

А.В. ТИМОФЕЕВ

УЧЕНИЕ БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО

В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ



А.В. Тимофеев

УДК 141.33"04/14"
Т41

Рекомендовано к печати Ученым советом Государственного ВУЗ
«Национальный горный университет» (протокол № 18 от 30.11.2017)

Рецензенты:

Г.Е. Аляев – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка;

А.А. Осипов – доктор философских наук, профессор кафедры социологии Черноморского национального университета имени Петра Могилы;

Ю.А. Шабанова – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и педагогики Государственного ВУЗ «Национальный горный университет».

Тимофеев А.В.

Т41 Учение Бернарда Клервоского в контексте средневековой интеллектуальной традиции: монография / А.В. Тимофеев. – Днепр: Изд-во «Инновация», 2018. – 198 с.

Монография представляет собой исследование философско-теологического наследия французского богослова, основоположника западной средневековой мистики святого Бернарда Клервоского (1090/91 - 1153). Рассматриваются теоретические источники воззрений св. Бернарда, основные положения его учения и реминисценции философских идей в пространстве средневековой интеллектуальной традиции. Основываясь на святоотеческом понимании философии как «христианской мудрости», Бернард Клервоский предлагает современности иррациональный путь постижения истины в мистическом опыте восхождения к трансцендентному.

Книга может быть полезной для историков философии, философов, культурологов, религиоведов, а также для всех, кто интересуется поисками духовного и его значением в жизни человека.

ISBN

УДК 141.33"04/14"

Монография

Днепр
2018

© А.В. Тимофеев, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ ВЗГЛЯДОВ БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО	
1.1. Преломление концептов божественной благодати и свободы воли раннего христианства (Антоний Великий, Макарий Египетский, Ориген) в антропо-гносеологических воззрениях св. Бернарда	6
1.2. Влияние идей византийского неоплатонизма на формирование воззрений св. Бернарда. Учение Максима Исповедника как концептуальная основа христологической концепции свободы воли.....	32
1.3. Антропологические воззрения Бернарда Клервоского в русле августиновско-григорианской традиции латинской патристики	44
ГЛАВА 2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ СВ. БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО	
2.1. Проблема самопознания в наследии Бернарда Клервоского.....	66
2.2. Проблема свободы воли в учении св. Бернарда Клервоского в контексте европейской истории философии.....	85
2.3. «Credo, ut expeṛiā» – познание как духовный опыт в учении св. Бернарда Клервоского	93
ГЛАВА 3. РЕМИНИСЦЕНЦИИ ИДЕЙ БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	
3.1. Влияние учения Бернарда Клервоского на европейскую философию позднего Средневековья.....	116
3.2. Бернард Клервоский как предвестник идей протестантизма.....	147
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	161
Приложение. Перевод на украинский язык проповеди св. Бернарда Клервоского на Адвент «Три пришествия Господа».....	170
Основные работы Бернарда Клервоского	173
Список использованных источников	175

«Знать Иисуса, и притом распятого (2 Кор 2:2), –
вот моя тонкая, внутренняя философия».

Бернард Клервоский.

Проповедь на Песнь Песней, XLIII, 4

ВВЕДЕНИЕ

Сегодня ни для кого не является откровением тезис о том, что идея Бога теряет свою сакральную значимость. В нашу эпоху «ослабленного мышления» (Дж. Ваттимо), «идентичности без личности» (Дж. Агамбен) и «информационной перезагрузки» (Э. Тоффлер) только непосредственный опыт переживания Божественного может быть достоверным для современного человека. В этой связи обращение к философии западноевропейского Средневековья обусловлено стремлением к сущностному обновлению понимания трансцендентной сути бытия человека в неразделимом единстве «Бог-мир-человек». Специфика средневековой мысли, высшей целью которой является непосредственное единение с Богом, предлагает востребованный современностью путь к иррациональному духовному центру человеческой личности в мистическом опыте общения с трансцендентной реальностью.

В данном контексте представляется значимым обращение к духовному наследию выдающегося богослова мистического опыта, религиозного лидера Западной Церкви XII века святого Бернарда Клервоского, реформаторская и проповедническая деятельность которого способствовала формированию духовных и социокультурных основ западноевропейской ментальности. Недостаточно изученное в отечественной истории философии учение средневекового мыслителя, по мнению лауреата премии Ратцингера французского философа Р. Брага «неожиданно оказывается проливающим свет на современные преобразования в философии»

[34, с. 110]. Поэтому не только интерес к духовности ушедших эпох, но и обогащение современной философии «новыми» идеями средневековой философии (незаслуженно остающейся без должного внимания отечественных ученых), даёт возможность говорить об актуальности специального исследования философско-теологической мысли св. Бернарда Клервоского на современном этапе развития историко-философской науки в Украине.

Цель данной работы заключается в реконструкции продуктивных концептов учения Бернарда Клервоского в содержательном обновлении европейского философского пространства, а именно: в расширении сферы историко-философского знания экзистенциально-антропологическими и мистико-аскетическими аспектами учения выдающегося средневекового мистика Бернарда Клервоского. Отметим, что специального исследования, посвященного философско-теологическому учению св. Бернарда, до настоящего времени в Украине не проводилось. В этой связи наша работа может рассматриваться как первый шаг на пути к более глубокому изучению мысли и творчества Бернарда Клервоского в отечественной истории философии. Автор надеется, что предложенный св. Бернардом путь восхождения к Богу по ступеням смирения, милосердия и любви позволит читателю с новых позиций осмыслить актуальные вопросы современности, связанные с проблемой духовности.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ ВЗГЛЯДОВ БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО

1.1. Преломление концептов божественной благодати и свободы воли раннего христианства (Антоний Великий, Макарий Египетский, Ориген) в антропо-гносеологических воззрениях св. Бернарда

Философско-теологические воззрения святого Бернарда Клервоского, мистика XII века, «последнего из Отцов, но никак не меньшего по сравнению с более ранними» [цит. по 67, с. 6] представляют значительный интерес для истории философии в контексте связующего звена между двумя этапами средневековой мысли – патристикой и схоластикой. Экзегетическое толкование доктрины, содержащейся в Откровении и святоотеческом Предании, в эпоху Бернарда было почти закончено, а ее реконструкция в грандиозные схоластические системы только начиналась. Соединяя нравственно-практический и абстрактно-спекулятивный элементы в синтезе своего мистического учения о единении с Богом любовью, св. Бернард, оставаясь, по преимуществу, представителем патристики, сохраняет святоотеческую традицию как основу своего мировосприятия. Противопоставляя «игре в диалектическое искусство» («Против Абеяра», I. 1. PL 182, 1055a) путь непосредственного созерцания Истины в мистическом единении с Богом (где неперенным условием является процесс духовного возрождения человека) Бернард Клервоский обращается к традиции как западной, так и восточной церковной мистики, формируя собственную «науку образа жизни» [220, с. 8].

Историко-философская методология подразумевает широкий, целостный взгляд на генезис философских воззрений, поэтому в данном исследовании считаем обоснованным использовать не только методологию компаративистского анализа, но и обращение к

историческим событиям, происходившим в Западной Европе в первой половине XII века. Такой подход подсказывается невозможностью изучения средневековой мысли в изоляции от ее исторического окружения – общественной, интеллектуальной, религиозной жизни.

Следует отметить и объективную трудность, с которой сталкиваются исследователи творчества св. Бернарда при изучении теоретических источников его учения. Она заключается в отсутствии у аббата из Клерво ссылок на сочинения отцов Церкви, за исключением блаженного Августина, из которого Бернард Клервоский представляет значительные выдержки. «Даже авторитет св. Дионисия Ареопагита, высокопочтимого всеми ортодоксальными западными мистиками, у Бернарда не имеет особого значения», – пишет А. Вертеловский [26, с. 146]. Однако отсутствие ссылок не может быть объяснено незнанием Бернардом Клервоским сочинений отцов Церкви. Св. Бернард считался современниками самым образованным монахом своего времени, обнаруживая в своих работах значительную начитанность, спекулятивную энергию мысли, цитируя иногда отрывки Писания по текстам отцов Церкви. Современные исследователи находят точки соприкосновения между Бернардом Клервоским и Оригеном, бл. Августином, св. Амвросием, св. Григорием Нисским и другими, и доказывают, что это сходство невозможно объяснить, не предположив его заимствований у них [80, с. 22].

Применение историко-генетического анализа в рамках историко-компаративистского подхода позволяет утверждать, что обращение Бернарда Клервоского к святоотеческой, древнехристианской традиции в эпоху «интеллектуального ренессанса» XII века¹ было обусловлено рядом взаимосвязанных причин. Возрастающая во времена Бернарда деморализация католической церкви и развитие схоластического метода обоснования догматов веры с помощью доводов разума (что приводило боговдохновенные истины в сухие формы рассудка) оставляли жизненные духовные потребности

¹ Понятие «интеллектуальный ренессанс» восходит к работе: Haskins Ch.H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, 1927.

верующих без внимания. В этой ситуации реформаторская деятельность Бернарда Клервоского, направленная на возвращение церкви к апостольским началам и мистическое учение, имеющее прочное основание в Откровении и подкрепленное личным духовным опытом, способствовали искоренению в обществе нравственных недостатков и пробуждению религиозной жизни.

Э. Жильсон называет антропологию св. Бернарда «христианским сократизмом» [50, с. 290–317], основываясь на том, что его умозрение направлено не от Бога к человеку, а от человека к Богу. Познание самого себя, подчиненное доктрине спасения, становится, по Бернарду Клервоскому, абсолютной необходимостью. «Пусть твое размышление начнется с тебя, дабы тебе не распыляться на прочее, пренебрегая собой. Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?», – пишет св. Бернард в трактате «О размышлении» [цит. по 50, с. 299]. Как аббат монастыря Клерво, духовный наставник монашеской братии, он был обеспокоен чистотой души, в которой человек восстанавливается как подобие Божие. Под его руководством и по его примеру монахи ордена цистерцианцев начали вводить новые формы монашеской жизни, отводя большее значение созерцанию и размышлению, чем это делалось у бенедиктинцев [150, с. 122]. Поэтому, вместе с восстановлением во всей его чистоте Правила св. Бенедикта, требовалось обращение к древней христианской традиции. Этой традицией для аббата Клерво стала *Vitae Patrum* – Житие Отцов Пустыни.

Пример героизма отшельнической жизни в борьбе со своей греховностью, стремление к духовному совершенству, и, как венец монашеской жизни, – мистический союз с Богом, – эта линия учения Бернарда восходит к св. Антонию, Пахомию, Макарию Египетскому, Иоанну Кассиану и другим монахам, аскетам и отшельникам периода возникновения монашества в III–V вв.

Легендарный аскет и мистик второй половины III века святой Антоний (о влиянии которого на формирование воззрений св. Бернарда упоминает Э. Жильсон [220, с. 18]) считается

основателем отшельнического монашества. Влияние идей св. Антония прослеживается в раннем трактате Бернарда Клервоского «О ступенях смирения и гордыни» («De gradibus humilitatis et superbiae»). Здесь средневековый аббат закладывает одну из центральных тем своего учения – основой духовного восхождения является смирение, добродетель, которая открывается человеку в познании самого себя. Такая позиция характерна и для учения отца-пустынника – преодоление искушений в борьбе со своей греховностью невозможно без обретения смирения. «Я видел все ловушки, врагом расставленные на земле, и сказал со вздохом: «Кто сможет их обойти?» Тогда я услышал голос, сказавший: “смиранный”», – повествует св. Антоний [142, с. 134].

Аббат Клерво в своем трактате описывает двенадцать ступеней, по которым восходит эта добродетель к своему совершенству, чтобы затем преобразоваться в любовь к Богу. Но восхождение по ступеням смирения сопряжено с опасностью спуска по ступеням гордыни. Эта же опасность подчеркивается и в речении св. Антония: «Должно нам крайне смиряться пред Господом, чтобы Он, ведающий немощь нашу, покрывал нас десницею Своею и хранил; ибо если вознесемся гордостью, Он отнимет покров Свой от нас, и мы погибнем» [142, с. 135].

Путь восхождения к Богу, имплицитно содержащий опасность духовно-нравственного падения, в учении св. Антония, как и у св. Бернарда, основан на диалектике смирения и гордости. «Как гордость и возношение ума низвергли диавола с высоты небесной в бездну, так смирение и кротость возвышают человека от земли на небо», – пишет св. Антоний [142, с. 135]. В учении Бернарда через дистинкцию «смирение – гордыня» осуществляется связь антропологии и гносеологии: «Истина, сокрытая от гордых, открывается смиренным» [255]. Таким образом, можно говорить о том, что св. Бернард, воспринимая мысль, идею св. Антония, развивает ее, наполняя новым содержанием. «Новый Антоний среди монахов и среди ораторов – новый Цицерон» («Monachorum Antonius et Tullius oratorum»), – называет Бернард один из монахов-цистерцианцев [цит. по 80, с. 92].

Это свидетельство является косвенным подтверждением переосмысления св. Бернардом идей св. Антония.

Подъем по ступеням добродетелей как путь возвращения к Богу в мистических учениях св. Антония и св. Бернарда близок неоплатонической теории исхода и возвращения: человек по своей глубинной сущности – образ Божий, цель спасения – восстановление единства с Богом. Однако следует отметить, что нравственно-практической деятельности в учениях христианских мистиков придается важное, но все же не абсолютное значение. Значимость этой деятельности заключается в том, насколько она подготавливает человека к созерцанию. Обретение смирения – лишь начало пути, высшей целью которого является мистическое единение с Богом, – религиозный экстаз. Это венец монашеской жизни, награда длительных усилий морально-нравственного совершенствования в стремлении к Богу.

Св. Антоний считает, что «это боговселенье или жизнь в Боге и есть последняя цель всех подвижнических трудов и верх совершенства» [142, с. 138]. Бернард Клервоский, описывая это состояние, говорит, что «дух как бы оторван от самого себя, захвачен и вознесен вверх, чтобы обрести в Нем (в Боге – А.Т.) радость» [цит. по 135, с. 24]. Обычная жизнь в мире словно прерывается, душа исходит из самой себя. В последней цитате присутствует «близкая сердцу Бернарда тема мистического брака души с Богом» [135, с. 24]. Так, целью нравственного совершенствования аббат Клерво полагает обретение любви к Богу, в которой душа подлежит преображению и прославлению как невеста Небесного Жениха, Христа-Слова.

Следует отметить, что аналогия между единением души человека с Богом и супружеским союзом, по мнению А. Вертеловского [26, с. 125], восходит к ученику св. Антония, православному мистiku Макарию Египетскому (Великому) – монаху, аскету и отшельнику, представителю нравственно-практического направления древнецерковной христианской мистики III–IV веков. Приписываемые Макарию пятьдесят слов (бесед) составляют один из величайших текстов христианской мистики. В своих творениях,

основываясь на опыте великих учителей египетского монашества и на своем собственном, Макарий говорит о способах достижения единения с Богом. «Антропология пустыни» (архим. Киприан (Керн)), монашеских келий и мистических прозрений, основанная на внутреннем самоуглублении, изучении своего сокровенного мира души, на экзистенциальном переживании богооткровенных истин в напряжении духовного подвига, ведущего к обретению благодати и обожения, – основные темы сочинений преподобного Макария.

Отец И.Ф. Мейендорф считает его одним из учителей монологической, односложной молитвы, предвестником исихазма, называя учение Макария «мистикой сердца» [142, с. 196], где сердце понимается в библейском смысле – как средоточие всех духовных сил организма, в том числе и ума. К этому определению близка и мистика Бернарда Клервоского, основанная на личном духовном опыте любовного поиска Бога. «Только движения моего сердца позволяют мне постигать Его присутствие», – пишет Бернард в письме к Гильому де Сен-Тьерри [цит. по 104, с. 17].

Рассматривая влияние идей преп. Макария на формирование мировоззрения св. Бернарда, следует обратить внимание на доминирующую христоцентричность учений мистиков. «Знать Иисуса, и притом распятого (2 Кор 2:2), – вот моя тонкая, внутренняя философия», – пишет св. Бернард в проповеди на Песнь Песней [266]. Христос, соединивший в Своем Лице Божество и человечество, есть, по выражению клервосского аббата, «посредник (mediator) между Богом и человеком» [254].

Для Бернарда Клервоского, как и для Макария Великого, центром духовной жизни является божественная Личность Христа, пламенная любовь к Нему составляет вершину всего мистического подвига. П.М. Минин в своем исследовании говорит, что эта любовь души к Христу является чрезвычайно характерной для мистики Макария. «Она определяет собой весь образ жизни мистика, лежит в основе всех ступеней последней и ведет человека к обожению, как брачному союзу (gamos) с Христом. Уязвленная ревностью любви Божьей любовью Небесного Духа, душа и при помощи благодати

непрестанно возбуждает в себе пламенное стремление к Небесному Жениху, вожделевает совершенно сподобиться таинственного и неизреченного общения с Ним в Святыне Духа, с откровенным лицом духа и взирает на Небесного Жениха лицом к лицу, в духовном и неизглаголанном свете, со всею несомненностью входит в единение с Ним» [105]. Душа делается достойной сочетания с небесным мужем Христом, подчиняется закону мужа, следуя уже не своей воле, но воле жениха Христа.

Следует отметить, что подобное аллегорическое толкование библейской Песни Песней восходит к одному из первых систематизаторов христианского учения Оригену, заложившему основы, как аллегорического метода толкования Библии, так и идейный фундамент нравственно-практического направления мистики.

Наиболее ярко раскрывая свой мистический подход к толкованию Библии в цикле проповедей на «Песнь Песней» Соломона, Бернард Клервоский, как и его предшественник, преподобный Макарий, аллегорически толкует воссоединение души с Богом как мистический брак души – Невесты (Церкви) и Жениха – Христа (Слова). Образ невесты из Песни Песней – это и есть, по Бернарду Клервоскому, образ «души, жаждущей Бога». В любви душа браком сочетается со своим Возлюбленным Небесным Женихом. От природы созданная по образу и подобию Божию, но помраченная грехом, душа восстанавливается, делается подобной Ему, исполняя Его волю и любя Его, в соответствии с чем и сама бывает возлюблена.

В 74 проповеди Бернард рассуждает о том, как Слово Божие посещает душу, которая есть Его невеста; проповедь 83 представляет собой гимн Божественной любви, охватывающей душу. В 3 проповеди Бернард Клервоский под наименованием «трех лобзаний» определяет совершенствования души, высшей из которых является единение в духе с Богом: «Тебе, Господи Иисусе, Тебе заслуженно рекло сердце мое: "Изыскало Тебя лицо мое, лик твой, Господи, да обрету"» [16]. Библейская аналогия «Как в воде лицом к лицу, так и

сердце человека к человеку» (Притч. 27:19), которой пользуется в этой проповеди Бернард, говоря о единении со Христом, представлена и в «Беседах» Макария: «...с откровенным лицом душа взирает на небесного Жениха лицом к лицу, в духовном и неизглаголанном свете, со всей несомненностью входит в единение с Ним» [129, с. 81].

И если в сочинениях св. Бернарда в «посредничестве» Христа можно видеть интенцию понимания обожения как личного и личностного контакта, то характерной особенностью творений Макария является описание мистических состояний в терминах, имеющих прямое или косвенное отношение к свету². Бог открывается душе как свет. И.В. Попов в своей статье пишет, что в таких же выражениях о явлении Бога говорит и Плотин [128, с. 35]. Однако следует обратить внимание на тот факт, что мистика Макария Египетского, как и Бернарда Клервоского (что можно обозначить как «отрицательное» сходство) не обнаруживает пантеистических тенденций, характерных для последователей неоплатонизма. Переживания внутреннего духовного опыта, тесно связанные с вероучением христианской религии, истолковываются ими в свете Божественного Откровения.

Доминанта практического отношения к религии (что характерно и для воззрений Бернарда Клервоского) у преподобного Макария находит выражение в наглядных сравнениях. Его идеалом в данном случае было пользоваться благами религии, а не рассуждать о метафизических свойствах их источника: «Иди к реке, пей, сколько нужно, и иди прочь, не доискиваясь, откуда течет река и как» [129, с. 98]. Здесь, как пишет А.А. Гусейнов, «мы имеем дело не с моральным богословием, а с подлинно практической, опытно подтверждаемой философией» [40, с. 493]. Представляя Божество в образе совершеннейшей Личности, «Ипостасной Любви» [105], метафизическое преобразование человеческой природы понимается Макарием как приобщение к Божественным совершенствам. Но

происходит это не вследствие отрешения от своей индивидуальности, а путём уподобления Божеству в процессе восстановления образа Божьего, заложенного в человеке, к подобию. При этом различие, лежащее между конечным человеческим «я» и бесконечным Божеством чётко артикулируется.

Говоря о душе, входящей в единение с Богом, Макарий настаивает на абсолютной разнице природы Божественной и природы человеческой в этом единении: «Он – Бог, а она – не Бог. Он – Господь, а она – раба. Он – Творец, а она – тварь... ничего нет общего в Его и ее естестве» [цит. по 84, с. 54].

Бернард Клервоский, представляя единение с Богом посредством воссоединения человеческой и божественной воли, также чётко ограничивает субстанциональное различие в этом союзе: «Согласие двух волей, но без смешения субстанций (*«non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos»*) – вот что такое это единение хотений и согласие в любви. И это также последний предел, которого человек порой достигает на мгновение в этой жизни через экстаз и достигнуть которого навсегда он может лишь в блаженном состоянии» [цит. по 53, с. 225].

Представляется важным указать еще один момент, демонстрирующий близость взглядов мистиков. Он находит выражение в понимании свободы, имманентно присущей человеческой природе – как отображение трансцендентного в человеке, – как образ Божий.

Познание Бога, исходя из сотворенного по Его образу человека, как гносеологический метод психологических аналогий используется многими отцами Церкви, например, блаженным Августином в его «Исповеди». В.Н. Лосский пишет: «Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу» [84, с. 87].

Макарий Египетский, применяя этот метод к антропологии, определяет истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек. «А ты создан по образу и

² В тексте «Духовных Бесед» слово «свет» и производные от него используются Макарием 216 раз.

подобию Божию; потому что как Бог свободен и творит что хочет, так свободен и ты», – пишет Макарий [129, с. 121], понимая образ Божий, прежде всего, как свободу человека, – свободу воли или свободу выбора. Значимость свободной воли проистекает из абсолютной свободы Божества посредством богообразной сущности человеческой души.

Бернард Клервоский использует аналогию между свободным выбором и образом Божиим в трактате «О благодати и свободе воли» («De gratia et libero arbitrio»): «Воля обладает... другим, особенным благом, происходящим от свободы выбора, в которой воля сотворена по образу своего Создателя» [13, с. 171]. Эта преемственность позиций мистиков проявляется и в вопросе о действии божественной благодати и ее соотношении со свободной волей. В учениях, как Макария, так и Бернарда, обожение – дар Его благодати, но от свободы человека зависит, принять этот дар или отвергнуть. Процесс духовного возрождения человека понимается как со-действие этих духовных сущностей, что более характерно для восточного православия, чем для западного католицизма.

Рассматривая проблему соотношения Божественной благодати и свободы воли, следует отметить, что во времена Бернарда в Западной церкви позиция Августина, отдававшего всю силу действия в деле спасения человека Богу, имела главенствующее значение. Выступая против заблуждений Пелагия, блаженный Августин последовал примеру своего оппонента, перенеся тайну благодати в область рассудка, где сущности духовного порядка – благодать и свобода, – превратились в два чуждых друг другу понятия, которые нужно было согласовать между собой. Поэтому, с точки зрения рационализма, как отмечает В.Н. Лосский, «этот вопрос никогда не может быть разрешен» [84, с. 150].

Святой Бернард, известный не только богословско-проповеднической, но и реформаторской деятельностью, старался вернуться в своем монастыре к соблюдению правила св. Бенедикта во всей его чистоте. Для этого он обращался к более древней монашеской традиции – уставу св. Кассиана (идеологу западного

монашества до св. Бенедикта), который перенес на Запад восточное Предание, основывая свое учение на идеях отцов Пустыни и византийских неоплатоников. Возможно, что таким образом св. Бернард, как и вся цистерцианская школа, и восприняли восточное Предание о синергии Божественной благодати и человеческой свободы.

Рассмотрим более детально, каким образом этот принцип суммирующего эффекта взаимодействия использует в своем учении преп. Макарий. Основываясь на словах апостола Павла: «не я ведь, но благодать Божья со мной» (1 Кор. 15:10), Макарий Египетский представляет синергию одним из главных онтологических принципов совершенствования человека. В своих сочинениях он говорит не о заслугах нашей свободной воли, наградой за которые есть благодать, а о согласии, соработничестве двух волей – божественной и человеческой. Какие бы ни были личные усилия человека, но возрастание в добре невозможно без содействия благодати: «Христианам принадлежат и слава, и красота, и неизглаголанное богатство, приобретаемое трудом, потами, испытаниями, многими подвигами, но не иначе, как при Божией благодати» [цит. по 128, с. 43]. Однако не наши усилия ни в чем не определяют самой благодати, ни благодать не влияет на нашу свободу в качестве какой-то посторонней силы. «Воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей», – пишет преп. Макарий [129, с. 150].

Бернард Клервоский в своем учении о свободе воли переосмысливает эту идею, связывая ее с догматом спасения: «О свободном выборе говорится, что он содействует благодати, совершающей спасение, до тех пор, пока он пребывает в согласии, т.е. пока он спасается. Ибо пребывать в согласии [с благодатью] значит спастись» [12, с. 266]. Доминирующим модусом свободного выбора у Бернарда становится добровольное согласие: «И потому мы надеемся, что мы – помощники Бога, соработники (cooperatores) святого духа, заслужившие царство, ибо по добровольному согласию мы соединяемся с божественной волей» [12, с. 293]. Своей идеей

свободы как отсутствия принуждения Клервоский (через протестантских мыслителей, высоко ценивших его учение) открывает путь появившемуся в Новое время понятию ответственности.

