описывающее коммуникацию между душой и Богом, также типично для немецких мистиков, как было показано выше. В данном случае примечательно то, что, сравнивая человеческую душу с зеркалом, автор трактата уточняет, что это живое зеркало, т. е. не просто глянцевый предмет, безучастно воспроизводящий некий образ в своей «поверхности», но обращенное к Богу и наполненное жизнью творение.

Подводя итоги нашего исследования встречающейся в немецкой духовной литературе XII–XIV вв. метафоры зеркала, можно резюмировать, что, во-первых, в текстах данной интеллектуальной традиции образ зеркала встречается довольно часто и широко используется для изложения ряда тринитарных и мариологических тем, а также при обсуждении учения о человеке и его душе. Во-вторых, в сочинениях Мехтильды Магдебургской, Хильдегарды Бингенской, Давида Аугсбургского, Майстера Экхарта, Генриха Сузо и ряда других авторов этой интеллектуальной традиции метафора зеркала приобретает характер более или менее устойчивого языкового

¹⁰ «[D]en funften stern ir petent die cherubin die sint die vbervliezzende vaz gotlicher bechantnvsse da von div sel nimt fur als creaturen frevde trachten vnd denchen mit vollen herten nach gotlichen dingen so daz ewig wort sich selber spigel und schowe in der sel sam in einen lebenden spigel» [13, S. 91].

топоса, что наглядно демонстрируют представленные в данном исследовании параллели в её использовании. В-третьих, несмотря на выявленное сходство, индивидуальность каждого автора дает о себе знать в расстановке отдельных смысловых акцентов, о чём также свидетельствуют приведенные в статье примеры. В-четвёртых, в некоторых текстах можно говорить как о смешении, так и об одновременном использовании нескольких характерных приёмов употребления метафоры зеркала. Примером такого интегративно-синтетического подхода к метафоре зеркала можно считать анонимный «Мистический трактат о мессе», в котором в концептуально единое целое соединяются сразу несколько характерных и при этом гетерогенных способов использования метафоры зеркала, типичных для немецкой духовной литературы эпохи Средневековья в целом.

Список литературы

1. Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст. СПб.: Наука, 2014. 674 с.
2. Мехильда Магдебургская. Струющийся свет Божества / пер. со ср.-верх.-нем., комм. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой, В.А. Сухановой. М.: Наука, 2008. 358 с.
3. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий / пер.с древнегреч.; общ.ред. А.Ф. Лосев; В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. 656 с.
4. Сузо Г. Книга Вечной Премудрости / пер. со ср.-верх.-нем. М. Хорькова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. 296 с.
5. David von Augsburg // Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Bd. Leipzig: Hrsg. von Franz Pfeiffer, 1845. 894 S.
6. Egerding M. Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997. Bd. 2. Bildspender – Bildempfänger – Kontexte. Dokumentation und Interpretation. 752 S.
7. S. Hildegaris Abbatissae Opera Omnia: Ad Optimorum Librorum Fidem Edita: Physicæ Textum Primus Integre Publici Juris Fecit D' Car. Daremberg: Prolegomenis Et Notis Illustravit Dr F.A. de Reuss., Patrologiae cursus completus. Series Latina 197. Apud J.-P. Migne, 1855. 702 S.
8. Kellner B. Spiel der Liebe im Minnesang. Paderborn: Verlag Wilhelm Fink, 2018. 583 S.
9. Largier N. Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation // Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge. 1999. Vol. 9, No. 3. S. 616–636.
10. Marburger Repertorien, Repertorien zur Überlieferung der älteren deutschen Literatur (Mittelalter und Frühhumanismus). URL: <http://www.marburger-repertorien.de> (дата обращения: 19.12.2021).
11. Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer. 1988. Bd. II. Meister Eckharts Predigten (25–59). 968 S.
12. Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1976. Bd. III. Meister Eckharts Predigten (60–86). 702 S.
13. Mystischer Traktat über die Messe und ihre Wirkungen in der minnenden Seele / München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 89. Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek. URL: <https://digitale-sammlungen.deen> (дата обращения: 07. 07. 2020).

14. Seuse H. Deutsche Schriften, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1907. 826 S.
15. Schneider K. Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691-86. Wiesbaden: Harrassowitz. 1984. S. 633-638 *manuscripta mediaevalia*. Handschriftenkataloge online. URL: <http://bilder.manuscripta-mediaevalia.de/hskataloge/HSK0046.htm> (дата обращения: 20.12.2021).
16. Terry W.R. Seeing Marguerite in the Mirror. A Linguistic Analysis of Porete's Mirror of Simple Souls. Leuven: Peeters, 2011. 169 зр.

MIRROR METAPHOR IN MEDIEVAL GERMAN SPIRITUAL LITERATURE: TOWARD THE PROBLEM OF THE UNITY OF TRADITION

A.V. Simonian

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

This study analyses the metaphor of mirror in German spiritual literature of the 12th–14th centuries. The aim of this study is to identify the main trends in the use of the mirror metaphor in German medieval spiritual texts and to show the individual traits of each of the authors who actively use this metaphor. Methodology: The author of the study uses the method of historical-philosophical analysis of the writings of Mechtilde of Magdeburg, Hildegard of Bingen, David of Augsburg, Meister Eckhart, Heinrich Suso, Johann Tauler, Heinrich of Nördlingen, as well as passages of vernacular theological and philosophical treatise that is known as «The Mystical Treatise on Mass and Its Influences in a Loving Soul». It is preserved as manuscript Cgm 89 in the Bavarian State Library (BSB) in Munich. The result of the study: the mirror metaphor was widely used by medieval spiritual German writers to present a number of trinitarian and mariological issues, including doctrines of man and his soul.

Keywords: *medieval philosophy, spiritual literature of the Late Middle Ages, German mystics, mirror, Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, anonymous treatise on mass.*

Об авторе:

СИМОНЯН Арина Владимировна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва, Россия. E-mail: arina.smn@mail.ru.

Author information:

SIMONIAN Arina Vladimirovna – Junior Research Fellow at the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: arina.smn@mail.ru.