Как святой Бернард, так и преподобный Макарий используют в своей антропологии дихотомию «ветхого» и «нового» человека, т.е. состояние до грехопадения и после. Восстановление, или «апокатастасис» (по выражению преп. Макария), ведёт к цели монашеской жизни – обожению. Началом же, отправной точкой нравственного восхождения является самопознание, опыт которого приводит к осознанию греховного состояния человека. Осознание собственной сущности приводит к смирению. И если Макарий Египетский делает акцент на ценности и небесном назначении человека: «Познай свое благородство и свое достоинство, о человек! Насколько ты почтен, брат Христа, друг Царя, невеста Жениха небесного» [цит. по 104, с. 207], то Бернард Клервоский говорит о ничтожестве, приземленности человеческой природы: «Посмотри на землю, чтобы познать себя. Она покажет тебе – ибо из земли ты произошел и в прах обратишься» [цит. по 220, с. 2]. Но это различие позиций чисто внешнее – признание своей ценности совсем не противоречит смирению. Смирение находится совсем на другом уровне, гораздо более глубоком, оно – не что иное, как «понимание нашей насущной потребности в Боге» [80, с. 67]. Философский анализ смирения приводит к пониманию его единства в диалектике небесного и земного, возвышения посредством осознания потребности в возвращении божественного подобия человека.

В трактате «О ступенях смирения и гордыни» («De gradibus humilitatis et superbiae»), который представляет собой развернутый комментарий к VII главе (о смирении) «Правил» св. Бенедикта, Бернард Клервоский описывает 12 ступеней, поднимаясь по которым, как по лестнице (scala), человек достигает совершенного смирения. Смирение в свою очередь должно преобразоваться в любовь (caritas, dilectio, amor) к Богу.

В данном контексте можно проследить связь с одной из «Бесед» Макария, в которой преподобный пишет о мерах совершенства

христианина: «Человеку надобно, так сказать, пройти двенадцать ступеней, и потом достигнуть совершенства» [129, с. 70]. Но без любви к Богу невозможно утвердиться в добродетели: «Сказываю же тебе, что видел я людей, имевших все дарования и соделавшихся причастниками Духа, и не достигнув совершенной любви они падали» [129, с. 215].

Теме любви к Богу, которая основной связующей нитью проходит через все творения Макария, Бернард Клервоский посвящает одноименный трактат, где описывает четыре степени любви, ведущие к обожению. На страницах «De diligendo Deo» Бернард говорит о преображении не только души, но и тела. В свете известной приверженности аббата Клерво строгой аскезе такая позиция выглядит несколько непоследовательной, однако очень близка к пониманию обожения преподобным Макарием. В учении древнецерковного мистика обожение – реальное изменение («прославление») всей психофизической сущности человека. Душа и тело, ещё здесь на земле, становятся «домом Божиим». Бернард пишет о душе, которая возлюбила Бога: «Тело ей ко благу», – предполагая тот же принцип преображения, – как души, так и тела³. На страницах трактата св. Бернард высказывается по этому поводу предельно чётко: «Для души, любящей Бога, тело имеет значение и в его немощах при жизни, и после смерти, и после воскресения» [13, с. 99].

Также следует обратить внимание на влияние идей стоицизма в учениях христианских мыслителей. По мнению Г.В. Флоровского в философских суждениях Макария «всега сильнее чувствуется влияние стоицизма» [159, с. 93]. Эту мысль поддерживает в своей работе и П.М. Минин, отмечая, что преподобный Макарий в своем изображении процесса обожения «довольно близко следует стоической философии. Как пример такого рода соединения стоики указывают на соединение огня с железом, воды с вином, души с телом», – пишет ученый [105]. Допуская идейную близость

³ Этот принцип известен как «tantum – quantum» («настолько – насколько»), суть его в том, что мы обоживаемся в той мере, в которой Сын Божий стал человеком.

стоических взглядов и философско-религиозных воззрений Бернарда Клервоского, приведем аллегорию, которой пользуется св. Бернард в описании обожествления: «Как капли воды, падая в вино, переходят всецело в него, так и душа в будущей жизни не удержит ничего от себя самой, но всецело перейдет в Бога, однако не в том смысле, что ее сущность, субстанция исчезнет, – нет, она пребудет вечно, – но она всецело воспримет божественную форму» [цит. по 184, с. 153]. Эта метафора позволяет предположить влияние стоических идей на мировоззрение средневекового мистика, воспринятых, возможно, из сочинений древнецерковных христианских мыслителей.

Изучение влияния представителей раннехристианской мистической традиции на воззрения Бернарда Клервоского было бы не полным без обращения к творчеству Оригена, заложившего идейные основы нравственно-практического направления христианской мистики. В своей фундаментальной работе «Главные направления древне-церковной мистики» П.М. Минин отмечает, что «Климент Александрийский и Ориген стоят у самых истоков идейного течения христианской мистики», – называя Оригена «родоначальником нравственно-практического направления» [105]. Идеи Оригена об обожении и открытии Христа в сердце верующего, глубоко укоренившись в первоначальном монашестве, продолжали оказывать влияние на западное монашеско-аскетическое движение и в средние века.

Многие исследователи (Э. Жильсон, Л. Карсавин, Г.Г. Майоров, В.В. Соколов, Ю.А. Шабанова и др.) предполагают, что Ориген «прошел философскую школу у Аммония Саккаса» [145, с. 43], другой ученик которого, Плотин, дал гениальное завершение античной религиозной философии, во многом близкое системе Оригена. Так, Ю.А. Шабанова в своей монографии пишет: «Плотин, один из наиболее известных в истории философии учеников Саккаса, представляет неоплатонизм, презентующий теософскую линию иррационализма в европейском философском контексте. Тогда как другой ученик Саккаса – Ориген, который был одновременно

учеником Климента Александрийского... представляет линию восточной патристики» [172, с. 7].

Для нашего исследования важно отметить, что в отличие от греческого интеллектуализма Плотина и гносиса Климента, именно Ориген начинает утверждать началом внутренней жизни христианскую любовь. По мнению М.А. Старокадомского «Ориген имеет великую заслугу перед христианской мыслью в том, что впервые ярко выдвинул учение об обожении как непосредственном вселении Христа-Логоса в сердце верующего христианина» [146]. В этом аспекте религиозно-философское учение Оригена, несомненно, можно считать одним из теоретических источников доктрины св. Бернарда Клервоского, полагавшего главным онтологическим принципом внутренней жизни христианскую любовь, а высшей ступенью любви – мистическое единение с Богом.

Следует отметить, что, несмотря на осуждение Церковью некоторых мыслей Оригена, его сочинения пользовались в Средние века большим уважением. Гомилии Оригена были занесены в проповеднические сборники многих монастырей наряду со святоотеческими произведениями. Для св. Бернарда, «последнего из отцов Церкви», авторитет церковной практики имел очень большое значение. Как было показано выше, в нравственно-практической плоскости своего учения Бернард следует раннехристианской монашеской традиции, две характерные черты которой – пламенная любовь к Богу и учение об обожении, как соединении с Христом-Логосом, находят идейное основание в учении Оригена.

Влияние идей Оригена на формирование воззрений Бернарда Клервоского рассматривали в своих работах: Э. Жильсон, А.А. Клестов, Ж. Леклерк, А. де Любак, Г.Г. Майоров, Д.К. Маслов, Дж. Омэнн, Ф. Реати, Дж. Эванс и др. В частности, Ж. Леклерк в книге «Святой Бернард и дух цистерцианцев» отмечает, что «сопоставление латинских текстов... гораздо больше, чем сопоставление переводов, доказывает, что Бернард вдохновлялся текстом Оригена и почти в точности повторял некоторые его выражения» [80, с. 65]. В этой связи представляется значимым

экспликация идей Оригена, повлиявших на формирование учения св. Бернарда Клервоского.

Мысль о мистическом посредничестве между Богом и человеком Христа-Логоса, где Логос не только посредник, но и Лицо, с которым душа вступает в тесное, обожествляющее ее общение, впервые в христианской литературе высказана Оригеном. Влияние этой мысли на мистическое сознание христианских писателей было усилено наглядными образами, в которые он облек ее в своем экзегетическом истолковании библейской Песни Песней. Ориген первым в христианском умозрении обратился к истолкованию «Песни Песней» как брачного гимна души с личным Логосом, т.е. с человеком Иисусом Христом. Этим александрийский мыслитель, по словам Л. Карсавина, «положил начало мистике христианской любви» [61], самым известным представителем которой в эпоху Средневековья был св. Бернард Клервоский.

Следует подчеркнуть, что, переосмысливая идеи александрийского мыслителя в личном духовном опыте, св. Бернард неизменно остается в рамках ортодоксального церковного учения и по некоторым вопросам в своих проповедях открыто полемизирует с Оригеном, отрицая положения, противоречащие христианским догматам. Рассмотрим более детально некоторые аспекты учения Оригена, которые, на наш взгляд, оказали влияние на формирование философско-теологических воззрений Бернарда Клервоского.

Согласно Оригену, Бог создал духовные бестелесные сущности до того, как создал мир. Духи были едины с Богом и соединены с Ним через любовь. Создавая духов себе подобными, Бог создал их разумными и одинаковыми. Обладая разумом, они были наделены также и свободой, свободой выбора между добром и злом: «В природе же разума есть способность к созерцанию доброго и постыдного, та способность, следуя которой, мы усматриваем доброе и дурное и избираем доброе, злого же избегаем» [123, с. 164]. Свободное изменение ценностных устремлений, отвращение от Творца к тварному явилось причиной грехопадения, отдаления духов от Бога. Этим «отпадением» и обусловлено сотворение Богом мира и

чувственной материи. Итак, по мнению Оригена, Бог создал материальное бытие по двум причинам. Во-первых, как путь искупления в наказание за грех. Во-вторых, как преграду для окончательного отхода духов от божественного начала. Ограниченные материальным телом, души не были лишены свободы. Более того, различия между разумными существами, наблюдаемые в тварном мире, обусловлены их свободой. Одни остались верны Богу (ангелы), другие впали в грех (люди).

Близость учения Бернарда о творении к идеям Оригена подтверждает мнение Беранже в «Apologie l'Abelard», писавшего против Бернарда в защиту Абеляра. Он утверждал, что в своих речах аббат Клерво воспроизвел все ошибки оригеновой теории о происхождении душ. Здесь следует согласиться с Е. Корелиным, что «это мнение, разумеется, крайность, оно высказано Беранже в жару полемики» [71, с. 673].

Бернард Клервоский, переосмысливая концепцию Оригена, полагал, что Бог в силу творческой активности первым актом своей деятельности создал ангелов (такого мнения придерживался и Августин). Ангелы – это блаженные духи, наделенные силой, величием и святостью, в своем роде совершенные, бессмертные и бесстрастные. Они были наделены способностью непосредственного созерцания Бога и отражали в себе божественные совершенства. Первый человек, по Бернарду, в своей духовной природе также заключал задатки святости, которые должен был усовершенствовать данной ему свободой. «Он (Бог – А. Т.) сотворил два рода существ, – пишет в одной из проповедей на Адвент св. Бернард, – одаренных разумом и способных к блаженству: ангела и человека» [цит. по 71, с. 730]. Отдав предпочтение своей личной воле перед волей Божественной, употребив во зло данную ему свободу, человек (как и падшие ангелы) отпал от Бога: «...Бог потерял своих ангелов в большом числе и людей всех без изъятия» [цит. по 71, с. 730]. Лишившись возможности участия в блаженстве Божиим, человек «лишился возможности даже самостоятельно решаться или склоняться к добру. Так человек стал рабом греха и смерти», – пишет

св. Бернард [цит. по 26, с. 133]. Потеряв полную свободу, человек сохранил лишь часть ее, т.е. свободу выбора, которая, по Бернарду Клервоскому, остается главным условием религиозно-нравственного совершенствования.

Таким образом, Бернард Клервоский, как и Ориген, видит причину греха в неправильном использовании свободы. Это воззрение расходится с мнением Ансельма Кентерберийского, полагавшего поврежденность человеческой природы в изъятии Богом сверхъестественных даров благодати, и с позицией Августина, не признававшего в человеке собственной способности к выбору добра и зла. Связывая свободу воли с образом Божиим в человеке, Клервоский является продолжателем традиции не только Макария Великого (о чем было сказано выше), но и Григория Нисского, «наиболее оригенствующего» [61], по словам Л. Карсавина, из каппадокийских отцов Церкви.

Г.Г. Майоров в книге «Формирование средневековой философии. Латинская патристика» подчеркивает «преимущество платоновского идеализма и спиритуализма» [90, с. 100] в учении Оригена, используемого как средство рационального обоснования христианского учения. Платоновская теория исхода и возвращения в неоплатоническом прочтении лежит в основе видения или толкования Оригеном реальности. Согласно Оригену, в ней имеет место исхождение от Бога и возвращение к Богу. Человеческая жизнь в этом мире есть «томление материализовавшегося духа в чужеземном плену по своему отечеству» [123, с. 308]. В чувственном мире дух, отягченный плотью, претерпевает катартическое страдание, которым оплачивается его обратный путь на «родину». Спасение трактуется Оригеном как возвращение духа в родственную ему область и полное оставление мира в его теперешнем, падшем состоянии: «Я думаю, что божественным жилищем и истинным небесным покоем нужно считать тот покой, в котором разумные твари пребывали и наслаждались древним блаженством, прежде чем сошли в низшие места – прежде, чем из области невидимого переселились в область видимого и, ниспавши на землю, стали нуждаться в грубых телах»

[123, с. 322]. Павший дух искупает свою вину и возвращается в прежнее состояние единства с Богом. «Он – Причина всех вещей, – пишет Ориген, – существующих в Мудрости Того, Кем все было создано, следовательно, существует, существовал и будет существовать другой мир, гораздо более красивый, более высоко украшенный... чем чувственно воспринимаемый мир, превосходящий этот, как чистый разум превосходит материализованные реалии» [цит. по 251, с. 320].

Французский исследователь XIX века Т. Ратисбон в своей книге «Жизнь и времена св. Бернарда» говорит о вышеприведенном фрагменте: «... это в точности доктрина св. Бернарда. Он (Бернард Клервоский – А.Т.) находит, что высокие прототипы выше вещей; и он созерцает с высоты, в гораздо более возвышенной манере, чем Платон, небесные идеалы, которые предварительно существуют в Божественной мудрости. "Те, кто на небесах, – говорит Бернард, – всегда имеют перед своими глазами зеркало, в котором они видят все ясно. Они видят Слово, и в Слове все, что было чрез Него; так что у них нет необходимости заимствовать из существ знание Творца. Они не имеют нужды спускаться и быть среди существ, чтобы достичь знания о них; они видят их в этом зеркале гораздо более отчетливым образом, чем сами по себе, лицом к лицу"» [251, с. 320].

В данном контексте трактовка Оригеном спасения, как возвращения духа на «родину», представляется сходной с мыслью Бернарда Клервоского о том, что в результате грехопадения человек сослал себя из Страны Подобия, в Землю Несходства: «*Regio dissimilitudinis*». Св. Бернард полагает сущность спасения в метафизическом переходе, возвращении из мира становления в царство бытия. Путь возвращения на «родину», от образа к подобию, дан в аксиологическом примере жизни Иисуса Христа, воспринявшего своей Божественной человеческую природу, чтобы вознести ее к Бытию. Это «путешествие» завершится только на небе, но те, кто посвящает себя Богу с особой интенсивностью, может, с помощью даров благодати и милости Божией, испытать на краткий миг мимолетное предвкушение его небесного назначения на земле.

Следует подчеркнуть и важное отличие: в учении о спасении у Оригена средством обращения выступает разум, который, рассматривая себя как невесту Логоса, через познание находится в бесконечном процессе воссоединения с Богом. Св. Бернард пишет о том же бесконечном процессе поиска Бога: «радость достигнет своей полноты, но желанию, а потому и поиску, не будет конца» [цит. по 135, с. 46], но средство спасения Бернард Клервоский видит в свободной воле человека, воссоединяемой с Божественной через христианскую любовь. Ориген мистифицирует интеллектуальную деятельность, св. Бернард более склонен к субъективной аффектации мистической жизни.

Позиция Оригена, считавшего Священное Писание сводом всей мировой мудрости, содержащим в себе ответы на все философские вопросы, и герменевтическая теория о трех смыслах Библии, открывавшая широкий простор для спекулятивного толкования, оказали огромное влияние на монашескую традицию и всю последующую христианскую духовность.

Соответственно трехчастному строению человека на тело, душу и дух, Ориген различал уровни толкования Библии. «Тело» Писания есть буквальный или исторический его смысл, «душа» – моральный, «дух» – скрытый от недуховных христиан аллегорический или философско-мистический смысл. Свой экзегетический метод Ориген описывает в 4 главе «О Началах»: «Итак, мысль божественных Писаний каждый должен записывать в своей душе трояким образом: простые люди должны назидаться самим, так сказать, телом Писания (так мы называем обычный и исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться душою Писания; совершенные же ... должны назидаться как бы духом, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ» [123, с. 265]. Об использовании Оригеном методики духовного толкования не только в экзегетических, но и в педагогических целях пишет в своей статье Ю. Черноморец: «Изучение этики, физики и теологии в школе Оригена происходило как комментирование учителем трех библейских Книг, в которых эти науки считались

символически данными. Это были соответственно «Притчи Соломона», «Екклесиаст» и «Песнь Песней», которые необходимо было читать «духовными глазами», реализуя постигнутое в жизни» [167].

Аллегорическое толкование обосновывается Оригеном на представлении о преемственности христианского Откровения: Святой Дух говорит через пророков Ветхого Завета и новозаветных апостолов, а Церковь, в силу апостольского преемства является частью этой богодухновенной традиции. Один и тот же Святой Дух живет в Писании, Предании и Церкви, и методом, соответствующим этой преемственности Откровения, по Оригену, является только метод духовного, мистического истолкования, который демонстрирует неразрывное единство Священного Писания и Предания Церкви как единого свидетельства Истины: «Церковное предание учит, что Писания написаны Святым Духом и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом божественных знаний. Вся Церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания» [123, с. 38].

Бернард Клервоский в проповеди на Вознесение выражает сходную мысль, облекая ее в образы двух природ Христа: «Иисус Христос есть солнце среди ночи... Его плоть, Его человечество помогает нашему уму понять Его Божество. Души менее высокие довольствуются в делах Его видеть только внешность, но души, имеющие более опытный и более тонкий смысл, находят в этих делах пищу более приятную. Эти дела усладительны по их внешности, – пишет Бернард о разделении исторического и духовного смысла Писания, – но еще более усладительны по своему внутреннему значению. Иисус Христос по внешности – прекраснейший из сынов человеческих, но по внутреннему своему существу Он есть блеск вечного света, превосходящий неизмеримо славу ангелов» [цит. по 71, с. 738].

Для св. Бернарда Священное Писание было не столько предметом изучения, сколько созерцания, молитвы, *meditacio*. В использовании аллегорического метода толкования Бернард Клервоский не ставит себя ни вне Писания, ни над ним. Он пребывает внутри, вступая в духовное общение с Богом. «Бернард – человек Библии», – пишет о нем Ж. Леклерк [80, с. 18]. Бернард Клервоский обладал глубоким знанием священного текста, который он толковал и цитировал в своих произведениях постоянно. Его словарь, по большей части, библейский. Священное Писание можно назвать центром жизни Бернарда Клервоского.

Один из величайших мастеров духовного толкования Библии, св. Бернард в средние века получил титул «*mellifloos*» (лат. «сладкозвучный»; «течет, как с медом»), означающий, что он был в состоянии собрать мед духовного смысла из буквального письма Писания.

В своих проповедях Бернард придает большое значение личному духовному опыту, часто начиная свои проповеди словами: «Сегодня почитаем книгу жизни, книгу опыта» («*Hodie legimus libro vitae, in libro experientiae*») [цит. по 135, с. 19]. Французский исследователь творчества Бернарда о. Анри де Любак утверждает: «Бернард питал свой опыт (опыт вечного рождения Спасителя в душе христианина) постоянным чтением знаменитого комментария на Песнь Песней alexandрийского богослова Оригена (III в.)» [цит. по 135, с. 19]. Следует обратить внимание на тот факт, что Священное Писание и Церковное Предание в монашеской традиции были тесно переплетены, и Бернард, по словам Ж. Леклерка, является «самым выдающимся представителем «средневековой патристики» [80, с. 22], сохранявшим в своих произведениях неразрывную связь с церковной святоотеческой традицией. Бернард Клервоский часто цитирует отрывки Писания по текстам Отцов Церкви, толкует их, как учили они. Его экзегеза – экзегеза Отцов Церкви.

Этим можно пояснить сходство в описании «опыта» посещения Богом души у св. Бернарда и Оригена. Бернард говорит: «Признаюсь: Слово входило в меня, и не раз. Часто бывало, что Господь входил, а

я даже не замечал Его пришествия. Я чувствовал, что Он во мне, и помню ощущение Его присутствия. Даже когда я предчувствовал Его приближение, мне никогда не удавалось уловить ни как Он приходит, ни как уходит. Откуда снисходил Он в мою душу? Куда уходил, оставляя ее? Каким образом входил и исходил? Признаюсь, я и теперь этого не знаю...» [цит. по 80, с. 65].

Ж. Леклерк приводит в своей книге текст Оригена, близкий тексту св. Бернарда: «Бог свидетель: я часто видел Жениха, приходящего в мою душу и там пребывающего, а после внезапно покидающего ее, так что я уже не мог найти Того, Кого искал. Я жаждал Его возвращения, и иногда Он возвращался, а затем, когда мне казалось, что Он дался мне в руки, Он вновь исчезал, и я вновь начинал Его искать. Это повторялось нередко...» [цит. по 80, с. 65]. Сопоставление этих фрагментов показывает, что Бернард не копирует, но преобразует источник, обогащая его своим литературным дарованием, что прослеживается и в других проповедях Бернарда, где Клервоский, полагая в основание мысль Оригена, возводит собственное оригинальное здание духовного толкования библейских текстов.

Обращение к творчеству Оригена прослеживается в нескольких проповедях Бернарда Клервоского. Проповедь 34 носит название «На Слова Оригена на Левит 10:9». Здесь св. Бернард опровергает высказывание Оригена о том, что Иисус Христос на небе оплакивает грехи людские, что «Он в печали». Клервоский утверждает, что Христос не должен испытывать никакого тяжелого, неприятного чувства, а, следовательно, и печали, и ставит это мнение Оригену в ошибку [71, с. 704]. В проповеди 54 на Песнь Песней Бернард защищает ортодоксальность веры, осуждая оригеновские теории апокатастасиса и множества миров: «Здесь я выступаю против Оригена, по наглой лжи которого снова распяли бы Господа для искупления дьяволов; в то время как св. Павел, доверенное лицо этой тайны, утверждает, что “воскреснув из мертвых, Он никогда не умрет снова; смерть уже не имеет над Ним власти”» [264].

Таким образом, можно говорить о двойственном отношении Бернарда к учению Оригена: аббат Клерво вдохновляется его толкованиями Ветхого Завета, в особенности, комментариями на Песнь Песней, но при этом резко противостоит еретическим аспектам учения александрийского мыслителя. Основанная на глубоком личностном ощущении близости Бога, мистика св. Бернарда остается в рамках церковной ортодоксии. В качестве подтверждения этого мнения приведем фрагмент из письма св. Бернарда к папе Иннокентию «против некоторых ошибочных положений Абельяра»: «Есть у нас во Франции новый теолог из старых магистров, коий с юных лет своих резвился в искусстве диалектики, а теперь беснуется в Священном Писании. Некогда осужденные и отправленные на покой догматы, как свои собственные, так и чужие, он пытается поднять ото сна и, сверх того, добавляет к ним новые.... И, дабы не представилось, будто в столь великом деле я опираюсь лишь на доводы человеческого разума, пусть прочтет он послание Иеронима к Авиту и со всей определенностью увидит среди прочих богохульств Оригена, которые тот опровергает, еще и то, какое скажет ему, что он отступник в том, будто Дух Святой не есть от сущности Отца» [11].

Упомянутый здесь блаженный Иероним (Стридонский) перевел «О Началах» на латинский язык с целью обнаружить перед латинянами еретичество Оригена. Перевод сохранился только в отрывках в письме Иеронима к Авиту. Примечательно, что отношение Иеронима к творчеству Оригена сходно с отношением к нему св. Бернарда. Он также считал неправильные воззрения Оригена опасными и заслуживающими осуждения, но при этом высоко ценил его ученость и глубину проникновения в тайный духовный смысл Писания. В предисловии к переводу бесед Оригена на Песнь Песней, обращаясь к папе Дамасу, Иероним писал: «Тогда, как в толковании прочих книг Писания Ориген превзошел всех, в изъяснении книги Песнь Песней он превзошел самого себя. Ибо в написанных им десяти книгах толкований, заключающих в себе почти до двадцати тысяч строк, ...мне кажется, на нем исполнилось сказанное: «царь ввел меня в чертоги свои» (Песн.1:3)» [122].

Ориген посвятил Песни Песней десять книг и две беседы. В книгах представлено догматико-экзегетическое исследование Песни, в этом контексте толкования его поддержала и продолжила Восточная Церковь в лице свв. Афанасия Великого, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина и др. Западная Церковь в большей мере восприняла и развила духовно-психологическое толкование книги Соломона, предложенное Оригеном в беседах. Здесь, в отношениях Жениха и Возлюбленной, александрийский мыслитель первым в христианской литературе описал образ отношений Христа и человеческой души. Эти образы стали чрезвычайно популярными среди писателей мистического направления. Труды Оригена, отца «аллегории» и гениального толкователя сложных книг Ветхого Завета, по выражению Т. Ратисбона, «учили Бернарда искать дух, скрытый за буквой текста» [251, с. 321]. Даже осуждение Церковью некоторых положений учения Оригена не мешает св. Бернарду изучать и комментировать его сочинения: «Согласимся, – пишет Бернард, – что автор (Ориген – А.Т.) иногда способен заблуждаться, что он менее трезв, чем красноречив, это его дело, а не наше: наш долг бодрствовать над собой, чтобы его слова не ввели нас в заблуждение» (Sermo de diversis 34) [цит. по 71, с. 673].

Наиболее ярко раскрывая свою теорию мистики в цикле проповедей на Песнь Песней, Бернард Клервоский в своих толкованиях книги Соломона, представляется, превзошел не только своих предшественников и современников, но и в определенном смысле, последователей. Французский философ XVIII века Ж. Боссюэ пишет о комментариях Бернарда: «Он понял сущность объяснения Оригена и превзошел своего бессмертного учителя тем, что был научен через божественное помазание (onction)» [цит. по 71, с. 739]. Начав свои толкования в 1135 г., Бернард трудился над ними до самой смерти (18 лет), написав комментарии только на первые две главы и несколько стихов третьей. Его толкования пользовались высочайшим почетом в средние века. «Никто после него не осмеливался братья за толкование первых двух глав Песни Песней, – отмечает Е. Корелин, – а если кто-либо толковал эту книгу, то

начинал прямо с того места, на котором остановился Бернард» [71, с. 706].

Используя в своих проповедях экзегетический метод, предложенный Оригеном, Бернард разделяет смысловые модусы Писания на исторический, аллегорический и мистический, отдавая последнему преимущественное значение. В своих комментариях Бернард Клервоский постепенно переходит от одного смысла к другому, так, что, по выражению Е. Вакандара: «нерадение его к смыслу буквальному искупается вполне умножением смыслов таинственных» [цит. по 71, с. 738].

В проповеди 23-ей «О трех способах созерцания Бога по образу трех комнат» св. Бернард пишет: «С вашего позволения, отыщем в Священном Писании эти три вещи: сад, кладовую и спальню. Человек, который жаждет Бога, с нетерпением исследуя и размышляя над вдохновенным словом, знает, что там он отыщет Того, Которого жаждет. Пусть сад, таким образом, представляет обычный, исторический смысл Писания, кладовая – его нравственный смысл, спальня – тайну божественного созерцания» [267]. Используя образы из Песни Песней, Бернард говорит о трех смыслах Библии, которые открываются человеку на пути религиозного духовно-нравственного совершенствования, следуя методу экзегезы, разработанному Оригеном, при этом третий смысл часто трактуется Бернардом анагогически – в высшем символическом значении.

В завершение данного подраздела следует отметить, что для более полного осмысления глубины философско-теологического синтеза св. Бернарда требуется обратить внимание на идеи представителей византийского неоплатонизма, оказавшие влияние на формирование его учения, в частности, на доктрину преподобного Максима Исповедника, продолжившего труд Оригена по систематизации и философскому обоснованию основных положений христианского вероучения.

1.2. Влияние идей византийского неоплатонизма на формирование воззрений св. Бернарда. Учение Максима Исповедника как концептуальная основа христологической концепции свободы воли

Бернард Клервоский, цистерцианский монах, канонизированный католической Церковью в 1174 г., а в 1830 г. провозглашенный Учителем Церкви, безусловно, не может считаться православным автором. Твердый приверженец папской теократии, вдохновитель второго крестового похода, диктовавший свою волю королям и папам своего времени, святой Бернард обладал колоссальным авторитетом в церковных и светских кругах Западной Европы первой половины XII века. При этом, несмотря на формальное прекращение отношений между Папством и Православной церковью, аббат монастыря Клерво сохранил в своей духовной доктрине многие изначально православные черты. Рассматривая теоретические источники мистического учения св. Бернарда, зарубежные исследователи (К. Батлер, Э. Жильсон, М. Кейси, Ж. Леклерк, Б. МакГинн, Д. Маслов, Дж. Эванс и др.) отмечают близость его воззрений идеям православных авторов, таких как Антоний Великий, Макарий Египетский, Григорий Нисский, Максим Исповедник. В этой связи актуальным представляется рассмотреть влияние идей представителей византийского неоплатонизма на формирование философско-теологических воззрений св. Бернарда.

Широкую известность идеи византийских неоплатоников в Западной Европе приобрели благодаря переводам на латинский язык произведений Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Григория Нисского, выполненных в IX в. Иоанном Скотом Эриугеной. Не ограничиваясь переводом, Эриугена в синтезе христианской и неоплатонической традиции создал собственную философскую систему, которая впервые своей целостностью предвосхитила появление схоластики. Разделяя все сущее, определенное понятием «природа», на четыре формы (несотворенную и творящую, сотворенную и творящую, сотворенную и не творящую,

несотворенную и не творящую), Эриугена заимствовал основную идею «разделения природы» вместе с терминологией от Максима Исповедника [56], учение которого становится популярным не только на Востоке, но и на Западе. И если некоторые западные ученые видят самого Максима преимущественно как комментатора и популяризатора ареопагитской мистики, то в русских и российских исследованиях его называют в собственном смысле творцом византийской мистики (по мнению С.Л. Епифановича, И. Орлова, В.М. Лурье). Указывая на проявление мистики Максима Исповедника преимущественно в антропологическом и этическом аспектах, практически не затронутых Дионисием Ареопагитом, С. Епифанович называет систему Максима «высоко оригинальной, делающей заметный шаг вперед по сравнению с самыми выдающимися из своих предшественников» [48, с. 153–154]. А. Вертеловский отмечает, что преподобный Максим «содействовал более гармоничному примирению спекулятивного и практического направления мистики, развивавшихся до него самостоятельно в лице св. Дионисия Ареопагита и Макария Египетского, и по своему мирозерцанию занимает золотую середину между ними» [26, с. 55].

В центре интересов византийского мыслителя находится проблема человека, тесно связанная с жизнью Иисуса Христа (которая суть не только исторические события, но и символы космологических процессов), воплощением Слова, теорией обожения и синергии. Сочетая идеи платоновской философии, категории Аристотеля с метафизикой «внутреннего опыта» древнехристианской традиции, Максим Исповедник создал оригинальное учение, востребованное не только православием, но и западными средневековыми мыслителями, прежде всего – мистиками.

На наш взгляд, оценивая влияние византийского неоплатонизма на философско-теологические воззрения Бернарда Клервоского, следует согласиться с мнением Э. Жильсона о том, что влияние Дионисия Ареопагита, высоко ценимого последующими западноевропейскими мистиками, в учении Бернарда практически не прослеживается [220, с. 25-28]. Французский медиевист отмечает, что

философский язык трудов Дионисия совершенно чужд терминологии Бернарда. «Слово "теофания", почти неизбежное для писателя, знакомого с Дионисием, встречается лишь один раз у Гильома де Сен-Тьерри, и, кажется, не имеет места в лексиконе св. Бернарда», – пишет Э. Жильсон [220, с. 25]. Несомненно, Бернард был знаком, как с переводами Эриугены, так и с его произведением «*De Divisione Naturae*». Однако, как отмечает Вл. Татаркевич «в то же время Бернард не использовал идеи мистиков-пантеистов, вдохновлявшихся Плотинем, таких как Псевдо-Дионисий и Эриугена» [151, с. 344].

Очевидно, что существенное влияние на формирование учения Бернарда оказали преимущественно идеи Максима Исповедника. Во-первых, св. Бернард заимствует у преп. Максима слово, которое он использует для обозначения экстаза: «*excessus*». Во-вторых, Бернард Клервоский описывает слияние человеческой воли с Божественной (души с Богом), используя те же образы, что и Максим Исповедник. В-третьих, как отмечает Э. Жильсон, «последовательность идей, общая для обеих доктрин, подчеркивает их переход от Максима к Бернарду» [220, с. 26]. Следует добавить, что, по нашему мнению, Бернард Клервоский в своей трактовке мистического воссоединения человека с Богом посредством «слияния двух волей» идейно близок учению Максима Исповедника о двух волях во Христе, которое преподобный Максим защищал в VII веке.

Предметом особого интереса в Византии VI–VII веков выступал вопрос христологический. «В отношении историко-философском события VII века означали революцию. Концептуальная революция как наблюдаемый извне феномен – вот чем была церковная история VII века, если характеризовать ее на языке истории философии», – пишет российский исследователь творчества Максима Исповедника В.М. Лурье [88]. В споре с монофизитами, отрицавшими реальность человечества Христа и монофелитами, признававшими в Нем одну волю, Максим защищал свою догматическую систему (за что и был назван Исповедником), которая была принята Церковью на Шестом Вселенском соборе в 681 г.

Божество и человечество, как две природы Христа не есть лишь отвлеченные понятия, практически слитые воедино в Божестве Слова, как считали монофелиты. По утверждению Максима, каждая природа имеет собственное проявление, и Христос воспринял полноту человеческой природы, в том числе и волю. При этом человеческая природа Христа обладает собственным существованием, «волей», даже если она полностью послушна Божественной. И если Христос свободно послушен Отцу, то и задача человека – привести свою волю в гармонию с Божественной.

Утверждением своего учения о двух волях во Христе Максим Исповедник сделал большой вклад в становление христианской антропологии, христианского видения человека. Человек – свободное существо, драма мира – драма свободы: по свободе человек уходит от Бога и по свободе возвращается. Неоплатоническая модель исхода и возвращения в таком прочтении характерна и для антропологии Бернарда, говорившего о земной жизни как о «паломничестве» к месту небесного рождения человека.

Высказывая идеи, близкие учению преп. Максима, аббат монастыря Клерво использовал дистинкцию образа и подобия. Созданный по образу Бога, в результате неправильного использования свободной воли, человек, по сути, сослал себя из Страны Подобия, в Землю Несходства, Страну Неподобия (*Regio Dissimilitudinis*). Созданный Богом и для Бога, человек обратился к преходящим вещам тварного мира, где в поисках утоления желания обретения материальных благ вращается в порочном круге алчности. Здесь, по выражению Бернарда, человек находится в изгнании. Он больше не обитает в стране своего рождения. Возвращение на родину зависит от правильного выбора объекта желания (или скорее, в трактовке Бернарда Клервоского, – «объекта любви»), которым является только Бог.

Следуя раннехристианской традиции, преподобный Максим Исповедник, как и позже Бернад Клервоский, образом Божиим в человеке считал свободу воли. Максим называл ее «αὐτεξουσία», что

буквально переводится на славянский как «самовластие», а на русский – «свобода» (в значении свободы воли) [88].

Созданный в свободе (свободным творческим актом Бога), человек должен был становиться в свободе, и грехопадение он совершил в свободе. Падение есть акт воли, следовательно, и грех, прежде всего, – в воле. По мнению преподобного Максима, грех – ложная направленность (интенция) воли, уклонившейся мимо Бога к небытию. Зло, считает Максим, как «вещь-в-себе» не существует, оно реально лишь в свободном извращении разумной воли: «Зло есть несущее, прежде всего как это устремление или воля к небытию» [цит. по 159, с. 137]. Человек, избранный привести весь мир к Богу, избирал небытие. Воля, как источник греха ветхого Адама, более всего требовала восстановления, и спасение не совершилось бы, если бы Христом не была воспринята и исцелена воля. И поэтому человеческая воля во Христе не только реальна, но и выступает аксиологическим эталоном, мерилom совершенства и чистоты. Не затронутая грехом, внутренне единая, не подверженная колебаниям и противоречиям, человеческая воля Христа внутренне согласуется с волей Божества в цельности и простоте как высшая мера свободы. Эту высшую степень свободы преп. Максим видит в библейском обращении Спасителя к Своему Отцу: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия: впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Матф. 26:39), и в христианской молитве: «Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли».

Бернард Клервоский приводит эти строки молитвы в трактате «О любви к Богу», говоря о высшей ступени любви: «И будет радовать нас не столько удовлетворение наших нужд и обретение нами счастья, сколько исполнение Его воли в нас и нами. Это то, что мы просим каждодневно в молитве, говоря: “Да будет воля Твоя и на земле, как на небе”» [13, с. 95]. Принцип стадийности обретения свободы как восхождения по ступеням любви в учениях Максима и св. Бернарда будет рассмотрен нами далее. Здесь же следует отметить, что в понятие «воля» Максим не вкладывал того значения, которое оно имеет в современной философии персонализма. Для

Максима Исповедника воля – синоним энергии, в которой и проявляется подлинное существование [103].

Такой же экзистенциальный характер понимания волевых моментов присутствует и в философских построениях Бернарда. Для Бернарда Клервоского человек – прежде всего существо желающее, свободное в своем выборе. Интенциональность воли (от лат. *intentio* – стремление) посредством свободы выбора объективируется в акте согласия, как движение к чему-то другому, проецирующему себя вовне прежде всякого нравственного рассуждения. Связывая это стремление с динамикой восстановления человека, Бернард мыслит в согласии со святоотеческой традицией, подчеркивая роль воли в триаде «грехопадение-восстановление-обожение».

Встреча конечного и бесконечного, Бога и творения осуществилась во Христе, однако человеческая природа не растворилась, не была преодолена и не превратилась в простую схему «феномена». Преподобный Максим в своем учении сохраняет бытийное право «человеческого» как в природе Христа, так и в обычных людях, полагая основной закон христианской жизни в подражании Христу, подчеркивая личностное начало в обожении.

По мнению Максима, падение воли заключается в том, что утрачена ее непосредственность и цельность, что воля из интуитивной превратилась в дискурсивную и разворачивается в сложный, множественный процесс поиска, апробации, выбора. «Выбор» совсем не есть обязательное условие свободы. Свобода – интуитивно-иррациональна. Бог не колеблется и не выбирает, но именно Он действует в совершенной свободе. Непокосимое, целостное, безраздельное влечение души к Благу – это и есть подлинная свобода. Поэтому у Максима Исповедника свобода выбора не только не принадлежит к совершенству свободы, а напротив, есть искажение и умаление свободы. Колеблется в выборе только грешная, немощная воля.

В учении Бернарда Клервоского свободный выбор также представляет лишь часть подлинной свободы воли, которую Клервоский условно разделяет на три составляющих:

- свободу выбора;
- свободу суждения (согласия);
- свободу от страданий (свободу наслаждения).

Утратив свободу суждения и свободу от страданий, человек потерял способность к истинной мудрости, которая суть выбор Бога, и возможность непоколебимо держаться этого выбора. «А назначением воли является ее полная обращенность к Богу, всецело преданное и добровольное подчинение Ему. И у этой совершенной праведности должна быть, или даже с ней связана, полнота славы, ибо праведность и слава настолько нераздельны, что нет совершенства праведности иначе, чем в полноте славы, как и полноты славы без совершенной праведности» [13, с. 171]. Здесь праведность Бернард относит к мудрости, а славой называет «полную мощь» воли.

Этими тремя свободами обладал Адам в раю, но свобода суждения и наслаждения принадлежали ему лишь в низшей степени – как возможность не грешить, и возможность не испытывать страдания. Высшие степени «невозможности грешить» и «невозможности страдать» были Адаму недоступны, иначе он не мог бы согрешить. Эти отрицательные определения «высших степеней свободы» согласуются с отрицанием преп. Максимом в обоженном человеке гномической воли, которая определяет выбор между добром и злом и принадлежит личности человека, но не его природе.

Возвращение утраченной целостности после грехопадения человек не может совершить, пользуясь только одним из оставшихся у него благ – свободой выбора. Как для обожения первого человека требовалось обращение к Божеству, так и спасение грешного человека невозможно без помощи спасительной благодати: «Ведь если бы был такой человек – пишет св. Бернард, – он был бы превыше апостола Павла, который сказал: «Не нахожу в себе силы совершить» [12, с. 278]. Энергия благодати необходима для исцеления и восполнения утраченной целостности свободы воли. При этом предполагается не только прямое воздействие Божества, но и сотрудничество самого человека.

Православный принцип синергии, о котором говорит Бернارد Клервоский в трактате «О благодати и свободе воли», представлен в теории обожения Максима Исповедника. Здесь преподобный Максим довольно близок к Макарию Египетскому, акцентируя внимание на двух составляющих этого процесса – божественной благодати и человеческой свободе в их существенно равном взаимодействии. Только при гармоническом действии двух этих деятелей человек достигает высшей цели – обожествления своей природы (θεωσις). Как спасение во Христе совершилось силой Его Божества, так и человеку для обожения требуется благодатная помощь, которая нисколько не упраздняет естественных сил человека. Более того, она предполагает эти силы с необходимостью и в них соответствующую склонность к восприятию ее. Свободная воля, таким образом, есть необходимое условие в обожении. При таком взаимодействии благодатных и нравственных усилий («энергий»), в них и через них «таинственно в душу верующего вселяется Господь, духовно срастворя человека с Собой» [цит. по 48, с. 98].

Представляя любовь наиглавнейшей добродетелью, вбирающей в себя все другие виды добродетелей, Максим Исповедник считает ее кратчайшим путем к спасению: «Любовь есть свершение всяческих благ, будучи верной, неукоснительной и всегда пребывающей, она ведет и приводит живущих в ней к Богу, Наивысшему Благу и Причине всякого блага» [95, с. 147]. Драгоценнее любви «нет ничего из того, что после Бога» [93, с. 19]. Именно любовь делает душу богоподобной, позволяет познать дарованное сыновство и соединить ее с Богом: «Стяжавший... любовь стяжал Самого Бога, поскольку Бог есть любовь (1 Ин. 4: 16)» [94, с. 145]. Вера, утвердившаяся в соблюдении божественных заповедей и в подражании Христу, приводит к обретению любви к ближнему и Богу.

Христиане, по степени «стяжания» любви, делятся, согласно Максиму Исповеднику, на три группы:

- 1) начинающие, которыми управляет страх Божий;
- 2) преуспевшие, укрепившиеся в надежде на награду, но потому отчасти – корыстные;

- 3) совершенные, поистине дети Божии, движимые сыновней любовью.

Подобное разделение верующих по их отношению к Богу использует и Бернارد Клервоский: «Один славит Бога, потому что Он могуществен, другой – потому что благ для него, третий же – просто потому что Бог благ. Первый – раб, и боится за себя, второй – наемник, и думает только о своей пользе, третий же – сын, и все отдает Отцу. Поэтому и тот, кто боится, и тот, кто ищет своей пользы, оба действуют ради самих себя. Только в сыне есть любовь, которая не ищет своего» [151, с. 107].

Следует отметить, что концепция восхождения по ступеням любви в трактовке Бернарда Клервоского имеет отправную позицию в учении преподобного Максима.

Первой ступенью обретения любви, по Максиму, является отказ от пристрастия ко всему земному и от собственных корыстных желаний. Соблюдение божественных заповедей и подражание Христу позволяют искоренить опаснейшую из страстей – самолюбие. «Подражая Христу, душа способна победить врагов духовной жизни, первейший из которых – себялюбие» [цит. по 121, с. 78]. На второй ступени самолюбие заменяется любовью к ближнему. Если человек не любит ближнего, то и Бога любить не может: «Не любящий ближнего не соблюдает заповедь. А не соблюдающий заповедь не может полюбить и Господа» [94, с. 98]. От любви к ближнему человек поднимается на третью ступень – любовь к Богу. При этом последние две ступени неразделимы, потому что любовь к ближнему «образует любовь к Богу и есть полнота всякой заповеди Божией» [96, с. 77].

Бернард Клервоский, сохраняя последовательность ступеней Максима, переосмысливает в психологическом ключе природу «любви к себе». Человек, вначале любит себя и эта «плотская» любовь принадлежит самой природе человека. Такое понимание характерно и для блаженного Августина: «У каждого человека любовь начинается с любви к себе, и может начинаться только так» («Ergo dilectio unicuique a se incipit et non potest nisi a se incipere»)

(Serm. 368, IV, 4) [цит. по 13, с. 121]. Созданный Богом, человек «по праву» (божественных заповедей) объектом любви обязан избрать своего Создателя, но «природа» заставляет его по необходимости любить «самого себя, ради себя и, прежде чем все остальное», – пишет Бернард [цит. по 220, с. 37]. Этим Бернард Клервоский утверждает неустрашимость любви к себе как заботы о плоти, ведь даже строгий аскет может обращаться к созерцанию божественных вещей не дольше, чем плоть ему это позволяет. Но любовь к себе носит неупорядоченный характер и часто выходит за пределы необходимости. Метафорически описывая этот процесс, Бернард использует образ реки, заливающей долины – противопоставляя «плотскую» любовь божественной, как дольний мир горнему: «Но если, как обычно и бывает, эта любовь начинает чрезмерно распространяться подобно потоку и, не довольствуясь руслом необходимости, заливают поля вожделения, то тотчас против избыточного разлива встает плотина заповеди, гласящей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя» [13, с. 85]. Любовь к ближнему вводит неупорядоченную любовь к себе в границы справедливости. Сострадание и любовь к другим людям позволяет не только сохранить меру в «самолюбии», но и приводит к общности с другими душами. На этой ступени уникальность отношения души к Богу не отделяет ее от других душ. Человеческая любовь ищет уже не своей пользы, а того, что полезно «созданиям Божьим», а значит и Богу. Бернард считает, что для того, «чтобы любовь к ближнему была совершенно праведной, необходимо, чтобы в ней был Бог» [124, с. 89]. На третьей ступени человек бескорыстно любит Бога, и любит справедливо, ибо «Он прежде возлюбил нас» [13, с. 51].

В отличие от трех «ступеней любви», представленных в учении Максима, в своей схеме восхождения Бернард вводит еще одну ступень, высшую, на которой любовь полностью соединяет человека с Божественной волей. Эта ступень представляет собой преображение, выход за пределы любви, обожествление. Но четвертая ступень доступна в этой жизни лишь на краткий миг блаженным и святым. Здесь Бернард говорит об экстазе, обожении:

«... так же как раскаленное железо теряет свой прежний вид, уподобляясь огню, а пронизанный солнечными лучами воздух преобразуется в лучезарность, будто не освещен, но сам излучает свет, так же и у святых всякое человеческое чувство неизреченным образом растворяется и полностью изливается в волю Божию» [13, с. 25].

Близость идей Бернарда Клервоского и Максима Исповедника в этом вопросе подчеркивает буквальное сходство фраз, практически заимствованных Бернардом у Максима. Во второй главе сочинения «Амбигвы к Иоанну» Максим Исповедник пишет: «... добровольно приемля по произволению спасительное определение, дабы все оно окачествовалось всем определяющим его, так чтобы совершенно более не желало определяемое возможности познаваться по себе самому всецело, но по определяющему его, как воздух, полностью освещенный светом, и железо огнем все целиком раскаленное, и другое тому подобное» [130]. Как было отмечено в предыдущем подразделе, сами же образы соединения воздуха со светом, железа с огнем и воды с вином восходят к стоической философии.

В завершение обратим внимание на взаимосвязь взглядов мыслителей относительно ограниченности рассудочного познания.

В гносеологии Максим основывается на религиозном чувстве, которое гармонично соединяет с рассудочной рефлексией и диалектикой. Если говорить о примате веры или знания, то в учении Максима, как справедливо утверждает С. Епифанович, «не столько вера рационализируется, сколько философия поглощается верой» [48, с. 53]. По своим воззрениям на познание Бернард Клервоский близок Максиму Исповеднику, признавая несостоятельность нашего разума в постижении, как порядка мирового бытия, так и сущности вещей. Чувственное познание знакомит лишь с внешней стороной мира, мысленное – открывает истинно-духовную сущность, но в предельном своем основании все же непостижимую и необъяснимую, перед которой разум останавливается в полном бессилии. Следовательно, требуется с необходимостью допустить нечто недостижимое для тварного разума, нечто иррациональное,

«премысленное», что можно принять лишь верой. С. Епифанович отмечает: «В своих созерцаниях Максим Исповедник ищет точек опоры не в каких-либо неоспоримых данных рассудочного сознания (вроде «*cogito, ergo sum*»), а в таинственных фактах внутреннего мистического опыта, возвышающегося над рамками естественного (философского) познания и достигающего до премысленного постижения высшей реальности» [48, с. 53]. Такой подход характерен и для Бернарда, который отдает предпочтение мистическому созерцанию: «Велик тот, – пишет аббат Клерво, – кто чувствами и чувственными предметами пользуется ко благу своему и ко благу других; не менее велик тот, кто, философствуя, от чувственного возвышается к сверхчувственному; но особенно велик тот, кто, презирая чувства и чувственные предметы не постепенно, но через внезапное восхищение возлетает на высоту» [цит. по 26, с. 119-120]. Главным источником богопознания для преподобного Максима, как и для Бернарда Клервоского, служит божественное откровение, тайный, анагогический смысл которого доступен лишь истинно духовному человеку, тому, «кто в природе, как и в Писании, ценит сущность вещей выше их формы, духовные мысли выше словесных их выражений» [цит. по 26, с. 57].

В результате проведенного сравнительного анализа можно утверждать, что многие положения философско-религиозной доктрины Бернарда находят основу в византийской неоплатонической традиции преимущественно в трактовке преподобного Максима Исповедника. Влияние «Ареопагитик» в учении аббата из Клерво практически не прослеживается. Можно предположить, что в этом и заключается причина определенного контраста мистики «Божественной любви» св. Бернарда с предыдущими (например, Эриугеной) и последующими (Экхарт) мистиками «Божественного мрака», вдохновлявшимися Дионисием Ареопагитом.

Синтезируя энергией спекулятивной мысли традиционные элементы Священного Писания, древнецерковной мистики и святоотеческой традиции, аббат монастыря Клерво формирует оригинальное учение, в котором важной составной частью

теоретического фундамента являются идеи не только восточной, но латинской патристики. Следующий подраздел посвящен исследованию влияния идей блаженного Августина на философско-теологические воззрения Бернарда, без изучения которых представление о теоретических источниках его доктрины было бы недостаточно полным.

1.3. Антропологические воззрения Бернарда Клервоского в русле августиновско-григорианской традиции латинской патристики

Рассматривая теоретические источники философско-теологической доктрины Бернарда Клервоского, наряду со Священным Писанием и трудами восточных отцов Церкви следует обратить внимание на христианских мыслителей предшествующей латинской традиции. По мнению зарубежных исследователей (К. Батлера, Э. Жильсона, Ф. Коплстона, Т. Лейна, Ж. Леклерка, Б. МакГинна, Т. Ратисбона, М. Суини) наибольшее влияние на воззрения св. Бернарда из западных отцов и учителей Церкви оказали: св. Амвросий Медиоланский, бл. Августин, Бозций, папа св. Григорий I Великий (Двоеслов) и Ансельм Кентерберийский. Влияние представителей латинской патристики наблюдается, прежде всего, в учении Бернарда Клервоского о Боге, о свободе и благодати, об искуплении и спасении. В нравственно-практической плоскости доктрины св. Бернарда современные исследователи отмечают влияние западной монашеской традиции, связанной с именами Кассиана, св. Бенедикта, Григория Великого, аргументируя свою точку зрения широким распространением в средневековой монастырской среде сочинений вышеназванных мыслителей.

В данном параграфе представлен краткий сравнительный анализ влияния основных идей представителей латинской патристики в философско-теологическом учении Бернарда Клервоского. Более подробное исследование потребовало бы специальной и весьма объемной работы, поэтому мы провели лишь начальную

«рекогносцировку» в этом вопросе и указали на некоторые, на наш взгляд, существенные сходства и отличия учения Бернарда от его теоретических источников в предшествующей латинской философско-богословской традиции.

Один из первых великих латинских учителей церкви, родоначальник западной классической богословской традиции, Амвросий Медиоланский, произвел глубокое впечатление на Бернарда своей практической деятельностью, борьбой против арианства, которому покровительствовали в его время византийские наследники Константина Великого. Благодаря своим усилиям, Амвросий удержал в православии многих своих современников. Этот образ «бесстрашного борца за православие» (Е. Корелин) глубоко запал в сознание Бернарда и ободрял его потом в подобных же обстоятельствах: в борьбе с Абеяром и его последователями. В литературном отношении о влиянии Амвросия на творчество Бернарда нужно говорить, прежде всего, со стилистической стороны. Русский исследователь XIX века Е. Корелин по этому поводу пишет: «слог того и другого так сходен, что нередко, основываясь на стилистических данных, знатоки этого дела присваивали одну и ту же речь тому и другому автору. Тот и другой заслужили одинаковый эпитет – «*mellifluus doctor*» («сладкозвучный», «медоточивый» учитель). Амвросия называл так Эразм, а Бернарда – Феофил Рейнод» [71, с. 674].

Святого Амвросия и блаженного Августина Бернард Клервоский называет «столпами, которые поддерживают церковь... Хотя бы они ошибались, – пишет Бернард, – хотя бы говорили истину, я сознаю, что всегда пойду за ними» [цит. по 71, с. 674]. В другом месте Бернард называет св. Амвросия «небесной трубой» (*Sermo de diversis*. XXII 7), а бл. Августина «молотом еретиков» (*Sermo de Cant*. LXXX, 3). Питая глубокое уважение к Августину как к церковному писателю, Бернард Клервоский во многих своих произведениях основывается на идеях, разработанных Аврелием Августином, и цитирует значительные отрывки из его сочинений.

Переходя к непосредственному рассмотрению влияния представителей латинской патристики на воззрения Бернарда, хотелось бы привести две цитаты зарубежных исследователей творчества Бернарда, представляющих интерес для обоснования методологии данного исследования. Современный исследователь монашеской духовности М. Кейси пишет: «Духовность Августина проникла в монастыри, благодаря Правилу святого Бенедикта и писаниям св. Григория Великого. Именно широко распространенное августинианство дало Бернарду основу его духовного учения» [203, с. 610]. Французский медиевист Э. Жильсон высказывает сходную мысль: «... труды св. Бернарда насыщены идеями и терминологией Григория Великого не меньше, чем бл. Августина, – и в этом нет ничего удивительного, так как Григорий сам был полон Августина» [220, с. 19]. Следуя традиции, в данном подразделе мы попытаемся представить некоторые темы мистического богословия Бернарда Клервоского на фоне их источников в латинской патристике, обращая преимущественное влияние на идеи Аврелия Августина и Григория Великого.

Философия блаженного Августина, которая может рассматриваться как опосредствующее звено между античной философией и средневековым монашеским богословием, оставалась до середины XII века единственным господствующим направлением. «Августин был основным источником для средневековой мистики, так же как и для схоластики», – пишет Вл. Татаркевич [151, с. 344]. Отметим, что во времена Бернарда взгляды бл. Августина становятся особенно популярными у цистерцианцев, что было обусловлено сходством религиозно-исторической ситуации. Выступая против религии язычников, Августин в свое время выдвинул ряд аргументов, указывающих на аморализм в ритуале их богослужения, которые оказались более чем актуальными в период упадка и разложения нравов высшей знати и духовенства в эпоху Бернарда. Стараясь вернуться к чистоте и строгости монашеской жизни, св. Бернард и цистерцианцы разделяли мысли Августина о том, что «аморализм в религии имеет губительные последствия для нравов общества», что

«несовместимо с представлением о божественной благодати и чистоте» [цит. по 90, с. 213]. Другой момент, определивший приверженность Бернарда сочинениям Августина – мастерство Аврелия в искусстве христианской риторики, основанной на классической латинской традиции. Св. Бернард, один из величайших средневековых проповедников и духовных писателей, в контексте средневекового богословия ближе всего стоит к латинской классической культуре, восходящей к Цицерону, Августину, Амвросию, Григорию Великому.

Близость учения Григория Великого воззрениям св. Бернарда объясняется, прежде всего, практической, апостольской деятельностью Григория на благо Церкви, в которой папа Григорий I, ученик св. Бенедикта, смог соединить высшую власть духовного наставника Запада с глубоким внутренним смирением и строгой аскетической жизнью. В отличие от константинопольского патриарха, присвоившего себе титул «Вселенского», Григорий просил именовать его «раб рабов Божьих», как некогда именoval себя Августин [60]. Григорий Великий при жизни и после смерти пользовался величайшим уважением на Западе. «Св. Бернард учился у Григория любить монастырь, управлять монастырской жизнью, а также усвоил его общие нравственные принципы», – пишет Е. Корелин [71, с. 674]. И если духовному толкованию Писания Клервоского учили сочинения Оригена, то искусству находить в этом духе «*moralia*» (латинский термин, означающий в этом контексте не столько «моральный», сколько «смысл внутренней духовной жизни» – то, что относится к настоящему созерцанию), св. Бернарда учили сочинения Григория Великого. Следует отметить, что духовное учение Григория Великого, оказавшее огромное влияние на средневековую монашескую интеллектуальную традицию малоизвестно не только в отечественной истории философии, но и на Западе. Ведущий французский историк середины XX века А. Марроу, по словам Ж. Леклерка: «сделал открытие, когда назвал Григория одним из наших величайших мистических учителей» [230, с. 25].

Хотя Бернард и не цитирует Григория, как, впрочем, и других церковных писателей, сходство их воззрений в нравственно-практических вопросах настолько очевидно, что Бонавентура в одном из своих сочинений называет св. Бернарда «вторым Григорием» [цит. по 71, с. 674]. Действительно, Бернард Клервоский и Григорий Великий во многом схожи: проповедники аскетической жизни, склонные к созерцательной мистике, рассматривающие вовлеченность в мирские дела как жертву послушания Богу, духовные наставники, оказавшие огромное влияние на своих современников и последователей. Дж. Омэнн отмечает: «Как св. Григорий Великий, св. Бернард видел в апостольстве плод любви и результат переизбыточности молитвенной жизни» [121, с. 132]. Впоследствии протестантские реформаторы при всей своей ненависти к католическому духовенству положительно отзывались именно о св. Григории Великом и св. Бернарде. Жан Кальвин восхищался св. Бернардом, цитируя его сочинения, а Григория Великого считал «последним хорошим Папой». Мартин Лютер говорил о св. Бернарде следующим образом: «если существовал когда-либо богобоязненный и набожный монах, то это был св. Бернард, которого одного я ставлю выше всех монахов и попов целого мира» [17].

Рассматривая влияние Григория Великого и Августина на воззрения Бернарда, следует подчеркнуть, что в своем учении клервоский аббат разрабатывает «метафизику внутреннего опыта», основанную на принципе самодостовренного внутреннего созерцания, который впервые с определенной ясностью был высказан Августином. Оценивая значение философских школ древности, блаженный Августин писал, что подлинная философия начинается, по его мнению, с Сократа, «который первым направил всю философию на улучшение и исправление нравов» [цит. по 90, с. 193]. Самопознание, подчиненное христианской идее спасения – эта философская концепция Августина в полной мере была воспринята в XII веке цистерцианской школой, проникая в монастыри через правило монашеской жизни св. Бенедикта и сочинения Григория Великого.

«Христианский сократизм» (Э. Жильсон) святого Бернарда, берущий начало в августиновской традиции и восходящий к его «Исповеди», основан на безусловном приоритете экзистенциального опыта «внутреннего чувства», самосознания эмпирического Я (души и тела) перед познанием мира внешнего. Под влиянием этико-религиозных стремлений метафизический интерес перемещается от внешней жизни во внутреннюю, к духовным и психическим факторам внутреннего опыта, делая их исходным пунктом размышления, в конечном, эсхатологическом же основании полагая идею спасения как возвращения, единения с Богом.

Но если бл. Августин идет к познанию через сомнение: «Сомневаюсь (ошибаюсь), следовательно, существую» («О Граде Божьем», кн. XI, 26), и далее, «к постижению истины с помощью света высшего разума» [21], то для Бернарда самопознание начинается с правил монашеской жизни и через смирение: «Посмотри на землю, чтобы познать себя. Она покажет тебе, что из земли ты взят, и в прах возвратишься» [цит. по 220, с. 2] ведёт к Богу по ступеням любви. Несмотря на свою активную деятельность, Бернард на протяжении всей жизни оставался монахом, для которого стремление к единению с Богом – цель земного существования. Желание Бога, стремление к Нему становится не только ключевым понятием нравственной антропологии Бернарда, но и лежит в основе его собственной духовности.

В латинской патристике тема стремления к Богу с наибольшей силой выражена у бл. Августина. Особенность подхода гиппонского епископа – онтологизация стремления человека к Богу. В соответствии с учением Августина (опирающегося на теологему о св. Троице) три стороны психической действительности: представление, суждение и воля (*memoria, intellectus, voluntas*) составляют в неразрывном единстве субстанцию самой души. В отношениях духовной жизни человека (*esse, nosse, velle*) Августин усматривает основные определения всякой реальности – бытием, знанием и желанием покрывается вся действительность, а своим всемогуществом, всевидением и всеблагодатью Божество охватывает

всю Вселенную. Таким образом, в трактовке Августина, желание Бога – не просто аффективное состояние, но часть онтологической структуры человека. Так, желание имплицитно присуще человеческой природе, в человеке есть врожденное стремление к Богу, к божественному. В. Виндельбанд в приложении к «Истории древней философии» писал: «Августин первый делает попытку возвысить до метафизических принципов своеобразные формы отношений внутреннего содержания» [27, с. 343].

Августиновской традиции следует в своем учении Бернард: «Он дает тебе желать и Сам есть желанное твое», – пишет Бернард Клервоский в трактате «О любви к Богу» [13, с. 83]. Сходство терминологии, которой пользуется аббат Клерво, говоря о стремлении души к Богу («поиск», «*intentio*», «путешествие», «паломничество», «восхождение», «возвращение») подтверждает приверженность Бернарда традиции Августина и Григория Великого, использовавших в своих сочинениях подобные метафоры. Нужно указать и на существенное отличие – стиль сочинений Бернарда Клервоского более эмоциональный, чем дискурсивный. Бернард уделяет больше внимания движению сердца, его философия – скорее философия любви и воли, чем философия, основанная на логике мышления.

Опираясь на исследования зарубежных ученых (Э. Жильсона, К. Батлера, М. Кейси, Г. Эванс, Ф. Поссет и др.), можно выделить четыре основных аспекта августиновского учения о стремлении к Богу, занимающие видное место в размышлениях св. Бернарда.

1. Желание основано на опыте отсутствия.

«Желание Бога есть, следовательно, лишь вожеление недостающего», – пишет Августин [цит. по 204, с. 95]. Бернард Клервоский, опираясь на этот тезис, выводит важное следствие – желание само по себе нейтрально, его моральные качества определяются объектом, на который оно направлено. Поэтому, все блага, находящиеся «ниже» Бога, не могут удовлетворить заложенное в человеке желание совершенства.

2. Желание Бога – это, скорее, опыт сердца, чем разума; оно находится более в границах воли, чем интеллекта.

Здесь нужно подчеркнуть различие между аффективной «мистикой сердца» Бернарда и интеллектуальной духовностью Августина, для которого видеть Бога – это видеть внутренним взором ума («*oculus mentis*»), для Бернарда Клервоского – глазами сердца («*oculus cordis*»). Важно отметить, что интеллектуальная мистика имеет тенденцию умалять уникальность отдельной души: ее цель – видение Бога, который является тем же самым для всех. И, в этом видении, так или иначе, мое знание – не мое, но просто универсальное знание, которое я предчувствовал. Но мои чувства – мои собственные; и это действительно в отношении интимности эмоциональной глубины каждой души, что отличает уникальность личностного союза души с Богом в «мистике сердца» св. Бернарда.

3. Желание Бога – онтологическая характеристика человека.

Движение к Нему предполагает не просто свободный выбор человека, но и является законом бытия. Эту идею хорошо выражает цитата из «Исповеди» Августина: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [цит. по 135, с. 21]. Для Бернарда, учившего о союзе души с небесным Женихом, мотив движения души к Богу через посредничество Христа становится центральным в его мистическом богословии. «Тебе, Господи Иисусе, Тебе заслуженно рекло сердце мое: "Изыскало Тебя лицо мое, лик твой, Господи, да обрету"» [16].

4. Эсхатологическая составляющая.

Желание Бога находит свое завершение лишь в вечной жизни, на Небесах. Поэтому человеческая жизнь у Августина рассматривается как путешествие на родину («*peregrinatio ad patriam*»); у св. Бернарда – как паломничество из «Страны Несходства» («*Regio Dissimilitudinis*»), в «Страну Подобия», место своего «небесного рождения». Символика желания в христианской мистике теснейшим образом переплетена с символикой паломничества, при этом обоюдное желание предполагает обоюдное движение: «Бог страдать не может, но может сострадать» – пишет св. Бернард [268]. «Должно

признать за несомненную истину, что Бог имеет нужду в нас, что Он ищет нас, как будто вся Его Божественность зависит от этого, и Он не может обойтись без нас, как мы без Него», – скажет позднее Майстер Экхарт [цит. по 173, с. 201].

Следует добавить, что для объяснения метафизической основы желания Бога, Бернард Клервоский, как и бл. Августин, берет за основу теологему образа и подобия, но ведёт размышление в морально-этической плоскости. Преимущественное значение нравственно-практического смысла в учении Бернарда хорошо иллюстрирует интерпретация Бернардом Клервоским концепции Августина о трех способностях души.

В трактате «*De Trinitate*», блаженный Августин, приводя доводы о подобии души Троице, пишет: «Итак, эта троица ума (т.е. душа – А. Т.) не потому есть образ Божий, что ум помнит, понимает и любит себя, но потому, что он также может помнить, понимать и любить Того, Кем он был сотворен» [21]. Св. Бернард, говоря о душе, как образе Божиим, также выделяет три ее способности: разум, память и волю, но ведет размышление в более практическом аспекте. Этот момент подчеркивает в своей книге английская исследователь, профессор Г. Эванс (G.R. Evans): «Сохранив традицию Августина, Бернард говорит, что “в душе нет ничего, кроме разума, памяти и воли. В душе грешника, способность разума не может работать должным образом. Он слеп, ...воспринимает грязь и беспорядок внутри, но не видит, что с этим делать”. Память и воля грешника аналогичным образом сталкиваются с трудностями при выполнении своих функций» [213, с. 45]. Любовь к Богу, как стремление к своему первоначальному, излечивает душу грешника, который «на собственном опыте постоянно убеждается в том, что в Боге он, несомненно, может совершить все для него полезное, а без Него не может делать ничего» [13, с. 89]. В результате рассуждения Бернарда, как отмечают зарубежные ученые, близки августиновским идеям в трактовке Григория Великого, что связано с распространением в монашеской среде сочинений Григория, трактовавшего учение Августина в морально-нравственной плоскости, применительно к реалиям

монашеской жизни. Действительно, на примере последней цитаты можно видеть, что, в первую очередь, это «moralia», преследующие нравственно-практическую цель: побудить читателя к духовному восхождению, молитве, добропорядочной жизни. Для Бернарда Клервоского «человек – благородное создание (nobilis creatura), по благодати Божией существо, способное принять Бога – сарак Dei. Именно любовь к Богу (amor Dei) придает человеческой природе благородство, и никакая тварная вещь не способна дать полноту бытия твари, созданной по образу Божию» [цит. по 135, с. 21]. Позиция св. Бернарда в этом вопросе основывается на понимании человеческого существования с точки зрения его ориентации к Богу: жизнь любящей души протекает под знаком человеческого желания и благодати Духа Святого. Дух не только сохраняет в душе воспоминание (лат. memoria – у Бернарда всегда означает возможность актуализации в настоящем тайн Христовых) о страстях Господа, но и направляет полную желания душу к грядущей встрече с Небесным Женихом. Таким образом, желание становится онтологическим двигателем человеческой жизни на земле.

В учении Бернарда августиновская тема стремления к Богу получает оригинальное развитие в образах духовного брака – аллегорической трактовке взаимоотношений между Богом и душой на высших ступенях мистического созерцания, где, освободившись, от земных «притяжений», человек прикасается к Истине. Эти образы не использовали ни Августин, ни Григорий – они были разработаны в западной философско-теологической традиции именно Бернардом Клервоским, положившим начало такому течению, как «женская мистика», или «мистика любви». Еще одним важным отличием учения Бернарда является использование аббатом монастыря Клерво идеи «обожения», берущей начало в посланиях апостола Павла и трудах греческих отцов. В трудах Августина и Григория отсутствуют подобные размышления, что подчеркивает в своей работе «Западный мистицизм» английский исследователь К. Батлер: «Блаженный Августин, как и Григорий Великий не использовали в своих

сочинениях идеи «обожения» даже при описании самых высоких мистических состояний» [202, с. 108–109].

Следует подчеркнуть, что Бернард Клервоский в своих размышлениях о стремлении души к Богу как о «паломничестве» души человека из страны Несходства в Царство Бытия (несмотря на различные модусы рассмотрения данной проблемы) воспринимает от Августина не просто поверхностную аналогию, но и глубокую философскую концепцию тождественности имманентного трансцендентному. Смысл ее заключается в том, что само божественное присутствие в той самой духовной сфере побуждает душу обратиться вовнутрь и превратить статическое сходство в экстатическое соединение. Актуализируя божественную потенцию своего внешнего подобия, позволяя себе устремиться к своему архетипу, душа, таким образом, соединяется с Богом. Следуя Августину, Бернард говорит об аналогии Творца и творения, которую божественное притяжение и человеческое стремление превращают в тождественность. И если Бернард Клервоский, соединяя философию тождественности имманентного трансцендентному Августина с христологическими определениями Максима Исповедника, останавливается на «согласии двух волей, но без смешения субстанций» [цит. по 53, с. 225], то кульминацией синтеза августиновской психологии с восточным апофатическим богословием станет впоследствии движение немецкого средневекового мистицизма.

Антропологическая доминанта философских воззрений Бернарда Клервоского состоит в том центральном положении, которое св. Бернард, вслед за Августином, отводит воле. Опыт постижения самости и ее божественного «наполнения» складывается из осознания волевых актов и свободы воли, со-держательной способности выбора (в которой, по Бернарду, заключен образ Божий) и со-работающей с божественной благодатью.

Все исследователи религиозной мистики сходятся в утверждении, что между «искоркой души» (или «образом Божиим») как «свободным горчичным зерном божественного» (Э. Андерхилл)

[7] в каждом человеке, и его Источником-Абсолютом существует взаимное притяжение. Отношение человеческого стремления к Богу и божественного «снисхождения» к человеку в Средние века обсуждается в контексте проблемы свободы воли.

В предшествующей латинской традиции к рассмотрению этого вопроса обращались: Рабан Мавр, Августин, Готшалк, Ансельм Кентерберийский и др. Интерес Бернарда к данной проблеме, в полном согласии с Ансельмом и Августином, философско-теологический – «при каких условиях человек может достигнуть спасения и в какой мере он может этому способствовать» [134, с. 124]. Выше мы уже указывали на влияние Августина и Григория Великого в морально-нравственном пространстве проповедей Бернарда, направленных на обличение безнравственности современного ему высшего общества и духовенства. Но главное значение в этом отношении имело его нравственное учение, изложенное в трактате «О благодати и свободе воли» («*De gratia et libero arbitrio*»). Критика признаёт за этим произведением большое значение для западной церкви, отмечая, что здесь, более чем в каком-либо другом сочинении, автор обнаружил свою способность к философскому мышлению.

В основу своего учения Бернард полагает позицию Августина о предопределении, однако смягчает ее признанием за свободной волей таких качеств как волнение и свобода выбора, в то время как Августин особое значение придавал божественной благодати, без которой свободная воля бессильна. Для св. Бернарда образцом для написания трактата послужило сочинение Августина «О свободе воли», большое влияние на воззрения аббата монастыря Клерво оказала концепция гиппонского епископа, изложенная в «Исповеди», сочинении «О граде Божием» и других произведениях. Следует кратко остановиться на эволюции взглядов Августина на проблему свободы воли, что, по нашему мнению, может объяснить и причину некоторых противоречий в трактате Бернарда Клервоского.

Августин, основываясь на принципе исследования внутреннего опыта, одно из центральных мест в своем учении отводит воле,

стараясь представить ее главенствующую роль в теории познания и психологии. При этом воля непреложно оказывается подчинена божественному предопределению. Примечательно, что даже в гносеологии бл. Августин смотрел на просвещение индивидуального сознания посредством божественной Истины, преимущественно, как на акт благодати, при котором это сознание пребывает лишь ожидающим и принимающим. «Познание истин разума есть момент блаженства, и человек обязан им не собственной, а Божеской воле» [27, с. 343]. Вместе с тем необходимо указать на то, что в своих ранних произведениях Августин выступал как защитник свободы воли, основывая на принципе свободного произволения свою теодицею. Поскольку люди направляют свои желания на временные вещи, которые интеллект может игнорировать в пользу вечных вещей (чему и должно следовать), то они, следовательно, обладают свободой воли и совершают грехи свободно. Поскольку люди действуют свободно, Августин утверждал, что они, а не Бог, несут ответственность за зло в этом мире. Показательно, что теодицея Августина тесно связана с темой стремления человека к Богу (лат. *cupiditas, affectatio*), рассмотренной нами выше.

Большие затруднения встречает Августин при согласовании свободного поступка с Божественным предвидением. «Чтобы выпутаться из этого затруднения, – пишет В. Виндельбанд, – он ссылается на различие между вечностью (безвременностью) и временем. И в одном чрезвычайно остроумном исследовании («Исповедь», книга XI – А.Т.) он приписывает времени реальное значение лишь для измеряющего сличения функций внутреннего опыта, и лишь вследствие этого придает ему значение и для внешнего опыта. А так называемое предвидение Божества, будучи безвременным, столь же влияет в качестве причины на будущие события, как воспоминания – на прошедшие. В зависимости от всего этого Августин по справедливости считается одним из самых ревностных и сильных защитников свободы воли» [27, с. 346].

Однако впоследствии Августин изменил свои взгляды на проблему свободы воли, столкнувшись с современной ему ересью

пелагианства. Пелагий, отрицая доктрину первородного греха, проповедовал, что человеческие существа способны действием свободной воли позаботиться о собственном спасении и не требуют помощи божественной благодати. Эта позиция противоречила традиционному христианскому взгляду на грехопадение Адама и Евы, чем ставила под сомнение необходимость воплощения Иисуса и вела к отрицанию благодати Бога как особой реальной силы добра, действующей в человеке, но не от человека. Не удивительно, что Пелагий принял ранние работы Августина как подтверждение своей собственной позиции. Августин же утверждал, что Пелагий неправильно истолковал его ранние взгляды⁴, и в своих поздних работах стал гораздо более осторожным. Изменив свою позицию, Августин настаивал на пагубных последствиях греха для человека и необходимости Божьей благодати для достижения спасения. Это течение мысли бл. Августина укрепляется в поздних его работах и создает напряженность с широко разработанной ранее теорией свободы воли. Противоречие в учении бл. Августина, которое он сам не смог полностью решить, оказало огромное влияние на умы более поздних теоретиков, обращавшихся к проблеме свободы воли.

Подобная противоречивая позиция прослеживается и в трактате Бернарда Клервоского «О благодати и свободе воли». В третьей главе Бернард пишет: «Итак, одна только воля ... вполне заслуженно делает тварь праведной или неправедной, достойной блаженства или страдания, поскольку она согласует свои [деяния] с правдой или неправдой» [12, с. 269]. В конце трактата автор приходит уже к противоположному выводу: «Следовательно, без сомнения, богом вершится наше спасение, а не посредством нас» [21, с. 294]. Завершение сочинения словами «Бог есть создатель заслуг, который и волю прилагает к действию и действие предоставляет для воли» [12, с. 296] по существу противоречит общей концепции трактата и возвращает к позиции Аврелия Августина. Представляется, что этот

⁴ По вопросу полемики Августина с Пелагием см. Warfield B.B. Augustine and the Pelagian controversy. New York: Christian Literature Company, 1897. 239 p. URL: <http://www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/augpel.html/> (Last accessed: 25.10.2015).

момент подтверждает значимость авторитета убеждений гиппонского епископа для аббата из Клерво.

Следует отметить, что позиция бл. Августина, строго проводящего принцип о предопределении (отдавая всю силу действия в деле спасения человека Богу) и трактуемая в определенном смысле, содействовала упадку нравственности, не признавая за человеческой волей способности к выбору блага. Бернард, синтезируя учение Августина с православным принципом синергии, сохраняет для человека потенциальную способность движения к Богу как свободу выбора блага, хотя свободе в его учении и отводится страдательная роль. Она необходима для того, чтобы дать согласие на спасение: «А так как спасение дается только Богом и только через посредство свободного выбора, то его не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати дающего. О свободном выборе говорится, что он содействует благодати, совершающей спасение, до тех пор, пока он пребывает в согласии, т.е. пока он спасается» [13, с. 266]. Таким образом, в учении Бернарда, как человеческая свобода, так и благодать становятся необходимыми провозвестниками спасения. «Было бы безумно надеяться в деле спасения на собственную заслугу, – пишет Бернард. – Как не может человек себя создать, так он не может себя оправдать. Как мертвый не может себя воскресить, так грешник не может себя возродить» [цит. по 26, с. 141]. Следуя Августину, св. Бернард различает три вида благодати (благодать предваряющую, действующую и содействующую), а также понятия свободы воли (*libera voluntas*, *libertas voluntatis*) и свободного выбора (*liberum arbitrium*). В свою очередь, по Бернарду Клервоскому, свободный выбор содержит два элемента: свободную волю и суждение разума: «Куда бы воля не направлялась, она всегда имеет своим спутником разум» [13, с. 143].

Говоря о влиянии бл. Августина на воззрения св. Бернарда нужно остановиться на сходном понимании состояния первого человека. И. Мейендорф в своей книге «Введение в святоотеческое богословие» приводит схему, согласно которой Августин излагал свою теорию первородного греха [104, с. 207]:

- Адам – может не грешить;
- Христос – не может грешить;
- мы – не можем не грешить.

Рассуждая о трех степенях свободы, Бернард Клервоский в трактате «О благодати и свободе воли» воспроизводит подобное разделение [12, с. 274–285]:

- первый человек (Адам) – обладал способностью не грешить;
- святые, ангелы и Бог – находятся в состоянии невозможности грешить;
- мы – в состоянии невозможности не грешить.

Важным отличием учения Бернарда является сохранение за человеком свободы выбора (как образа Божия) в нынешнем его состоянии, т.е. после грехопадения. Бернард говорит о самораскрытии человеческого «Я» в его стремлении к Богу, и даже, если характер этого движения, как акта согласия, в большей степени потенциальный, нужно отметить, что по сравнению с учением Августина, Бернард Клервоский в своем трактате выражает более оптимистический взгляд на собственные усилия человека в деле спасения.

Восстановление же подобия образа Божия, по Бернарду Клервоскому, дается человечеству в личности и делах Христа: «Однако мы нуждаемся в помощи Того, Чей пример нас к этому побуждает, ибо таким образом мы сами, как можно видеть, посредством этого образа формируемся и в него же преобразуемся от славы в славу, как от Господня Духа» [12, с. 286]. Синергичное взаимодействие свободного выбора и божественной благодати сближает сотериологию Бернарда с православным учением, что рассматривалось нами ранее в подразделе о влиянии восточной традиции. Впрочем, в своих проповедях Клервоский нередко отступал от этой позиции, что, представляется, диктовалось различием целей и жанров. «В трактате рассматривались теологические проблемы, требующие глубокой философской аргументации, понятной лишь образованным теологам, – пишет С.Д. Сказкин. – В проповедях, предназначенным широким массам, не

сведущим в тонкостях теологических доктрин, Бернард выступал как страстный обличитель несовершенства мира и человеческой греховности» [12, с. 302]. Так, в одной из проповедей Клервоский писал: «Не будь у нас своей воли, не было бы и ада», – настаивая на том, что «человек оправдывается одной верой» («solam justificatus per fidem» – *Sermo in Cant. XXII, 8*) [цит. по 12, с. 302].

Основываясь на учении св. Бернарда об оправдании верой и о предопределении некоторые западные ученые⁵ считают аббата монастыря Клерво «предтечей протестантизма». Современный канадский исследователь Уильям Стенфорд Рейд (W. Stanford Reid) в статье о Ж. Кальвине писал: «Французский гений Женевы, который в значительной степени сформировал современный протестантизм, возможно, написал свои величайшие произведения, чувствуя присутствие французского гения Клервоского, заглядывающего ему через плечо» [284].

Таким образом, опираясь на учение Августина, Бернард Клервоский формирует собственный взгляд на проблему свободы воли, обращая более пристальное внимание, чем его предшественники, на проблему человека. Согласовывая волю человека в Божественной посредством любви, Бернард говорит о божественном предназначении человека, лишь в служении Богу обретающего всю полноту свободы.

Принцип «сотрудничества» используется Бернардом и в его учении о слове. Зримое и слышимое, как знак и слово «сотрудничают», дополняют друг друга, свидетельствуя о вере. Они являются двумя «окнами», через которые душа познает истину: «Эти два – глас и знак – повсюду в равной степени соревнуются, в силу божественной щедрости, в приведении к вере, чтобы был открыт приход истины, устремленной к душе через оба окна», и далее: «Видишь, ...насколько в этом гласе была полнота не только видения, но и собеседования» [цит. по 99, с. 124-125]. Для Бернарда Клервоского, которого Ж. Леклерк называет «человеком Библии» [80,

⁵ См. Neander A. *Der heilige Bernhard und sein Zeitalter*. Berlin, 1813. P. 193; Posset F. *Pater Bernhardus: Martin Luther and Bernard of Clairvaux* (Cistercian Studies Series, 168). Kalamazoo, 2000.

с. 18], доминирующим модусом познания истины является именно «слышание» слова Божьего, живого и живущего в Церкви.

Известно, что все, что читалось в средневековых монастырях, читалось вслух. Пение псалмов, чтение мессы, молитвы над Св. Писанием, литургия часов – слово Божие постоянно обращалось к монаху, взывая к общению, ожидая отклика. Общение с Библией, как со Словом Божиим в монашеской культуре Средневековья было общением с самим Христом. «В понимании слова слышимого, – отмечает в своем исследовании Д. Маслов, – Бернард, опирающийся, прежде всего, на текст Св. Писания, несколько отличается в расстановке акцентов от Августина, для которого слово слышимое подчинено умозрению и метафоры видения и света имеют особое значение» [99, с. 117].

Так, в трактате «Об учителе», где наиболее полно изложена его теория знака, Августин пишет: «Учит меня чему-либо тот, кто представляет или глазам, или какому-нибудь другому телесному чувству, или же непосредственно самому уму то, что я хочу познать. При помощи же слов мы учимся только словам, даже только звуку, треску слов, ибо, если то, что не есть знак, не может быть словом, то я, хотя и слышу слово, однако не знаю, что оно – слово, пока не выясню, что оно означает» [141]. Бернард же, напротив, видение соотносит с чувственным познанием, слышание – с постижением Слова и верой. В одной из проповедей на «Песнь Песней» Бернард Клервоский настаивает на первенстве последнего перед визуальными образами: «Куда устремляешь взор? Приготовь слух! Желаете узреть Христа? Тебе надлежит сперва услышать о Нем, чтобы сказать, когда узришь: “Как слышали, так и видим” (Пс. 47, 9)» [цит. по 99, с. 117]. Библейское слово представляет для клервосского аббата не просто предмет мысли и толкования, для Бернарда – это живой голос Бога, ожидающий отклика человека. «Есть нечто большее в сказанном о тех, кто любит Бога, а именно, что они будут хранить слово Божие. Но где же ему должно храниться? Без сомнения, в сердце, как говорит пророк: В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою (Пс. 18:11)» [271], – пишет Бернард в проповеди на Адвент,

первым в средневековой христианской литературе [см. 80, с. 22], открывая еще одно пришествие Господа – благодатное вселение Слова в душу верующего. Перефразируя определение «мистической экзегезы», данное мысли Бернарда Анри де Любаком [233], в данном контексте можно говорить об оригинальной «мистике божественного слова» Бернарда Клервоского, отличающейся от «мистики божественного света» бл. Августина.

В заключение краткого исследования влияния Августина на воззрения Бернарда Клервоского, рассмотрим интерпретацию св. Бернардом антитезы Иерусалима и Вавилона, которая была детально разработана бл. Августином в его учении о «Двух Градах» («Царствах») – Граде Земном и Граде Божиим. В трактате «De Civitate Dei» Августин предложил собственное видение истории, рассматривая последовательно: возникновение этих двух «городов», их развитие в соответствии с Библией, и, наконец, их эсхатологическую судьбу. Так, учение Августина о «Двух градах» включает в себя философию истории, теологическую антропологию, и толкование фундаментальных различий между верой и неверием в ее библейских проявлениях. Разделяя человеческий род на две ветви, Августин писал: «Последний (человеческий род – А.Т.) мы разделили на два разряда – на тех людей, которые живут по человеку, и на тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т.е. двумя сообществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому – подвергнуться вечному наказанию с дьяволом» [20]. Однако подобное противопоставление вовсе не предполагает понимание «земного града» как случайного и не необходимого. Августин считал, что из-за испорченной грехопадением природы человека сильное земное царство необходимо для обуздания зла. По мнению Августина, в этой, земной форме существования, два града переплетены, хотя и отличаются местом расположения; полная же их дифференциация произойдет в «конце времен»: «По правде говоря, эти два города переплетаются и перемешаны в эту эпоху, и ждут разделения на Страшном суде» [20].

Бернард Клервоский трактует разделение «двух градов» подобным Августину образом: «Иерусалим означает «видение мира», в то время как Вавилон означает «беспорядок греха»... Граждане Иерусалима – Авель и другие праведники, все они предопределены к жизни. Граждане Вавилона – Хам и другие отверженные, все они предопределены к смерти» [цит. по 197, с. 66]. Он также повторяет за Августином мотив диалектического противоречия в единстве, говоря о граде Божиим: «Хотя и в части царствия на небе, и в части странствия на земле, но это, по-прежнему, один город» [цит. по 197, с. 66].

Существует, однако, основное различие между представлениями двух авторов о «двух градах». Если учение Августина систематически изложено в сочинении «О граде Божиим», которое сам Аврелий называл «magnum opus et arduum», т.е. «сочинение великое и трудное» [20], то учение Бернарда об Иерусалиме и Вавилоне находит свое отражение в различных произведениях, и, в результате, обладает несколько размытыми контурами. Вместе с тем, для аббата Клерво тема Иерусалима имеет важное значение. Монастырь – «вестибюль Рая на земле» (Э. Жильсон), а монах – гражданин «Небесного града»⁶. Именно в таком месте, вдали от мира и от греха, человек сближается с Богом, ангелами и святыми. Для Бернарда монастырь – это прообраз горы Сион, благословенного места, куда должен вернуться Иисус. Каждый, кто становится монахом, получает духовное гражданство в «граде Божиим»: «Иерусалим означает тех, кто в этом мире ведет религиозную жизнь; они подражают, в соответствии с их полномочиями, честной, замкнутой и упорядоченной жизни по образу жизни Небесного Иерусалима» [265].

Связь между монастырской и райской жизнью семантически в русском языке не прослеживается. Прояснить тезис о небесном значении замкнутой жизни позволяет термин «Paradisus Claustralis», вынесенный Э. Жильсоном в заглавие 4 части его книги «Мистическая теология св. Бернарда». В переводе с латинского

⁶ Тему «monachus et Ierosolymita» (монах и Иерусалим) Бернард рассматривает в проповедях на Песнь Песней 55 и 33 (1–3).

«paradisus» – парк, райский сад, рай; а «claustrum» – запер, ограда, ворота. Таким образом, «Paradisus Claustralis» – Рай Заточенный («запертый за оградой»). Пользуясь стилистическим методом св. Бернарда, изменяя одну букву в последнем слове, получим «Paradisus Claustrales» – Сад Монастырский. Итак, Сад Монастырский = Рай Заточенный. Подтверждение этой мысли находим в книге известного французского медиевиста Ж. Ле Гоффа: «Основополагающее свойство обители как закрытого сада – это качество, которым обладает рай, и символическая средневековая мысль действительно зачастую говорит о внутренней части монастыря как о райских кущах» [74, с. 103].

Примечательно, что даже считая себя гражданином Иерусалима, Бернард не питает иллюзий в отношении свободы от греха (см. выше о «земном» состоянии человека). В проповеди 55 на Песнь Песней Клервоский пишет: «Но я, монах и гражданин Иерусалима, имею грехи, которые, безусловно, скрыты, однако ими омрачено имя монаха; и, следовательно, их необходимо исследовать с помощью взыскательного расследования, и привести их от тьмы к свету, как бы при помощи ламп» [265]. Здесь Бернард основывается на библейском тексте из ветхозаветной книги пророка Софония 1:12: «И будет в то время: Я со светильником осмотрю Иерусалим и накажу тех, которые сидят на дрожжах своих и говорят в сердце своем: “не делает Господь ни добра, ни зла”». Далее тему «града небесного» Бернард переводит в морально-нравственный контекст будущего суда и воздаяния, что характерно для проповедей Клервоского, обращавшего особое внимание на чистоту души тех, кто стремится в Царство Небесное. «Находясь под особенным преобладанием религиозного чувства, Бернард далеко не соблюдает необходимой логической последовательности в своих мыслях, развивает их часто отрывочно и впадает по временам в противоречия», – справедливо отмечает А. Вертеловский [26, с. 117]. Но, как мы отмечали выше, Бернард Клервоский не ставил своей целью систематизацию определенного аспекта своего учения – его задача скорее пастырская, чем научная.

На основе компаративного анализа текстов Бернарда Клервоского и представителей латинской патристики можно заключить, что св. Бернард следует в своем учении августиновско-григорианской философско-богословской традиции, основанной на принципе самопознания и преимущественном значении внутреннего духовного опыта. Акцентируя внимание на существовании человека в его отношении к Богу и потенциальной способности человека к выбору блага, св. Бернард в аллегорических образах мистического брака говорит о глубоко личностном характере духовного пути.

Синтезируя идеи представителей восточной мистики, монашеской традиции и латинской патристики, Бернард Клервоский формирует собственный взгляд на проблему человека и его взаимоотношения с Богом, миром и социумом, создавая оригинальное учение, открывающее путь широкому развитию антропологической проблематики в средневековой философии.

ГЛАВА ВТОРАЯ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ СВ. БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО

2.1. Проблема самопознания в наследии Бернарда Клервоского

Западная средневековая мистика, проходя в своем развитии различные фазы или направления (церковно-ортодоксальное, спекулятивно-реформаторское, религиозно-практическое) как в научной, так и в практической сфере всегда носила преобразовательный характер, обращая пристальное внимание на личные духовные потребности верующих. Эту тенденцию подчеркивают многие исследователи, в частности Ю.А. Шабанова в своей работе пишет: «Примат индивидуалистического модуса богословской мистики определяет ее реформаторский характер по отношению к закостенелой догматизмом и рациональным схематизмом схоластики» [174, с. 22]. Появившаяся на территории будущей Франции, ортодоксально–церковная мистика возникает в монастырской среде. Оставаясь, подобно схоластике, верна авторитету церковного предания и методу рассудочной рефлексии, церковная мистика, однако, уже в основе своей содержит элементы, кардинально отличающие ее от схоластического направления. В схоластической теологии в раскрытии основных метафизических догматических истин доминирует аристотелевский реализм, между тем как в ортодоксальной мистической теологии преобладает платоновский идеализм, который, по словам А. Вертеловского, «уже нашел свое истинное христианское приложение к догматике в православной восточной мистике» [26, с. 97].

Отвергая рационально-системный формализм схоластики, средневековая мистика, основываясь на внутреннем религиозном чувстве и непосредственном опыте божественного, определяет путь познания истины путем созерцания, которое в своей наивысшей

степени есть экстатическое единство с Богом. Началом, или отправной точкой созерцания является размышление «о себе», самопознание диалектического единства греховной и божественной человеческой природы как образа и подобия Божьего, помутненного грехом, но все же сохраняющего способность восстановления с помощью благодати Божией и свободного выбора человека. И если восточная христианская традиция обращает особое внимание на собственные усилия человека в деле самоисправления, то западные мистики под влиянием учения Августина о грехе и предопределении, исходя из крайних воззрений на порчу человеческой природы, полагая все надежды в деле спасения человека на действие божественной благодати.

Именно обновленная монастырская среда в XII веке (через эволюцию реформаторского движения бенедиктинцев и цистерцианцев), первой обнаруживает тенденцию к новому видению человека, утверждая, что познание самого себя гораздо важнее познания мира внешнего. Восхождение к цели монашеской жизни – единению души с трансцендентным началом – личным Богом, начинается с осознания греховного состояния и божественного предназначения человека. Эту тенденцию к познанию христианином самого себя как образа и подобия Божия в своей книге «Дух Средневековой философии» Э. Жильсон определил как «христианский сократизм» [50, с. 290-317]. «Начиная с XII века, – пишет Э. Жильсон, – общее место христианской философии – детальный анализ того, что составляет величие человека и того, что составляет его нищету» [50, с. 303]. Подобный взгляд на человека встречается почти у всех великих мыслителей XII–XIII веков – от Петра Абеляра, озаглавившего свою этику «*Scito te ipsum*» («Познай самого себя») до Гуго Сен-Викторского, писавшего: «Знать самого себя означало знать свое состояние, свое место, знать, чем он был обязан тому, что выше его, тому, что в нем, и тому, что ниже его» [цит. по 50, с. 302].

Самопознание, открывающее человеку его прирожденное стремление к Богу, является основанием как духовной доктрины

Бернарда Клервоского, так и всей концепции цистерцианской жизни. Как реформатор, стремившийся в своем монастыре восстановить во всей чистоте правило св. Бенедикта, аббат Клерво хорошо знал, что основная цель монашеской жизни – познание Бога. Но только на основе подлинного самопознания, настаивает Бернард, мы приходим к познанию Истины. В проповеди 36 на Песнь Песней Клервоский делится собственным опытом: «Пока я смотрю на себя, мой взгляд снедается горечью. Когда я поднимаю глаза к помощи божественного милосердия, радостное видение Бога скоро смягчает мое горькое видение себя, и я говорю: «унывает во мне душа моя; посему я вспоминаю о Тебе» (Пс. 41:7)» [269].

В последней цитате выражена основная идея антропологии Бернарда Клервоского – признание собственных недостатков определяет начало духовного пути, а прирожденное человеку стремление к Богу является средством морально-религиозного преображения. Пока человек не осознал уничижительную истину своего падшего состояния, как образа Божьего, обезображенного грехом, ему не найти исцеление Божье, и не узнать его в истинности его сострадательной любви, открывшейся во Христе и Духе. О первичности самопознания настоятель Клерво пишет в пятой проповеди «На разные темы» («*De diversis*»): «Общая сумма нашей духовной жизни состоит в этих двух вещах: когда мы познаем себя, мы опечалены и обеспокоены нашим спасением, но, когда мы обращаем свои мысли к Богу, мы возрождаемся к жизни и утешаемся радостью Духа Святого. От познания себя мы обретаем страх и смирение, но от знания о Боге – надежду и любовь» [271].

О проблеме самопознания в учении Бернарда Клервоского писали многие зарубежные исследователи: Т. Мертон, М. Кейси, Ж. Леклерк, Р. Браг, Р. Генон, Дж. Эванс, К. Батлер, Дж. де Фрэнсис и др. Однако, несмотря на близость учёных во взглядах на важность темы самопознания в учении св. Бернарда, специального исследования данного аспекта ещё не издано.

Этьен Жильсон первым из современных исследователей обратил внимание на особое значение идеи самопознания в мистическом

богословии Бернарда. В своей работе «Мистическая теология св. Бернарда» французский медиевист писал, что для Бернарда Клервоского самопознание является основой смирения, а смирение, в свою очередь, основой любви к ближнему. Когда человек смиренно принимает свою ответственность за собственное падшее состояние, он судит себя в соответствии с Божьей волей. Осознание собственного ничтожества рождает сострадательную любовь к тем, кто разделяет его нищету и, прежде всего, любовь к страдающему Богочеловеку, который принял нашу природу, чтобы дать пример смирения и милосердия. Считаю, следует согласиться с мнением французского ученого о том, что систематическая разработка теории самопознания уже присутствует в первом трактате Бернарда Клервоского «De gradibus humilitatis et superbiae» («О ступенях смирения и гордыни»). В этой связи исследование теории самопознания св. Бернарда будет основано на анализе указанного сочинения аббата Клерво.

Трактат «О ступенях смирения и гордыни» («De gradibus humilitatis et superbiae») разделен на две части. Уже в названии указано на разные степени падения человека в бездну греха и степени его возвышения по пути добродетелей. Бернард различает 12 степеней гордости и соответственно им, 12 степеней смирения.

Рассматривая в первой части трактата двенадцать степеней смирения монашеского правила св. Бенедикта, Бернард Клервоский определяет их как духовный путь к обретению истины. Здесь настоятель закладывает идейный фундамент для построения схемы восхождения души к Богу, которая лежит в основе всех его последующих схематизаций этого восхождения⁷. Обращая внимание на стадийный характер познания, Бернард выделяет три этапа поиска истины, которые неразрывно связаны с самопознанием: «Мы ищем истину в нас самих, в наших соседях, и в своей собственной

⁷ В своих работах Бернард Клервоский выделяет различное ступеней такого восхождения (от 3 до 12), однако сама идея стадийности является обязательной: «не вдруг хочу я стать высшим, постепенно возвыситься хочу» (Cant. III, 4).

природе: в нас самих, судя себя; в наших соседях, сочувствуя их бедам; в своей природе, созерцая ее чистым сердцем» [277, с. XVII].

Основываясь на библейских заповедях блаженства⁸ «блаженны кроткие, милостивые и чистые сердцем», Бернард говорит о трех последовательных этапах познания, предлагая восходящую шкалу с аллитерацией на латыни («mites – misericordes – mundicordes»), которая в русском языке может быть воспроизведена как «смирение – милосердие – созерцание».

Св. Бернард предупреждает читателей, что путь к Истине долгий и трудный. Облегчить его может лишь обращение к Христу, к примеру смиренного самопознания, который своей любовью (caritas) поддерживает путников. Он покажет трудности, с которыми мы встретимся, и вознаграждение, которое получим в конце утомительного пути. Самопознание, открывающее человеку его ничтожное состояние по отношению к сфере чистого духа, по примеру Христа, должно быть преобразовано в смирение: «Смиренен тот, кто превращает унижение в смирение», – пишет св. Бернард [цит. по 22, с. 100]. Наградой смирения есть познание истины, а жизнь – это поддержка Христа на этом пути. «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, – перефразирует Клервоский Мф. 11:25, – что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам, то есть смиренным» [277, с. 9].

В трактате «О ступенях смирения и гордыни» Бернард четко формулирует отношения смирения и познания: «Смирением зовется путь, ведущий к истине», «познание истины располагается на вершине смирения», «познание истины – это плод смирения» [цит. по 22, с. 102], – подчеркивая связь между humilitatis и cognitio. В этом произведении, как отмечает в своей статье Р. Браг, «возможно, впервые в истории мысли Бернард дает определение смирения, связывая его с познанием и истиной» [22, с. 102]. Действительно, Бернард определяет признание собственного бедственного положения

⁸ Заповеди блаженства получили свое название из предположения о том, что следование им в земной жизни ведёт к вечному блаженству в последующей вечной жизни. Обращение Бернарда Клервоского к заповедям блаженства прослеживается и в других его сочинениях, например, в «De conversione ad clericos» («Об обращении клириков»).

падшей души как «первый шаг к Истине», первую и незаменимую ступень духовного восхождения.

Таким образом, по Бернарду Клервоскому, самопознание, открывающее человеку его истинное ничтожное состояние – фундаментальная основа смирения, а с ним, и познания Истины. Познать самого себя для Бернарда – значит познать Бога, даже в какой-то степени стать Богом, следуя примеру Христа. Бог, уничижающий себя при воплощении, предоставляет новую модель «я», с которой антропология получает экзистенциальное звучание в учении св. Бернарда – христианскую динамику смирения как возвышения к Истине, и гордыни как падения в бездну греха. Смирение – исходная точка восстановления души, гордость – исходная точка деградации души.

Основываясь на библейском «Я есмь Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14:6), Бернард пишет: «Он называет смирение «путем», потому что оно приводит к истине. В нем (в смирении – А. Т.) лежит труд, истина является наградой. Но вы можете спросить, откуда мне известно, что здесь говорится о смирении, так как Он говорит без объяснения причин: «Я есмь Путь»? Слушайте Его более четкое заявление: «научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29). В этом Он проявляет Себя как пример смирения, модель кротости. Если вы будете подражать Ему, вы уже не блуждаете во тьме, но будете иметь свет жизни. Что такое свет жизни, если только это не истина, которая озаряет каждого человека, который приходит в мир, и показывает нам, в чем состоит истинная жизнь?» [277, с. 9].

На первом этапе самопознания смирение открывает человеку экзистенциальную истину его эмпирического существования – сам опыт жизни говорит о невыносимой напряженности между тем, чем мы должны были быть и тем, что мы есть – между величием и страданием человеческого существования. Следует подчеркнуть, что тема смирения в учении Бернарда уравнивается призывом к осознанию своего достоинства: «Ибо мы благородные твари, обладающие определенным величием души, и потому мы стремимся к вершинам с естественным желанием» (In ascensione Domini, IV, 3).

Смирение, как нечто само по себе позитивное (в религиозном сознании Средневековья), уже в основе своей содержит диалектику «нищеты и величия» человека. Латинский корень слова *humilitas* – «*humus*», т.е. «земля», «почва». Мы были созданы из праха, из кома земли – но это была «земля райская». Именно потому, что человек по своей природе является наиболее достойным из всех творений, низость его настоящего положения так невыносима.

Осознание собственных недостатков делает нас более снисходительными к недостаткам наших ближних. Психологический факт, что смирение ведет к состраданию, в то время как гордость приводит к ненависти, является основой, на которой базируется монашеская община. Как духовный отец монашеской братии, Бернард Клервоский строго придерживался принципа: «Чтобы управлять душами, нужно прежде любить их» [цит. по 71, с. 694]. Анализ человеческой психологии, основанный на опыте руководства монашеской общиной, позволяет аббату утверждать, что, не осознав своего страдания, мы не можем в полной мере сострадать другому человеку: «...признать ваше состояние, которое на самом деле плачевно, и таким образом научиться состраданию, о котором, иначе, как вы могли бы узнать? Ведь вполне может случиться, что останавливаясь на недостатках вашего соседа без достаточного внимания к собственной жизни, вы можете выражать не жалость – но гнев, не помогать – но осуждать, и так, чтобы уничтожить в духе гнева, а не восстановить в духе кротости» [277, с. 29].

Таким образом, смирение приводит к милосердию, второму этапу самопознания, в котором человек, осознавая чужие страдания как свои, видит истину в других. По мнению французского ученого Р. Брага милосердие для Бернарда заключается в горении: «Любовь к ближнему есть пылкость или горячность... В пылкости свет направляется на самого себя и истребляет то, на что он направлен» [22, с. 106]. Собственные страдания растворяются в страдании ближних так, что милосердие в его наивысшей точке приводит к прекращению восприятия себя чем-то, собственное «я» определено уже общей задачей: «любовь объемлет нас» (2 Кор. 5:14).

На этом этапе осознание своей *miseria* (нищеты, страдания, ничтожности) преобразуется в милосердие, имеющее всеобъемлющий характер сострадания в контексте общечеловеческой *Miseria*: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5:7).

Третий этап – созерцание. Здесь души, освобожденные от грехов смирением и милосердием, духовным зрением видят Истину (т.е. Бога) во всей ее (его) чистоте: «Блаженные чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Следует обратить внимание на акцент, который делает Бернард, когда говорит о природе истины: «найдя в себе истину, или, скорее найдя себя в истине» [цит. по 22, с. 104]. В этом высказывании заключена глубокая мысль о том, что в созерцании истина представляет собой уже не столько объект познания, сколько среду, в которую мы погружены. Только в этой духовной сфере истинного бытия и открывается подлинная природа (*essential nature*) человека как подобия Божия. Бернард полагает, что если человек и является чем-то, то лишь постольку, поскольку дух его уходит своими корнями в божественную сущность, к первопричине бытия.

На самой вершине духовной жизни – религиозный экстаз, как результат или итог смиренного самопознания и очищения души милосердием и любовью. В экстазе собственное «я» поднимается над миром и позволяет видеть в себе то, что находится вне поля зрения в феноменальном бытии.

Так три ступени Истины связываются Бернардом с самопознанием: смирение позволяет видеть свое эмпирическое, наличное состояние; милосердие – сострадая, видеть истину в других; чистота созерцания – осознать свою божественную природу, прикасаясь к высшей Истине, как к источнику Бытия.

В этих трех ступенях Бернард находит Троиственного Бога: «Вы видите то, как Отец наконец получает во славе тех, кого Сын сначала учил смирению наставлением и практикой, и на которых Дух Святой изливает любовь. Сын получает их как учеников, Утешитель призывает их как друзей, Отец воскрешает их как сыновей» [277, с. 41]. Та же последовательность, считает Бернард, проявляется и в

«восторге» святого Павла до третьего неба: «Тех, кого призывы Сына посредством смирения возвышают к первым небесам, Дух объединяет любовью во вторых и Отец возвращает к прямому видению на третьих небесах» [277, с. 48]. Таким образом, по мысли Бернарда Клервоского, в смирении мы сознаем себя учениками Христа, в милосердии – объединенными любовью Св. Духа, в созерцании – видим духовным зрением свою истинную природу, «вернувшись в объятия Отца» [277, с. 43].

Этими размышлениями заканчивается первая часть трактата и начинается более объемная вторая часть – о гордости. Расширяя правило св. Бенедикта, св. Бернард во второй части трактата предлагает 12 ступеней гордости. Следует отметить, что работа Бернарда была подвергнута критике по поводу того, что в ней в большей мере представлены размышления о гордости, чем о смирении. Но аббат Клерво ответил на эти замечания с присущей ему скромностью – он действительно знает больше о гордости, чем о смирении: «...я могу учить только тому, что я сам знаю. Я не думаю, что прилично с моей стороны говорить о восхождении, так как я знаю, что мои собственные движения направлены скорее вниз, чем вверх» [277, с. 94]. Английская исследовательница, профессор Дж. Эванс отмечает: «Тем не менее, название было камнем преткновения для некоторых из его читателей... Но св. Бернард не посчитал нужным изменить название. Он продолжал видеть гордость и смирение в близких, интимных отношениях. Те, кто знает нисходящий путь по ступеням гордости, знают и обратный путь. Они могут повторить свои шаги и научиться смирению» [196, с. 99].

12 ступеней Смирения (св. Бенедикт Нурсийский)

1. Страх Господень.
2. Исполнение воли Бога.
3. Послушание.
4. Послушание даже ценой страданий.
5. Покаяние.
6. Быть довольным всем, считая себя недостойным рабом.
7. Считать себя первым среди грешников.

8. Сверяться с Уставом и исполнять его с послушанием.
9. Говорить, только если спросят.
10. Избегать неуместного веселья и цинизма.
11. Говорить спокойно, смиренно и мудро.
12. В отношениях со всеми иметь смиренное сердце, внешне выражая своё смирение в наклонённой голове и опущенных в землю взорах.

«Взойдя же на все эти ступени смирения, – резюмирует св. Бенедикт, – монах быстро достигнет любви к Богу, той совершенной любви, которая изгоняет страх. Благодаря ей он без всякого труда, как бы по природе (*naturaliter*), по привычке, не из страха перед геенною, а из любви к Богу и вследствие доброй привычки и наслаждения добродетелью станет соблюдать всё то, что прежде соблюдал не без ужаса» [цит. по 59, с. 18].

Рассмотрев путь человека от смиренного самосознания к познанию своей истинной природы в «совершенной любви», Бернанд Клервоский во второй части трактата говорит об опасности нисхождения по ступеням гордыни, которая подстерегает «путника» на восходящем пути смирения. Определяя и описывая, часто с определенной долей юмора, препятствия для духовного роста, Бернанд Клервоский предлагает практические советы по преодолению их. Представляется, что этот прагматический подход придает текстам святого Бернарда не только практическую ценность, но и вневременную актуализацию.

12 ступеней Гордости (св. Бернанд Клервоский)

1. Любопытство (*curiositas*), состояние, в котором зрение и другие чувства блуждают в поисках вещей, не представляющих интерес для нашего спасения.
2. Легкомыслие (*levitas animi*), душевная нестабильность, когда радость вдруг сменяется печалью.
3. Неуместное веселье (*inepta laetitia*), готовность смеяться по любому поводу.
4. Неумеренность в речах, хвастовство (*jactantia*).
5. Самовосхваление (*singularitas*).

6. Высокомерие, самонадеянность (*arrogantia*).
7. Презумпция (*praesumptio*) собственного превосходства во всем.
8. Самооправдание, защита собственных грехов (*defensio peccatorum*).
9. Показное благочестие, неправдивая исповедь (*simulata confessio*), чтобы заслужить более легкое покаяние.
10. Бунтарство (*rebellio*), восстание против своих братьев и начальников.
11. Свобода ко греху (*libertas peccandi*), желание грешить и отсутствие стыда в этом.
12. Погружение в пороки, привычка грешить (*consuetudo peccandi*).

Св. Бернанд объясняет, как использовать эти шаги: «если вы хотите вернуться к истине, вам не нужно искать дорогу. Вы это знаете. Вы остаетесь на том же пути. Вернитесь. Поднимитесь по тем же ступеням, которыми вы опускались в вашей гордости. Таким образом, тот, кто канул в двенадцатом шаге гордости, должен подняться на первый шаг смирения. Если это одиннадцатый, пусть он найдет второй. Если в десятом, третий; девятый, четвертый; ...второй, одиннадцатый; первый, двенадцатый. Определите степень гордости, которой вы достигли, и вам не нужно будет стремиться искать путь смирения» [277, с. 54]. Диалектика смирения и гордыни в учении Бернарда Клервоского тесно связана с темой самопознания. Зарубежные ученые (М. Casey, J. Sommerfeldt) отмечают, что для Бернарда гордость влечет за собой некоторую форму само-неведения, дефектного самопознания, или, точнее, «ту или иную формы самообмана» [204, с. 67].

В контексте проблемы самопознания в учении Бернарда теория о «самообмане гордости» играет одну из определяющих ролей, поскольку гордость, по мысли аббата, порождает не столько незнание себя, сколько ложную самоуверенность, которая занимает место истинного самопознания.

Описывая путь духовной деградации во второй части трактата, св. Бернард предлагает 12 сатирических портретов горделивых монахов. Между десятым и одиннадцатым шагом гордости, кроме того, настоятель кратко прерывает свое повествование, чтобы сообщить, что его двенадцать ступеней гордости можно разделить на три группы: «в первой шестерке показано презрение к братии; в ближайших четырех – к начальству; в последних двух – полное презрение к Богу» [277, с. 84]. Трехчастное разделение ступеней гордости связывается Бернардом с тремя шагами к Истине, которые были описаны аббатом в первой части трактата. Хотя автор использует во второй части совершенно другой жанр, в своей логической и систематической строгости трактат составляет единое целое.

Связывая ступени смирения и гордости, Бернард говорит, что как только монах лишил себя истинного знания своего несчастья (которое делает возможным сострадание), самообман гордости заставляет его уже не сочувствовать своим братьям, но судить и высмеивать их. Возвеличивая себя над своими братьями в соответствии с желанием собственного превосходства, гордый монах парадоксально спускается по ступеням истины, делая шаги в обратном направлении – заменяя самопознание самообманом, а сострадание – осуждением. Третий шаг нисходящего пути гордости – презрение не только к своему истинному «я» и окружающим, но и к Богу.

Для более полного понимания темы самопознания в учении св. Бернарда, рассмотрим более подробно его теорию о самообмане гордости, где автор предлагает оригинальную концепцию ложного самопознания, предвещающая путь истинного духовного преобразования человека.

Говоря об источниках этой концепции, нужно отметить, что если в первой части трактата прослеживается влияние древней монашеской традиции, (послужившей основой правила св. Бенедикта), то во второй части Бернард во многом опирается на идеи Августина. Так же, как гиппонский епископ в трактате «De Civitate

Dei» (особенно в книге XIV, о грехе Адама и Евы), аббат Клерво пишет о гордости, как о начале всякого греха.

Следуя Августину, св. Бернард определяет гордость (*superbia*), как страстное желание собственного превосходства (*amor propriae excellentiae*). В своем трактате Бернард показывает, как различные формы гордости развиваются в соответствии с динамикой, раскрытой в библейских первообразах человеческой и ангельской гордости – Адама, Евы и Сатаны.

В соответствии с этой динамикой, самообман гордости монаха берет свое начало в любопытстве (*curiositas*), когда умственный взор отвлекается от рассмотрения себя перед Богом, чтобы оценивать духовное состояние других. Любопытство приводит к тому, что скрытое желание своего превосходства (как следствие греха Адама) предлагает поверить в собственное духовное превосходство над окружающими. В то же время, рассеивая свое внимание, монах постепенно перестает искать истинного самопознания и лишает себя критической самооценки, которая могла бы разоблачить ложные заблуждения своей святости. Таким образом, по Бернарду, началом всякого греха является гордость, а началом гордости – любопытство.

Представляется, что в вышеприведенной концепции Бернарда Клервоского закладывается идейное основание будущего конфликта с Петром Абеляром. Речь идет о различных способах познания. Как любопытство, отвлекая от истинного самопознания, приводит к самообману гордости, так и знание, не ведущее ко спасению, – не является истинным знанием. Для Бернарда Клервоского *consideratio* (размышление) – способ смиренного познания, *curiositas* – познания горделивого. Поэтому «знание ради знания» не только отвлекает человека от его истинной цели, но и суть первый шаг ко греху.

В своем трактате Бернард Клервоский уделяет *curiositas* столько же места, сколько остальным одиннадцати ступеням гордости вместе взятым. Э. Жильсон утверждает: «Если св. Бернард выделяет этой первой степени гордости столько места, сколько он дает всем остальным, то именно потому, что, подобно тому, как *nosce te ipsum* рождает все другие степени смирения вплоть до самых высоких,

также любопытство порождает все остальные степени гордости, вплоть до самых низких. Здесь мы стоим на распутье двух дорог, одна ведет к спасению путем самопознания, другая на погибель путем любопытства» [220, с. 156].

Действительно, если св. Бенедикт понимает двенадцатый шаг смирения как переход от внешнего человека ко внутреннему, то св. Бернард в обратной прогрессии представляет первый шаг гордости как переход от внутреннего человека к внешнему. Отвлекаясь от пути истинного самопознания, лежащего в интроспекции, человек, любопытствуя, «подражает ни Пророку, ни Господу, но ...Еве, или даже самому Сатане!», – восклицает аббат [277, с. 57]. Основываясь на библейских примерах, св. Бернард утверждает, что любопытство Евы, ее желание познать различие добра и зла приводит к самообману, презрению божьих запретов, а значит и Бога. В случае сатаны любопытство приводит к желанию соперничать за власть и царство с Христом, что, в конечном итоге, ведет к ложному возвышению (которое, на самом деле – падение), неуважению к себе, Богу, ко всем разумным существам – как ангельским, так и человеческим.

Благодаря этим примерам Бернард показывает, как *curiositas* развивается в динамике, и, в конечном итоге, влечет за собой самообман и самонадеянное утверждение своеволия против воли Бога. Бернард лаконично резюмирует эту общую динамику, когда говорит о сатане: «По любопытству он отпал от Истины, потому что именно любопытство предвляло его незаконное желание собственного превосходства» [277, с. 70].

Любопытство (*curiositas*), по мысли Бернарда, так опасно потому, что незначительное, казалось бы, нарушение монашеского правила (выраженное в снижении самодисциплины) немедленно влечет за собой два более серьезных последствия. Во-первых, так как любопытство отвлекает внимание от самого себя, монах постепенно уступает симптомам духовной болезни «*incuria sui*» или «пренебрежения к себе»; т.е. он постепенно перестает рассматривать, и, следовательно, сознавать свое истинное положение. Во-вторых,

позволяя вниманию перейти на другое, «*mental cura*» или «умственная озабоченность», смещается от собственного внутреннего мира к новому объекту. Эта вновь обретенная «*curious concern*» или «озабоченность любопытством» вызывает в сердце монаха желание превосходства, которое, в свою очередь, предлагает интеллекту ложную, но намного более приятную «Я-концепцию».

Таким образом, отвлекаясь от самопознания, монах посредством любопытства попадает в сети самообмана. Самонадеянно стремясь к возвышению над своей истинной природой (в соответствии с заблуждениями гордости), монах, таким образом, выражает пренебрежение к себе, своим товарищам и к Богу.

Именно эта динамика самообмана и своеволия рождается из любопытства (*curiositas*), что и проследивает Бернард в одиннадцати оставшихся шагах гордости, начиная с *levitas animae* или неустойчивости ума. В четырех шагах гордости, которые непосредственно следуют за *curiositas*, от неустойчивости ума к самовосхвалению (*singularitas*), монах, собственно говоря, занимается вопросами построения или культивирования привлекательного, но, в конечном счете, ложного самопонимания, которое, на шестом этапе гордости, т.е. в самонадеянности (*arrogantia*), уже воспринимается как правда. По мнению аббата, тот монах, который спустился на шестую ступень гордости (самонадеянность), перестает искать Истину в себе, смиренно определяя свое положение перед Богом.

В соответствии с духовным маршрутом трех шагов Истины, ведущих к созерцанию Бога, монах растет в смирении и сострадании, и таким образом узнает своих коллег монахов, как истинных братьев в общей духовной жизни. Монах, нисходящий шагами гордости, напротив, меняет отношение к своим братьям от любопытства до соперничества и, наконец, презрения к ним как к подчиненным, чьей единственной целью является восхваление его морально-духовного превосходства. Обманывая себя, гордый монах также обманывает своих братьев, и, «как сатана, отвлекая их сердца от похвалы Богу, требует похвалы для себя» [277, с. 84]. Так в шестом шаге гордости,

казалось бы, безвредное любопытство преобразует самопознание не только в самообман, но и в презрение к окружающим.

В следующих за самонадеянностью (*arrogantia*) четырех нисходящих шагах гордости Бернард продолжает отслеживать параллель между гордостью Люцифера и монаха. Как было отмечено выше, по Бернарду Клервоскому, самообман и его ложное восприятие, в конечном итоге привели Люцифера к утверждению своей воли против воли Бога и презрению законного верховенства Христа. Соответственно, от седьмого к десятому шагу гордости св. Бернард показывает, как развивающийся самообман гордого монаха заставляет его презирать не только своих братьев, но и монашеское начальство.

На седьмом этапе гордости, *praesumptio*, монах, подобно Сатане, считает себя достойным властвовать над своими братьями и так предполагает узурпировать законную власть своего начальства над монашеским сообществом. Седьмая ступень гордости противостоит шестому шагу смирения св. Бенедикта, который требует выполнять даже самые скромные задачи с послушной покорностью, смиренно полагая себя недостойным более возвышенных обязанностей. Опираясь на свой богатый опыт в качестве настоятеля, Бернард отмечает, что монах, который так дерзко вмешивается в дела своего начальства, неизбежно совершает некоторые ошибки. Стараясь оправдать эти ошибки, чтобы сохранить свою репутацию (*defensio reccatorum*), монах опускается на восьмую ступень гордости. Бернард описывает, как «раздутый гордостью к своему совершенству, монах, оправдывая свои грехи, говорит: «Я этого не делал», или еще: «Хорошо, я сделал это, но я был прав, поступив таким образом». Если то, что он делал, было в корне неверно, он скажет: «Это не было настолько плохо», или: «если действительно это было плохо, я исходил из лучших побуждений». Если было доказано, что он виноват, продолжает Бернард: «он, как Адам и Ева пытается извинить себя на том основании, что был соблазнен кем-то другим» [277, с. 84].

Следует отметить, что в повествовании о ступенях гордости юмор св. Бернарда скрывает серьезную истину: монах, который

спустился так низко по лестнице гордости, обеспокоен внешним восприятием, а не истинным самопознанием, видимостью, а не реальностью. На данном этапе он так привязан к своей ложной самооценке, настолько очарован своей предполагаемой святостью, что прибегнет к любой лжи, чтобы избежать страданий, наносимых его гордости. Замечания начальства в идеале должны служить поводом для честной самооценки, как приглашение к смирению и первому шагу к Истине, но такое уничижающее противостояние требует отказаться от иллюзорной, надуманной самооценки, надуманной и эта мысль слишком горька для монаха, который воображает себя выше всех.

Желание монаха сохранить свою заветную репутацию превосходной святости наиболее очевидно проявляется в девятом шаге гордости *simulata confessio* или притворной исповеди. Если гордый монах виновен в грехе и знает, что он не может найти оправдание своим действиям, он прибегает к гораздо более хитрым способам защиты своей репутации. Вместо того чтобы оправдывать свой грех, он открыто исповедует его перед сообществом, заботясь о том, чтобы преувеличить свою вину и сокрушить своих братьев и начальников впечатляюще театральной демонстрацией самообвинения. «Он низвергает глаза, бросается ниц, симулирует слезы раскаяния и прерывает свою исповедь вздохами и стонами. Обвиняя себя в едва ли правдоподобных преступлениях, он заставляет начальство не только сомневаться в его вине, но даже пересмотреть истину своих первоначальных обвинений против него» [277, с. 81]. Здесь гордый монах обеспокоен не истинным покаянием, а восприятием его окружающими, не самопознанием, а углублением в самообман. Публичная демонстрация показного смирения позволяет получить сочувствие и уважение своих братьев. «Какая славная вещь – смирение, – восклицает Бернард, – что даже гордость должна носить ее облик, чтобы избежать унижения!» [277, с. 82].

Обманывая неискренней, показной исповедью начальников и братьев, монах опускается на десятую ступень – восстание, бунт (*rebellio*), утверждение своеволия и презрение верховенства

монастырского начальства. И, если на соответствующей третьей ступени смирения св. Бенедикта, где «монах послушен настоятелю из любви к Богу», послушник может быть принят в монастырскую общину, то на десятой степени гордости монах, восставший против порядка, должен быть изгнан из монастырской общины. Это положение аббат Клерво обосновывает на примере сатаны, который, восстав против господства Христа, справедливо был изгнан из небесного рая.

Теперь гордый монах, освобожденный от ограничений монастырского порядка, оказывается на одиннадцатой ступени гордости, свободно потакая своим греховным желаниям, отдаваясь всем удовольствиям внешнего мира. Сохраняя еще некоторый страх перед Богом, он несмело делает шаги в грехе, «как человек, который пытается перейти вброд поток» [277, с. 86]. Но когда первые преступления остаются безнаказанными, он испытывает удовольствие от свободы грешить, опускаясь все глубже в омут порока. Изображая этот постепенный спуск, Бернард пишет: «Когда, перед судом Божиим он обнаруживает, что его первые шаги в грехе остались без наказания, он свободно грешит и сладость удовольствия завладевает им. Его похоть оживает, его разум засыпает, и привычка становится кабалой. Так несчастный человек обращается в пучину зла и в плен тирании пороков, да так, что он поглощается водоворотом своих плотских желаний и вскоре забывает ...страх Божий, и "говорит безумец в сердце своем: "там нет Бога"» (перефраз. Пс 13:1) [277, с. 86]. На этой ступени исчезает страх Божий, и, как ранее монах отказался от послушания своему начальству, так и теперь он с полным презрением относится к Божьему закону. Таким образом, для гордого человека презрение к Божьей справедливости служит причиной полного погружения в самообман. Воображая себя свободным от Божьей воли, он попадает в неизбежную цепь греховной привычки и то, что казалось свободой выбора, быстро становится необходимостью принуждения.

На последней ступени гордости безнадежно поработанный пороками человек уже не может видеть свое истинное состояние, что

делает его положение еще более тяжелым. Чтобы проиллюстрировать это положение, св. Бернард проводит параллель между состоянием человека, находящегося на двенадцатом этапе гордости и состоянием монаха, который взошел на двенадцатую ступень смирения. Ссылаясь на заключение к седьмой главе св. Бенедикта (приведенное нами ранее), Бернард пишет: «Как праведник, который поднялся через все степени смирения, находится в состоянии привычной добродетели и легкости жизни; так нечестивый человек, который сошел этими же ступенями, не руководствуется больше разумом и, не сдерживаясь уздами страха, с легкостью греховной привычки спешит смело к смерти...» [277, с. 87].

Таким образом, для Бернарда Клервоского, человек, отвернувшийся от познания самого себя, попадает в сети самообмана гордости. Любопытство, себялюбие, возвышение личных заслуг приводит его к презрению к окружающим, пренебрежению к закону Божьему и Самому Богу. Увлекаемый водоворотом греховной жизни, гордец утрачивает разум и страх Божий, и, «по истинной справедливости Божией» осужден на вечную смерть: «когда он попадает в степень привычного греха, он уже похоронен. Но не дай Бог, – пишет Бернард Клервоский, – чтобы мы перестали молиться в наших сердцах даже о таких» [277, с. 93]. По мысли Бернарда, духовный регресс будет продолжаться, пока не будет принято решение повернуть процесс вспять, инициировать радикальную смену направления. Так пессимистический взгляд на падение человека в учении св. Бернарда уравнивается предложением действенного средства восстановления, которым и является самопознание. Осознав свое положение на ступенях гордости, человек может изменить направление, поднявшись на соответствующую ступень смирения.

Представляется, что святой Бернард Клервоский в своем первом трактате приходит к античным идеям самопознания. Средневековый аббат не только основывает свое учение на сократовской максиме «*nosce te ipsum*», но и имплицитно разворачивает в нравственно-практической плоскости христианской этики сентенцию

древнегреческого философа Гераклита: «Путь вверх и вниз – один и тот же» [цит. по 63, с. 40]. В подтверждение приведем последние строки трактата: «Ибо, если вы собираетесь в Рим, и вам встретится человек, идущий оттуда, и вы спросите у него дорогу, то, как лучше он сможет рассказать вам, чем, указывая на маршрут, которым следовал? Называя замки, деревни, города, реки и горы, которые прошел, он записывает свой собственный путь и предсказывает ваш, так, что когда вы идете, то можете признать места, которые он прошел. Подобным же образом в моих нисходящих шагах вы, возможно, обнаружите свой путь восхождения, и, возможно, вам лучше изучить их в вашем собственном сердце, чем в моей книге» [277, с. 97].

В завершении подраздела следует отметить, что разрабатывая психологию аскетизма, св. Бернард показывает, что ключом к обращению и восхождению в духовном самосовершенствовании является свободная воля человека. Так, идет ли речь об изменении направления духовного пути (от гордости к смирению), или о степенях любви, которые венчаются мистическим единением с Богом, внимание всегда направлено на волю, никогда, однако, не отделяемую от разума и памяти [121, с. 130]. В этой связи, для более полного осмысления антропологической составляющей учения св. Бернарда, в следующем подразделе нами будут рассмотрены воззрения средневекового мистика на одну из основных проблем средневековой философии – проблему свободы воли.

2.2. Проблема свободы воли в учении св. Бернарда Клервоского в контексте европейской истории философии

В процессе исторического развития философской мысли вопросы, связанные со свободой, являются одними из центральных на всем протяжении существования человечества, не теряя своего актуального звучания и в современном мире. В христианской философии проблема свободы человеческой воли приобретает особую форму. Проблема независимости свободного решения

человека и предопределенности Божьей воли является одной из основных в философском поле размышлений Средневековья. В обширной литературе по этому вопросу от восточной (Климент Александрийский, Ориген, Иоанн Дамаскин) и латинской патристики (Тертуллиан, Августин); ранней схоластики (Ансельм Кентерберийский, Абеляр, Петр Ломбардский, Гуго и Ришар Сен-Викторские) до Альберта Великого, Фомы Аквинского и представителей второй схоластики, таких как Луис де Молина и Франсиско Суарес для нашего исследования представляет существенный интерес трактат св. Бернарда Клервоского «О благодати и свободе воли» («De gratia et libero arbitrio»). Святой Бернард, открывая путь к пониманию свободы, как свободы для единения с Божественным, рассматривает свободный выбор как средство восстановления, спасения человека, актуализируя волю в динамическом аспекте – как акт, направленный на благо.

К исследованию источников, послуживших теоретической основой философских воззрений св. Бернарда на проблему взаимосвязи свободы воли и божественной благодати мы обращались в предыдущем разделе, определив, что аббат Клерво в своем учении синтезирует концепцию бл. Августина о предопределении с православным принципом синергии. В этом разделе мы рассмотрим философские воззрения св. Бернарда на проблему свободы воли в пространстве западноевропейского философского дискурса. Такой подход обусловлен значимостью учения св. Бернарда о свободе воли в качестве связующего звена между святоотеческой традицией и философско-теологической мыслью Реформации и Нового времени.

Краткий экскурс в историю философии показал, что в эпоху античности вопрос свободы рассматривался в поле размышлений о проблемах судьбы, политической жизни, свободы от бедствий. Интересен в этом контексте радикализм Эпиктета: «К свободе ведет лишь одна дорога – презрение к тому, что не зависит от нас» [цит. по 188, с. 223]. Демокрит, основываясь на атомистической теории, считал, что все в мире подчинено необходимости, следовательно, в жизни человека нет никакой свободы. Достижение счастья возможно

лишь с обретением невозмутимой мудрости, благого состояния духа, «эвтюмии» (греч. εὐθυμία – хорошее настроение, довольство, радость).

В философии Эпикура основной целью является этика удовольствия как раскрытие мудрого и счастливого смысла жизни. Эпикур считал, что самое разрушительное страдание – это страх, который лишает человека свободы. Самый фундаментальный страх – страх перед смертью. Однако все страхи не имеют силы в глазах философа. Эпикур соединяет материалистический фатализм Демокрита с гедонизмом киренаиков в этике, получая в результате свою формулу свободы: «смерти не надо бояться – ибо пока мы есть, смерти нет, а когда приходит смерть – нас уже нет. Поэтому смерти не существует ни для живых, ни для мертвых» [цит. по 54, с. 190]. Осознание этого и есть свобода, согласно учению античного философа.

Эпикур обосновывает случайность в природе так же, как и причину свободы воли в этике – самопроизвольным отклонением атомов от пути их движения. Эта теория не только устраняет божественное вмешательство в дела людей, последовательно продолжая мысли Демокрита, но и преодолевает фатализм необходимости в его учении. «Одни события происходят в силу необходимости, другие – по случаю, а иные зависят от нас, так как необходимость не подлежит ответственности, а случай непостоянен... но то, что зависит от нас, не подчинено никакому господину, и за этим следует как порицание, так и противоположное ему» [цит. по 54, с. 191]. Человек обладает свободой выбора, и это не только не противоречит учению о материальности мира, его закономерностям, но, напротив, есть одно из проявлений этих закономерностей.

На наш взгляд, проблема свободы воли во многом обязана своей остротой христианской философии. С появлением христианства возникает проблема соединения универсальности Божьей воли с нравственными усилиями человека. Августин Блаженный подходит к решению этой проблемы через понятие иерархии бытия: «Жить лучше, чем просто существовать, а понимать (обладать разумом)

лучше, чем просто жить» [цит. по 150, с. 14]. Наибольшая свобода – при подчинении вечному закону, выраженному в иерархии бытия. Но когда воля выбирает зло, происходит потеря свободы и власти воли над самим собой.

Таким образом, по Августину, свободная воля – промежуточное необходимое благо, которое, однако, может использоваться и во зло. При этом зло понимается как отсутствие порядка бытия, то есть небытие. На этом основана теодицея Августина – человеческая воля, а не Бог творит небытие морального зла. Осуществление добра же человеком возможно только с помощью благодати Божией. По его мнению, свободная воля без божественной благодати бессильна, человеческая воля лишь слепое орудие воли Божьей. Однако «предзнание Бога» не лишает нас способности к выбору. Августин считает, что «философии не дано проникнуть в эту тайну» [цит. по 150, с. 39].

Российский исследователь Д.В. Шмонин в своей статье пишет о дальнейших попытках осмысления проблемы свободы воли Ж. Буриданом и Г. Лейбницем: «Как известно, бедное длинноухое животное, приговоренное к голодной смерти ректором Сорбонны, обязано своим спасением основателю и первому президенту Берлинской Академии наук. Готфрид Вильгельм Лейбниц (которому и принадлежит эта заслуга), возражая по существу хрестоматийного примера о «Буридановом осле», выразил свою мысль предельно четко: не может иметь места в природе ситуация двух абсолютно равных возможностей, парализующая свободу воли субъекта и исключаяющая осознанный выбор» [182, с. 39]. Однако нужно заметить, что, спасая «бедное длинноухое животное», Лейбницу пришлось «разрезать его пополам»!

Близкую Ж. Буридану позицию в вопросе о свободе воли занимал философ-рационалист, один из главных представителей философии Нового времени Бенедикт Спиноза. Согласно Спинозе, свободы воли как таковой нет, так как человек – частичка природы и представляет собой звено мировой детерминации. Свободен только Бог, ведь только его действия детерминированы внутренней

закономерностью. Великий немецкий философ Ф. Ницше постулировал свободу воли как фикцию, «заблуждение всего органического» [119, с. 19], считая всю историю морали историей заблуждений относительно свободы воли.

Символичным в философском дискурсе свободы представляется мнение Г. Лейбница: «Поистине есть два лабиринта в человеческом духе: один – касающийся строения континуума, и другой – относительно природы свободы, и оба они проистекают из совершенно одного и того же источника – бесконечности... Социально много более значим второй лабиринт, ибо он «запутывает почти весь человеческий род» [78, с. 307].

В данном контексте содержательную экспликацию этой проблемы в западноевропейском историко-философском пространстве представляет учение о свободе воли св. Бернарда Клервоского, цистерцианского монаха, теолога XII века, «мягкого мистика железной воли» (Л. Карсавин), «религиозного гения» (Вл. Татаркевич) своего времени. Рассматривая феномен свободы, следует отметить, что Бернард продолжает традицию христианского неоплатонизма и Августина, свершая следующий шаг в философском осмыслении соотношения Божественной воли и свободного выбора человека. Он не идет по пути разделения двух воль, а движется аналогическим (ведущим вверх) путем, соединяя, а точнее говоря, воссоединяя Божественную и человеческую волю в мистическом откровении.

В своем трактате «О благодати и свободе воли» («De gratia et libero arbitrio»), продолжая анализировать проблему, так и не решенную Августином, Бернард пишет: «Итак, для чего же спросишь ты, свободный выбор (*arbitrium liberum*)? Отвечаю кратко: для спасения. Отними свободный выбор, и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения. Дело спасения не может совершиться ни без того, ни без другого: во-первых, без того, чем совершается, во-вторых, без того, в чем совершается» [12, с. 266]. Здесь спасение понимается по-христиански – как превращение жизни из процесса существования в требование к

человеку осуществиться, а свободный выбор – средство поиска человеком собственной сущности, которая определяет его бытие. Св. Бернард показывает, что ключом к обращению и восхождению в духовном самосовершенствовании является свободная воля человека. Истинное бытие, которое и есть подлинная свобода субъекта, конституируется в синергичном единстве божественной и человеческой воли. Эта высшая степень свободы, по мнению аббата, выражена в словах молитвы: «Да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли».

Следует подчеркнуть, что Бернард Клервоский толкует тему свободы в свете цистерцианской антропологии, сосредотачивая внимание на свободной воле. «Разум в его учении играет существенную роль, но остаётся в тени воли как ее тайный советник» – отмечает Ф. Реати [134, с. 126]. Свободная воля, как способность, полученная от Бога, совпадает, по мнению Клервоского, с образом Божиим, о котором говорит Священное Писание: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27). Такое совпадение признавалось цистерцианской богословской школой в отличие от августинианской школы, считавшей человека образом Божиим, поскольку тот обладает интеллектом. Провозглашая свободную волю человека образом Божиим по преимуществу, Бернард Клервоский, по словам Э. Жильсона, «предвосхищает метафизические размышления Декарта» [50, с. 295].

Итак, свободная воля, по Бернарду Клервоскому – это образ Божий. Он внутри каждого из нас. Через любовь к Богу, приобретаемой покорностью и смирением, человек приближается к Богу, достигая высшей жизни духа, и в таком состоянии получает возможность созерцать истину своим умом, молитвенно и благоговейно проникая в ее глубины. Это – состояние религиозного экстаза.

Мистический характер теории св. Бернарда приближает ее к пантеистической теории Плотина и Эриугены, для которых свойственен нерационалистический подход к решению вопроса свободы. Однако мистицизм Бернарда – церковный, ортодоксально-

христианский, имеющий кардинальное отличие от мистицизма последователей неоплатонизма. Экстаз – полное самозабвение человека перед лицом всемогущего Бога. Но полное растворение души в Божественном Абсолюте не происходит. Она лишь уподобляется Богу, оставаясь отдельной субстанцией. «Как капли воды, падая в вино, переходят всецело в него, так и душа в будущей жизни не удержит ничего от себя самой, но всецело перейдет в Бога, однако не в том смысле, что ее сущность, субстанция исчезнет, – нет, она пребудет вечно, – но она всецело воспримет божественную форму» [цит. по 184, с. 153]. Ортодоксальному мистицизму св. Бернарда чужд пантеизм, он основывается, подобно схоластике, на дуализме Бога и сотворенного мира.

Каким же образом может совершиться чудо абсолютного единства при коренном различии существ? Св. Бернард считает, что это возможно посредством чувства и воли, обретенных с помощью смирения и милосердия, где важнейшим чувством является любовь, которая по своей природе есть стремление к Богу. «Согласие двух волей, но без смешения субстанций (*non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos*) – вот что такое это единение хотений и согласие в любви. И это также последний предел, которого человек порой достигает на мгновение в этой жизни через экстаз и достигнуть которого навсегда он может лишь в блаженном состоянии» [53, с. 225]. Французский медиевист Э. Жильсон так комментирует соотношение Божественной воли, любви и свободного выбора в учении св. Бернарда: «Бог сотворил человека по своему образу и подобию. Этот образ заключен, прежде всего, в воле, то есть в свободном решении. Созданная актом Божественной любви, воля человека есть, в сущности, милостивая любовь Бога. Следовательно, можно сказать, что, поскольку Бог по природе любит Самого Себя, человеческая воля по природе любит Бога. То, что человек любит самого себя, не является препятствием для этого. В том, что человек любит самого себя и его любит Бог, наличествует совершенное согласие его воли с Божьей волей; посему между Богом и человеком

существует совершенное подобие. Это то, что св. Бернард называет единением с Богом» [53, с. 236].

Так, у Бернарда нет противоречия между Божьей волей и человеческим свободным выбором. Выход из «лабиринта Лейбница», в котором оказался Августин, он находит не в горизонтальной плоскости рациональной диалектики, а в мистическом иррациональном восхождении к Богу посредством постоянного совершенствования, так как нет предела возрастания в любви к Богу: «Никто не может достичь совершенства, не желая стать еще более совершенным. Определяется же степень совершенства мерой жажды еще большего совершенства. Каждый, отказывающийся стать лучше, несомненно, менее совершенен; отказом от возрастания мы сразу умерщвляем в себе все благое» [цит. по 286, с. 106].

Таким образом, резюмируя вышесказанное, можно говорить о том, что св. Бернард Клервоский привносит в философию новый вектор понимания свободы человека, – не как «свободы от...», а как «свободы для...» – свободы для соединения с Божественным. Свободная воля, очищаясь смирением, покорностью и милосердием, направляемая любовью и благодатью, стремится к Богу в акте согласия, который происходит в глубинах духа. Стремление к Благу, внутренне заложенное в человеке, связывается св. Бернардом в динамическом стремлении свободной воли к воссоединению с Абсолютом (Богом), при этом путь этот глубоко индивидуальный, интимный. Воля, по Бернарду – божественный отпечаток в человеке. Ортодоксальный мистицизм св. Бернарда направлен к человеку, к творческому процессу совершенствования души. Ибо в основе понимания свободы воли св. Бернардом Клервоским лежит уподобление имманентного (человеческого) трансцендентному (Божественному) – в своих философских рассуждениях св. Бернард идет от самопознания – через свободу воли (открывающую человеку путь к единению с Богом) – к богопознанию. Рассмотрению учения Бернарда Клервоского о познании, высшей целью которого есть познание Бога, посвящен следующий подраздел нашей работы.

2.3. «Credo, ut experiar» – познание как духовный опыт в учении св. Бернарда Клервоского

Рассматривая характер соотношения рационального и иррационального в учении святого Бернарда Клервоского, следует обратиться к культурно-историческому аспекту данной эпохи. Как уже отмечалось, начиная с XII века, в западноевропейском религиозно-интеллектуальном пространстве доминируют два основных направления – схоластическое и мистическое. Конфликт между основоположником средневековой мистики Бернардом Клервоским и крупнейшим диалектиком той эпохи Петром Абеляром вошел в историю европейской философии под названием «величайшего культурного эпизода XII столетия» (Т. Ратисбон). В отечественной истории философии этот конфликт обычно рассматривается как противостояние веры и разума. Такой подход, по нашему мнению, является односторонним. Представляя веру и разум как оппозицию, тем более как основание разногласий между св. Бернардом и Петром Абеляром, мы попадаем, по выражению немецкого церковного историка А. Гаусрата «в сферу недоразумений» [32, с. 180].

Бернард Клервоский и Петр Абеляр представляли соответственно две познавательные линии: «мистически-рациональную» и «рационально-мистическую» (С.С. Неретина), которые нужно рассматривать не в гегелевском смысле диалектического противоречия, а скорее как антиномию. Действительно, Бернард и Абеляр под словом «вера» понимали различные вещи. Для аббата Клерво вера – душевное состояние, тогда как Петр Абеляр христианской верой считал, прежде всего, догму. Поэтому, утверждая, что вера предшествует пониманию, св. Бернард со своей точки зрения был совершенно прав. Если наши религиозные представления вытекают не из сознания, а являются представлениями нашей душевной жизни, то они должны предшествовать мышлению о них в нашем сознании. Напротив, догма является продуктом нашего мышления, и прежде чем утверждать, что

мы веруем в нее, т.е. признаем ее истинной, мы должны понять ее разумом [32, с. 180]. Таким образом, тезис Абеляра логически безупречен. Другими словами, в более общей формулировке «*Fides quaerens intellectum*» («веры, ищущей понимания») св. Бернард, убежденный представитель «монашеской теологии», ставит акцент на первой части определения, *fide* (вере), тогда, как Абеляр, представитель схоластики, настаивает на второй части, *intellectus*, т.е. на понимании с помощью разума. Безусловно, вера выступает иным, чем разум, началом познания, основываясь на идее несоизмеримости бытия и мышления. Принимая форму апофатического «знания через незнание», иррациональность веры проявляется как логическая невыразимость духовного опыта. Однако эта невыразимость духовного опыта совсем не отменяет его реальности. Поэтому христианская мысль осознает себя как веру, не противостоящую разуму, но разум включающую, т.е. сверхразумную.

Обращаясь к философско-теологическим воззрениям «религиозного гения» своего времени св. Бернарда Клервоского, можно утверждать, что в богословском методе «мягкого мистика железной воли» (Л. Карсавин) всегда присутствуют два элемента: попытка постижения, труд разума, размышляющего над объективными основами веры, и обращение к личному духовному опыту, с которым эти истины сопоставляются. Изучение воззрений средневекового мистика неизбежно приводит к «источнику, без которого немислимо ведение тайн Божиих», источнику, который сам Бернард называет «опытом» [цит. по 80, с. 64].

В этой связи (несмотря на сложившееся недоверие к феномену религиозного опыта, который Г.-Г. Гадамер считает «одной из самых непонятных философских категорий»⁹), исследователи творчества св. Бернарда сталкиваются с более явным затруднением – в своих сочинениях Клервоский нигде не дает определение или описание того, что он понимает под опытом. Закладывая основы западной средневековой мистики, св. Бернард говорит о духовном опыте

⁹ См. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 378-394.

только апофатически или метафорически, синтезируя идеи древнецерковной традиции с восточной христианской мистикой и учением латинских отцов.

Ю.А. Шабанова определяет христианскую мистику как «эволюционную форму взаимодейственного творческого процесса совершенствования души через мистику Христа, вочеловеченного Богом» [174, с. 21]. В данном контексте представляется, что из множества определений духовно-религиозного опыта, сформулированных в работах У. Джеймса, М. Элиаде, Р. Отто, М. Шелера, Ф. Шлейермахера, В.Н. Лосского, И. Мейендорфа, П. Минина, И.В. Попова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С. Франка и других ученых, ближе всего к пониманию «опыта» средневекового мистика стоит определение русского религиозного философа И.А. Ильина: «Религиозный опыт есть по самому существу своему опыт объективного совершенства» [55, с. 53]. Говорит ли Бернард о самопознании, стремлении души к Богу, или о сотрудничестве человеческой воли с Божественной – главным направлением его размышлений является движение к совершенству: «Никто не может достичь совершенства, не желая стать еще более совершенным. Определяется же степень совершенства мерой жажды еще большего совершенства. Каждый, отказывающийся стать лучше, несомненно, менее совершенен; отказом от возрастания мы сразу умерщвляем в себе все благое», – пишет аббат [цит. по 286, с. 106]. Для Бернарда Клервоского религиозный опыт требует от человека не только смиренного самопознания, но и нравственного катарсиса на пути к восприятию Абсолютного Совершенства. Ощутить (лат. *experiri*) в религиозно-мистическом инсайте Совершенство как абсолютную реальность – значит осуществить опыт, посвященный не тому, что «здесь и сейчас» воспринято как божественное, но тому, что всегда было и будет Предметом истинного религиозного опыта.

Иной аспект характеристики понятия «опыт» св. Бернард открывает через часто цитируемое изречение: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему» (Песн. 2:16). В этой фразе из библейской Песни Песней аббат раскрывает процесс слияния души с Богом. По

Бернарду, смирение и монашеская аскеза как отрицание себя в причастности красоте «образа Божия» – начало пути апофатически-любовного богопознания. Любовь – движущая сила, направляющая душу к единению с Абсолютом (Небесным Женихом), и, по сути своей, есть милостивая любовь Бога. Душа (как образ Божий), поднимаясь по ступеням любви, воссоединяется в «духовном браке» со своим архетипом, Женихом Небесным, обретая в этом единении высшее знание. Такое знание настоятель Клерво сравнивает с имуществом, находящимся в общем владении супругов. В отличие от всегда «несовершенного» познания объектов, в таком познании есть взаимность, отражение отношений между Личностями, определяемое любовью (*caritas*). В своей гносеологической позиции Бернард близок Максиму Исповеднику, который понимает «познание как следствие, знак соединения с Богом, осуществляемого любовью, однако такое следствие, которое в свою очередь воздействует на причину, усугубляя любовь» [цит. по 82, с. 394]. Сама же любовь человека к Богу мыслиться Бернардом как должный ответ Тому, Кто полюбил людей первым. Вернуть любовь Богу – великая миссия человека. Поэтому «причина любви к Богу – Он Сам, а любить Его следует безмерно» [13, с. 49]. Богословие св. Бернарда имеет одну цель – стимулировать интенсивное и глубокое переживание Бога. Не отвергая рациональное знание, Бернард утверждает в своем учении примат духовно-религиозного образа жизни. Поэтому в этом подразделе представляется значимым определить характер соотношения рационального познания и духовного опыта в гносеологии святого Бернарда Клервоского.

Как уже отмечалось, начиная с XII века, в западноевропейском средневековом религиозно-интеллектуальном пространстве доминируют два основных направления – схоластическое и мистическое. Для разъяснения гносеологической позиции св. Бернарда покажем различия между этими направлениями на примере латинского изречения «*credo, ut intelligam*» («верую, чтобы понимать»). Представим эволюцию этого тезиса в кратком историко-философском дискурсе, обращаясь к вопросам апофатического и

катафатического богословского подходов, метафизической и антропологической проблематики в пространстве западной средневековой мысли.

Блаженный Августин одним из первых в христианской философии поставил веру и разум во взаимозависимость, четко определив порядок их отношений: «Итак, вера предшествует разумению, но ее иначе и не понять. И не дай Бог, если она не предшествует разуму, тогда ведь она иррациональна! Следовательно, вполне естественно, если вера предшествует разумению в том, что мы не можем пока понять; но несомненно и то, что разум спешествует вере, убеждая идти вперед!» [цит. по 66, с. 30]. Основная идея теории познания Августина, жившего в эпоху установления христианских догматов – понимание есть награда веры: «Человек должен быть разумным, чтобы хотеть искать Бога» («О Троице»). По мысли Августина, Бог наделяет души знаниями путем освещения (лат. *illuminations*), эту теорию позже назовут иллюминизмом. Освещение – сверхъестественный факт проявления божественной любви. Озаряющий свет исходит от «Отца светов» через Слово, но природа этого света (тварная или же нетварная) здесь не раскрывается; ясно лишь, что этот свет – благодатный, рациональным путем не постигаемый, т. е. сверхразумный.

Западная христианская мысль, как правило, ассоциируется с катафатическим методом богословия, однако говорить о гносеологии Августина как о «теоретическом обосновании отказа от апофатизма» (Х. Яннарас), по нашему мнению, будет преувеличением. Скорее, нужно согласиться со словенским философом Г. Коциянчицем, по мысли которого теория познания Августина представляет собой «катафатически выраженный апофатизм» [72, с. 153], – христианское переосмысление неоплатонического апофатизма. И хотя апофаза у Августина выражена не так явно, чем у Дионисия Ареопагита, в сочинении «*De ordine*» христианский мыслитель пишет о «Всевышнем, Том Боге, Который лучше познается незнанием» (*de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo*) [цит. по 86].

Действительно, бл. Августин никогда не говорил о рассудочной мысли, которая могла бы приблизиться к абсолютному Бытию; в него проникает лишь «духовный ум» (*intellectus mentis*), или внутренний взгляд (*interior aspectus*), который гиппонский епископ, соответственно патристической практике, отождествляет с библейским «знанием сердца». Определяя веру как личную встречу и онтологическую причастность, Августин утверждает, что только то видение, которому должен быть причастен тот, кто хочет рефлексировать его, прикасается тайны «*ipsum esse*», или «того, что истинно есть» [72, с. 152]. После безуспешных усилий достичь истины и, по сути, веры с помощью одного лишь разума, Августин обнаружил, что «рациональную истину о Боге, о которой говорили философы, можно постичь сразу и безо всяких ошибок, простым актом веры» (Э. Жильсон). Таким образом, бл. Августин, опираясь на собственный духовный опыт, установил, что самый верный путь постижения истины начинается от веры и ведет от Откровения к разуму. Начиная с четвертого века и до наших дней, всегда существовали мыслители, которые поддерживали августиновский принцип христианской Мудрости.

В XI веке «отец схоластики» Ансельм Кентерберийский открыто стоял на позициях христианина, который, веруя, размышляет о разумном обосновании своей веры. Как он сам неоднократно заявлял, его намерением было пересказать то, что уже было высказано его учителем Августином. Другими словами, его аргументы были выражением более общей установки – «веры, ищущей уразумения» («*fides quaerens intellectum*»).

Следует отметить, что именно Ансельму, а не Августину принадлежит тезис «*credo, ut intelligam*» («верить, чтобы понимать»): «Я не стремлюсь, о Господи, проникнуть в величие Твое, – пишет Ансельм, – ибо никоим образом я не полагаю, что мое понимание способно на такое, но я стремлюсь понять хоть в какой-то степени Твою истину, в которую мое сердце верит и которую оно любит. Ибо я не ищу того, чтобы понять, дабы уверовать, а я верю, дабы понять. Ибо я верю также в то, что если бы я не уверовал, то я бы и не понял»

[цит. по 51]. «Отец схоластики» говорит о поисках способов рационального отображения апофатического опыта. Прежде чем отрицать правомерность приписывания того или иного атрибута Богу, схоласты считают необходимым сначала как можно точнее сформулировать и логически обосновать то, что подлежит отрицанию. Наиболее яркий пример – приведенный выше апофатический вывод о непознаваемости Бога и его существования, к которому приходит Ансельм Кентерберийский после завершения своего онтологического доказательства в «Proslogion».

Последователь Ансельма в схоластическом методе обоснования веры, Петр Абеляр в XII веке рационализирует отношения веры и разума, полагая обязательным условием веры понимание, и, таким образом, утверждает новый принцип, противоположный принципу Ансельма – «intelligo, ut credam» («понимаю, чтобы верить»). Если вера, полагает Абеляр, как откровение абсолютного Разума (Логоса) всегда разумна, то разум стоит несколько выше веры. Поэтому вера должна иметь рассудочное основание, что и определяет, по мнению Абеляра, первичность знания перед слепой верой. «Мы же тем скорее сделаемся учениками Христа, Который есть истина, чем сильнее мы будем подкреплены истиною оснований. Ведь Сам Сын называется Logos'ом, мудростью Бога, поэтому Ему особенно свойственна та наука, которая, подходит к нему и по своему названию, потому что, как мы называемся христианами по Христу, так и логика, по видимому, именуется в особенности по Логосу» – пишет средневековый диалектик [цит. по 32, с. 161].

В учении Петра Абеляра явственно прослеживается радикальное изменение учения о постижении истины, «которая отождествляется с ее определением, а познание (то есть обладание истиной) – с индивидуальным усвоением формулировок» [189]. В своем трактате «Введение в теологию» («Introductio ad theologiam») Абеляр называет Бога сущностью (essentia), даже существом: «как таковой, он является одним существом среди прочего, хотя наиболее совершенным и создателем всех остальных» [цит. по 202, с. 83]. Обращаясь к древнегреческой онтологии, предполагающей первенство понятия

сущности, сущностную и логическую заданность бытия, Абеляр отказывается от апофатизма теологических определений, тем самым отдаляясь от «примата жизни и ее ипостасного проявления в личности, взятой в своей экзистенциальной инаковости и свободе» [189].

И хотя и Ансельм, и Абеляр обращаются к формуле Августина «понимаю, чтобы верить, и верую, чтобы понимать», тенденция к ее внутреннему разрыву, открывающая возможность философствования вне веры, становится все очевиднее. Христианские мыслители XIII–XIV веков, двигаясь в этом направлении, выскажут предположения, что вера и разум ведут либо различными путями к одной Истине (Фома Аквинский), либо свидетельствуют о существовании двух не связанных друг с другом истин (Уильям Оккам).

Синтезируя апофатический и катафатический пути богопознания, «ангельский доктор» св. Фома Аквинский превращает в своем учении отрицательное богословие в корректив к положительному. «Приписывая Богу совершенства, мы должны согласно св. Фоме, отрицать модус нашего понимания ограниченных совершенств, но мы можем их утверждать по отношению к Богу модусом более высоким, более возвышенным (modus sublimiori). Посему отрицания будут относиться к образу обозначения, указания, выражения (modus significandi) – образу выражения всегда неточному, а утверждения – к обозначенной, указанной вещи (res significata) – к совершенству, которое мы желаем выразить и которое пребывает в Боге иным, чем в твари», – пишет И. Мейендорф [103, с. 35]. Фома Аквинский смог придать дионисиевскому апофатизму некий новый смысл, понимая онтологию Ареопагита в свете собственной онтологии бытия. Этим св. Фома показал, что «употребление отрицаний, к которому принуждает идея трансцендентного Бога, не является характерным исключительно для тех, кто Бога превозносит над бытием» [86].

В XIV веке английский номиналист Уильям Оккам отстаивал идею независимости веры от разума. По его мнению, уровень рационального, основанного на логике, и уровень веры,

ориентированной на мораль, асимметричны. Между верой и разумом существуют не отличия, а пропасть. Истины веры не самоочевидны, как аксиомы в доказательствах, а принципиально находятся за пределами разума. Следовательно, вера и разум имеют разные сферы приложения, должны быть заняты разными предметами, поэтому они не сталкиваются между собой и не противоречат друг другу. Согласно У. Оккаму «реального богопознания нет; есть только либо рациональные выводы из чувственного опыта, либо недоказуемые и несообщимые мистические "озарения"» [103, с. 41]. Таким образом, можно говорить, что схоластика в своем развитии пытается исчерпать процесс познания возможностями индивидуального разума. Эта тенденция выступает определяющим фактором, обусловившим гносеологический поворот от онтологии как метафизики бытия к учениям о бытии познаваемых объектов.

Для Бернарда Клервоского, основоположника западной средневековой мистики и ярчайшего представителя «монашеской теологии» (Ж. Леклерк) вопрос о первичности веры и знания бесспорно решается в пользу веры, при этом само знание не отрицается, как не отрицается и философия.

Здесь необходимо пояснить два момента. Во-первых, следует указать, что употребление термина «теология» в эпоху Бернарда еще не было общепринятым, в большинстве случаев использовалось выражение «studium sacrae Scripturae» («исследование Священного Писания») [213, с. 48]. В сочинениях Бернарда Клервоского мы не встретим термина «теология», за исключением его дискуссии с Петром Абеляром. В письме к папе Иннокентию «Против некоторых ошибочных положений Абеляра» Бернард употребляет слово *theologia* только уничижительно, связывая его со словом *stultilogia*, т.е. «пустословием», «тщеславной болтовней», «болтологией» [258]. Во-вторых, «последний из Отцов» понимает философию в святоотеческой трактовке «христианской мудрости», кардинально отличающейся от «игры в диалектическое искусство» [258] схоластических диспутов. Термин *philosophia* для св. Бернарда (следующего традиции Августина), имеет положительную окраску –

как определение интеллектуальных исследований христианами своей веры.

Отношение Бернарда к «светским философам», напротив, глубоко негативное. Это хорошо иллюстрирует цитата из трактата «О размышлении»: «Они называют себя любознательными (философами), – пишет Клервоский, – мы же правильнее назовем их любопытными и суетными. Среди них, есть такие, – продолжает аббат, – которые хотят знать, чтобы продавать свое знание за деньги и почести, а это – недостойное стяжание» [цит. по 34, с. 67]. Постулируя любопытство (*curiositas*) в сочинении «О ступенях смирения и гордыни» как начало духовного регресса, первый шаг нисхождения в грех, Бернард порицает тех, кто стремится к знанию ради знания, тем более, ради материальной выгоды. При этом рациональное знание для Клервоского не является чем-то дурным, грешно именно досужее любопытство, которое отвлекает человека от его истинной цели – познания Бога. «Всякое знание хорошо, – пишет Бернард, – если основано на истине. Но время, данное человеку, кратко, и потому он больше должен заботиться о том знании, которое ближе к спасению. Есть такие, которые хотят знать, чтобы назидать других, – это любовь, и такие, которые хотят знать для собственного назидания, а это – мудрость. Только последние два разряда людей не злоупотребляют знанием» [цит. по 34, с. 67–68]. Таким образом, стремление к знанию ради «собственного назидания», которое св. Бернард Клервоский называет мудростью, неразрывно связано со стремлением человека к Богу; такое знание – высшее знание для христианина. Другая, столь же высокая цель, для исполнения которой необходимо знание, – «назидание ближнего», т.е. проповедь.

Французский исследователь Р. Браг в своей статье пишет: «вопреки распространенному мнению Бернард вовсе не нападает на философию, но зато беспощадно атакует самих философов» [22, с. 99]. Тщательное исследование лексики аббата Клерво, проведенное французским ученым, показывает, что слово «*philosophus*» девятнадцать раз употреблено пренебрежительно, три раза нейтрально, либо слегка положительно; тогда как все шесть случаев

употребления слова «philosophia» – хвалебные [22, с. 99]. Бернارد использует термин «философ» одобрительно в своей проповеди на праздник святого Климента, когда называет Климента Александрийского «философом своего времени» [256], образцом христианского философа служит для него и фигура апостола Павла – «его философия лучше, чем философия этого мира» [270].

Для аббата Клерво главной чертой истинной христианской философии выступает ее практичность. «Петр и Павел, – пишет Бернارد, – научили меня жить. Как вы думаете, это мелочь, чтобы знать, как жить?» [цит. по 213, с. 50]. Возвращаясь к древнему пониманию философии как «духовного упражнения» (Г. Конциянич), св. Бернارد определяет суть философии в том, что она требует этико-аскетического труда, что она должна быть «философией, которой живут»; упражнения эти были «духовными», поскольку «содержали целостный дух, целостный образ жизни» [72, с. 74]. Средневековый мистик в своем понимании христианской мудрости следует словам основателя отшельнического монашества св. Антония: «Какую силу имеют слова святых! Действительно, если что-то изрекли, они высказали из опыта и Истины. Да, эти слова сильны потому, что их сказали люди, закаленные практикой, ведь – как сказал один из мудрых – пусть твоя жизнь подтвердит твои слова» [цит. по 72, с. 86].

Говоря о позитивном контексте употребления настоятелем Клерво термина «философия», следует отметить, что Бернardu удается вписать слово «philosophia» там, где текст является священным, что освобождает его от использования другого, библейского слова «sapientia» («мудрость»). В проповеди 43 на Песнь Песней Бернارد заменяет «sapientia» в 1 Кор. 2:2 на «philosophia», определяя тем самым собственный взгляд на познание: «Знать Иисуса, и притом распятого, – вот моя тонкая, внутренняя философия» [263]. Христианская драма для средневекового аббата «разыгрывается не между добрым и злым, а между левым и правым разбойниками» (О. Клеман).

Следуя Августину, Бернارد полагает, что вера должна предшествовать знанию. Однако подход к обоснованию истин веры у святого Бернарда отличается как от принципа Августина, так и от принципа Абеяра. Как пишет А. Клевост «смысл теологии для аббата Клерво заключается в том, чтобы достичь созерцания тайны спасения человека Богом в мистическом опыте, иными словами, "познать Иисуса распятого", чтобы совоскреснуть с Ним в его воскресении» [65, с. 430]. Для св. Бернарда Клервоского философия, не ведущая к созерцанию, не является истинной философией: «Мы желаем познать только то, – утверждает аббат, – что уже знаем благодаря вере. И для блаженства недостает только того, чтобы то, что уже известно нам благодаря вере, было бы ясно также и непосредственно» [цит. по 160]. Отсюда термин «intellectus» у Бернарда Клервоского следует понимать скорее как «духовное постижение», даже «умное созерцание», чем «знание» или «разумение».

По мысли Бернарда подлинную реальность и смысл можно найти только в духовной жизни. Различая в познании три формы – эмпирическое, рациональное и идеальное, аббат Клерво в трактате «De consideratione» говорит о трех способах «размышления», направленного на познание Бога. Икономическое (dispensativa) размышление пользуется чувствами и чувственными предметами с религиозно-нравственной целью – «для спасения себя и других» [252, V. 2. 3-4]. Оценивающее (aestimativa) размышление проникает в основания существ и явлений, чтобы через их исследование возвыситься «к изучению невидимого Бога» (ad vestigandum Deum) [252, V. 2. 4]. Созерцательное (speculativa) размышление обращает человека к самому себе, чтобы, в глубинах своей души, отрешившись от всего чувственного и земного обрести Бога, и, таким образом, выйти за собственные пределы, оставляя все человеческое «для созерцания Бога» [252, V. 2. 4].

Если два первых способа имеют относительный характер мнения (opinio) и составляют, по Бернardu, вообще размышление (consideratio), то созерцание (contemplatio) как непосредственное

постижение духовного духовным дает прямое и потому достоверное знание. «Чего желает первый и обоняет второй, третий вкушает», – пишет аббат [цит. по 26, с. 119]. По мысли Бернарда Клервоского, чувственное познание и интеллектуальная деятельность относятся к созерцанию как средства к цели. «Велик тот, – говорит Бернард, – кто чувствами и чувственными предметами пользуется ко благу своему и ко благу других; не менее велик тот, кто, философствуя, от чувственного возвышается к сверхчувственному; сам совершает шаги, для того чтобы взойти к невидимым вещам, изучая философию. Но особенно велик тот, кто, презирая чувства и чувственные предметы не постоянно, но через внезапное восхищение возлетает на высоту» [цит. по 26, с. 119].

Богословский метод св. Бернарда стал предметом рефлексии многих исследователей. По мнению русского историка философии А. Вертеловского, общую формулу доказательств, используемых церковными мистиками, можно назвать аналогической: «путем образов, заимствованных из предметов видимого мира и особенно мира духовного, признается возможным до некоторой степени приблизить высочайшие истины к сознанию верующего» [26, с. 270]. Следует подчеркнуть, что Бернард использует в своих проповедях не просто поверхностные аналогии, но отражения глубоких переживаний собственного духовно-религиозного опыта, которые настоятель предлагает в форме морально-нравственных наставлений, «духовных бесед», следуя традиции древнецерковного монашества. При этом литературный стиль св. Бернарда Клервоского «остаётся непревзойдённым» (Й. Хейзинга).

«Сегодня читаем мы в книге опыта», – пишет Бернард в третьей проповеди на Песнь Песней, в аллегориях «трёх лобзаний – стоп, длани и уст Христа» толкуя три восходящих этапа совершенствования души – покаяние в грехах, укрепление во благе, единение с Богом. «Сначала к стопам припадем и горько оплакиваем перед очами Господа нас сотворившего, нами сотворенное. Затем взыскуем руки возвышающего и укрепляющего колена расслабленные. И, наконец, когда того многими мольбами и слезами

достигнем, тогда только, пожалуй, дерзаем поднять голову к самым устам славы, дабы, в трепете и робости не только воссозерцать, но и облобызать, ибо Господь Христос есть дух перед лицом нашим, к коему и припадаем в священном лобзании, "дух един" по снисхождению его становимся» [15, с. 434-435]. В последней фразе, основываясь на словах ап. Павла «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6:17) Бернард говорит о душе, которая, обретая благодать через дар Божий, соединяется с Ним в единый дух, достигая предела Божественной любви. Для Бернарда Клервоского эта любовь и есть настоящее знание, где самые значительные и глубокие истины приобретаются в непосредственном опыте мистического единения. Следует отметить, что непосредственное созерцание Бога у св. Бернарда, как и у представителей восточной церковной мистики, имеет аналогию с ангельским способом познания всего сущего: «Если мы на высшей степени созерцаем Слово, – пишет Бернард, – то, подобно ангелам, видим все, что словом создано» [цит. по 26, с. 124].

Примечательно, что именно Бернард Клервоский первым в западной христианской традиции определяет различие между апофатическим и катафатическим созерцанием, описывая ту роль, которую «ангелы играют во внедрении в воображение образов, понятий языка, через которые чистый свет Божий может быть понят и передан другим» [15, с. 435]. Эти блаженные духи, по Бернарду, способны познавать причину всего существующего не верою или мнением, но путем непосредственного созерцания: «Небесные духи не нуждаются в том, чтобы из творения добывать познание творца ... ангелы познают твари в том, в чем они лучше, чем в себе самих. Поэтому они не нуждаются в телесном чувстве, но сами для себя составляют чувство, ощущая себя самих» [цит. по 26, с. 130]. Разделяя ангелов на девять ликов, аббат воспроизводит «небесную иерархию» ангельских сил, предложенную Дионисием

Ареопагитом¹⁰. По степени участия в Боге ангелы заимствуют от Него и воспроизводят в себе в различной степени те свойства, которые принадлежат Богу. Так ангелы в силу присущего им непосредственного созерцания и участия в Его блаженстве отражают божественные совершенства и служат в некоторой степени выражениями свойств Божиих, «участвуя в промыслительной деятельности Бога о мире и человеке, как его слуги в исполнении Его воли для поддержания добра» [26, с. 131].

В проповеди четвертой на Песнь Песней Клервоский пишет: «Когда духовный человек восхищен вне себя и получает некое видение от Бога, которое внезапно возжигает в его разуме светильник, внезапно, но откуда я не знаю, образы земных предметов переполняют воображение, или как помощь восприятия, или чтобы умерить интенсивность Божественного Света. Они [образы] являются приложением к чувствам божественно воспламененным, так что в их тени окружность истины, сияющая и вполне чистая, делается более воспринимаемой для ума и более приспособленной быть переданной другим. Мое мнение состоит в том, что они сформировались в нашем воображении по вдохновению святых ангелов, а с другой стороны, вне всякого сомнения, что дурные побуждения противной природы даны нам падшими ангелами» [15, с. 435].

В данном контексте представляется верным замечание современного словенского философа Г. Коциянчича: «для латинских отцов на первый взгляд характерна катафатическая «онтология»... Но смысл «бытия» понимается у этих отцов подчеркнуто апофатически» [72, с. 150]. Эту мысль подтверждают следующие строки той же проповеди св. Бернарда: «Предметы, о которых мы говорим, являются божественными, полностью скрытыми [для всех], исключая того, кто это [уже] испытал. Пока [человек] еще в этом смертном теле еще живет вера, и ясный внутренний свет не так ясен, можно только частично созерцать чистую истину... Возможно, кроме

того, мы имеем здесь те отраженные образы, виденные апостолом в зеркале (1 Кор. 13:12) и вылепленные, как я сказал, руками ангелов, образы прекрасные и чистые, которые, чувствую я, приводят нас некоторым образом в соприкосновение с бытием Божиим, воспринимаемом в своем чистом состоянии без всякой тени телесной сущности» [15, с. 435]. Используя «мистическую инверсию апофатизма» (Г. Коциянчич) св. Бернард говорит о личностном Боге своего опыта: «Ничего не может быть без Него, как и Он не может быть без Себя. Он сам себе все. И поэтому лишь Он (*solus est ipse*) тот, который является бытием (*esse*) для себя и бытием всех» [цит. по 72, с. 150].

Теоцентрический монизм Бернарда Клервоского приводит все в зависимость от Бога. При этом, уходя от пантеизма, он объясняет, что субстанция Бога и вещей суть различны – Бог является их причиной, но не материалом. «Как капли воды, падая в вино, переходят всецело в него, так и душа в будущей жизни не удержит ничего от себя самой, но всецело перейдет в Бога, однако не в том смысле, что ее сущность, субстанция исчезнет, – нет, она пребудет вечно, – но она всецело воспримет божественную форму», – пишет настоятель Клерво [цит. по 184, с. 153]. Принимая «божественную форму», душа человека в эсхатологической полноте будущей жизни (прообразом которой могут служить переживания религиозно-мистического экстаза), становится «причастной Божеского естества» (2 Пет. 1:4), т.е. сопричастной Божественному образу бытия. Таким образом, отношения между Богом и человеком мыслятся святым Бернардом апофатически, однако путь отрицания не растворяется в некой пустоте, поглощающей и субъект и объект, а приводит к мистическому опыту личностного присутствия сокрытого Бога. Человеческая личность не растворяется, «но достигает предстояния лицом к лицу с Богом, соединения с Ним по благодати без смешения» [84, с. 390]. Пропасть между тварным и нетварным может быть преодолена на уровне модуса существования, «общего обоим природам суть которого в личностном бытии» [189].

¹⁰ Считаю, следует согласиться с мнением А. Вертеловского, что «такое разделение ангелов на классы было принято на Западе со времен Григория Великого» [26, с. 130], из произведений которого, возможно, и было воспринято Бернардом из Клерво.

Определяя созерцание, как «истинную и верную интуицию духа или несомненное схватывание (apprehensio) Истины» [252, II. 5], св. Бернард в трактате «О размышлении» утверждает, что на высших ступенях мистического созерцания душа способна к видению Бога и духовных вещей уже не познанием, но ощущением непосредственного присутствия. Эти молитвенные созерцания совершаются внутри человеческой души. Во время таких откровений Бог не показывается человеку как нечто внешнее, но ощущается и переживается человеком в самом себе. «Признаюсь, – пишет св. Бернард, – Слово входило в меня, и не раз. Часто бывало, что Господь входил, а я даже не замечал Его пришествия. Я чувствовал, что Он во мне, и помню ощущение Его присутствия. Даже когда я предчувствовал Его приближение, мне никогда не удавалось уловить ни как Он приходит, ни как уходит. Откуда снисходил Он в мою душу? Куда уходил, оставляя ее? Каким образом входил и исходил? Признаюсь, я и теперь этого не знаю...» [цит. по 80, с. 65].

В своем описании посещения Слова (в проповеди 84 на Песнь Песней) св. Бернард пытается показать, что опыт не сводится к разумным впечатлениям и чувствам: «Приход Слова не воспринимался моими очами, поскольку оно не имеет цвета; тем более ушами, поскольку оно не производит звука; и ноздрями, поскольку не соединяется с сознанием внешним; оно не воздействовало на внешнее, но сотворило его. Его приход не ощущается ртом, поскольку его невозможно съесть или выпить, оно не может быть потрогано, поскольку не ощущается пальцами. Тогда, как оно вошло? Может быть, оно не вошло, поскольку не приходит из вне? Оно не является одним из предметов, который существует вне нас, также оно не происходит изнутри меня, поскольку оно есть благо, а я знаю, что нет никакого блага во мне. Я поднялся к самой высокой точке во мне, и, вот, Слово еще выше. В своей любознательности я решил исследовать свои самые глубокие чувствования и все-таки я обнаружил его еще более глубоко. Глядя во вне себя, я обнаружил его дальше той точки, которую я мог видеть, и если я вглядываюсь во внутрь, оно находится еще глубже. Тогда я

понял истину того, что читал: «В нем мы живем, движемся и пребываем» (Ин. 1, 3–4). Блажен человек в ком имеет оно свое бытие, который живет в соответствии с ним и движется им» [15, с. 439].

В «мистике сердца»¹¹ св. Бернарда важнейшую роль играют не телесные, но духовные чувства, что сближает учение Клервоского с идеями Оригена [см. 82, с. 354–360]. Духовные чувства – потенциальные способности восприятия божественного, принятия благодати, полностью ориентированные на различение воли Божией [283, с. 218]. Они сродни харизме, качество которой традиционно полагается не столько приобретаемым, сколько даруемым высшими мистическими силами. «Только движения моего сердца позволяют судить о Его посещении», – пишет Бернард Клервоский, понимая «сердце» в патристическом смысле глубинного центра человеческой личности, которое пробуждается к жизни с приходом Слова и снова остывает с Его уходом «как если бы вынули из очага кипящую кастрюлю» [15, с. 439]. Приведенный выше отрывок представляет собой одну из ярчайших попыток описания св. Бернардом мистического опыта личностного общения с Богом. Считаем, что нужно согласиться с Ж. Леклерком, который пишет: «[Бернард] ссылается на собственный опыт как на подлинный источник... он вправе это делать, поскольку не существует знания о Боге без жизни в Боге» [80, с. 24]. Поэтому проповеди святого Бернарда, наполненные глубоким переживанием присутствия Бога не оставляют сомнений в реальности его духовного опыта. При этом духовные тексты проповедей Клервоского «требуют не только перевода в наши концептуальные сети, но эти тексты должны перевести нас, прежде чем мы сможем перевести их» [72, с. 87].

В данном контексте следует отметить, что святой Бернард первым в средневековой христианской литературе в проповеди на Адвент открывает еще одно пришествие Господа – благодатное

¹¹ Следуя патристической традиции, Бернард понимает сердце онтологически – как «место» духовных чувств, к которым относится и ум. В позднейшей созерцательно-спекулятивной мистике центр религиозной жизни перемещается из области чувств в область рассудка.

вселение Слова в душу верующего¹². Так, «после святого Григория Великого, когда речь шла об Адвенте, традиционно было принято говорить о двух пришествиях Христа: о Воплощении и жизни среди людей и о втором пришествии на судный день» [80, с. 22]. Именно святой Бернард предлагает (для нас уже саму собой разумеющуюся) мысль о рождении Бога в сердце верующего, о «промежуточном» пришествии Христа, которое представляет «мост» между двумя другими: «В первом пришествии Христос был нашим искуплением, в последнем Он появится как наша жизнь, в этом же [пришествии] Он наш покой и утешение» [272].

Характерная для учения аббата идея стадийности находит выражение в трех этапах духовного опыта (по К. Макдоннеллу и Ж. Леклерку). Следует напомнить, что для Бернарда Клервоского главной чертой истинной христианской выступает ее практичность. Поэтому, нет ничего удивительного в том, что этапы духовного опыта согласуются с тремя основными фактами веры, вокруг которых строится все учение св. Бернарда.

1. Мы далеки от Бога (опыт греха).
2. Мы включены в движение искупления (опыт принятия Христа).
3. Принципом этого принятия является Святой Дух (опыт Св. Духа)¹³.

Начинается опыт с «паломничества», обусловленного чувством собственного несчастья, борьбы с законом греха внутри нас. Бернард отдает предпочтение корпусу посланий ап. Павла с его акцентом на обосновании греха. Как монах и настоятель монастыря, Бернард Клервоский относился ко греху с большой серьезностью. Он цитирует Галатам 5:17 «...ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5:17) не менее 23 раз [234, с. 11]. Разлад между законом греха и законом Духа представляется св. Бернарду основной характеристикой земного бытия человека – у нас есть

ежедневный опыт отсутствия Бога. Такова «истина» нашего состояния: «без Бога мы ничего не можем сделать для Бога, а так как мы созданы для Него, то не можем даже по-настоящему быть самими собой» [80, с. 67]. Однако у св. Бернарда этот опыт разрыва наших отношений с Богом не рассматривается в отрыве от его главной антропологической темы – восстановления человека как образа Божьего.

Человек был создан по «образу» и «подобию» Бога. По Бернарду, этот «образ» заключается, прежде всего, в свободной воле, которая представляет собой неотъемлемый дар, присущий человеческой природе. «Подобие» – благодатный дар, направляющий свободную волю человека к принятию Божественной воли. Вследствие греха, который завел человека в «область неподобия» («regio dissimilitudinis») этот благодатный дар был утрачен, а «образ» искажен, но не уничтожен полностью. Христос благодатью Своего Искупления восстановил «подобие» и очистил «образ», но человек все равно остался уязвлен грехом, постоянно испытывая внутреннее разделение между своей сверхъестественной способностью к богообщению и богопознанию и бременем естества, увлекающего далеко от Бога. Тем не менее, как пишет Ж. Леклерк: «аббат Клерво и его монахи тем больше уповают на Бога, чем глубже их опыт собственной немощи» [80, с. 68]. В своем горячем стремлении к Богу св. Бернард верит в благородство человека, даже человека грешного: «Ибо мы благородные существа, обладающие определенным величием души, и поэтому стремимся к вершинам с естественным (naturale) желанием» [274]. Другими словами, настоятель обеспокоен не самим грехом как порчей человеческой природы, но победой над ним в Духе через Христа. Мерой наших страданий является не закон, но святость Бога, поэтому второй ступенью духовного опыта, по Бернарду Клервоскому, становится причастность искупительной жертве Христа.

Помимо опыта греха, у нас есть опыт Христа, Который есть для нас новый принцип жизни по причине Его смерти и воскресения. Опыт на этом христологическом уровне может быть разделен на

¹² См. Приложение.

¹³ Ж. Леклерк определяет третьим фактом веры Церковь, которая является местом духовной встречи человека с Христом-Спасителем.

эпистемологический и духовный. В первом случае Бернард приводит строки Евангелия от Иоанна (Ин. 17:3), поясняя, что «жизнь вечная», даруемая нам Христом, сопровождается предикатом «знать», «познать». При этом познание нового принципа жизни, принесенного Христом, должно рассматриваться как процесс со-участия, включение в движение искупления. Во-вторых, через освящение человечества Духом Святым, мы знаем, что у нас есть чувство Христа, потому что «Дух дает свидетельство духу нашему, что мы сыны Божии» (Рим. 8: 1). Как пишет в своей статье К. Макдоннелл (К. McDonnell): «Для св. Бернарда связь между Духом и опытом параллельна связи между Словом и опытом. На самом деле его мистицизм по сути христологический и тринитарный, в стиле Оригена» [235, с. 11].

Примером тринитарной проблематики в мистицизме Бернарда Клервоского может служить уже цитированная нами проповедь «О трех лобзаниях Христа» (Cant. 3). Св. Бернард в своих размышлениях всегда идет к Троице от Христа. Тринитарное выражение рассматривается св. Бернардом Клервоским в экзегетическом толковании «поцелуя уст» («osculum de ore»), который он четко различает от «поцелуя поцелуя» («osculum de osculo»). Первый поцелуй – это тринитарная любовь между Отцом и Сыном, а именно – Святой Дух. В конституирующем смысле этот поцелуй определяет внутреннюю троичность божественной жизни. Но участие это распространяется и на невесту, которая понимается эквивокативно: как Церковь и как душа верующего. Воскресший Христос дает поцелуй Церкви, когда он дышит на учеников: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22). Этот поцелуй участия называется «поцелуем поцелуя», и, таким образом, объединяющая любовь, конституирующая Троицу, распространяется на Церковь и верующего. Одна и та же полнота Духа в Боге, Церкви и духовном опыте верующего [235, с. 11]. Эта тема выражена на словах ап. Павла «один дух с Господом» (1 Кор. 6:17), фрагменте, который святой Бернард цитирует в 54 раз чаще, чем любой другой стих в Библии [216, с. 384]. Только Дух может раскрыть тайну поцелуя (Cant. 7.8).

Поэтому поцелуй является откровением (Cant. 8.6), которое дается в духовном опыте, и только те, кто испытал это, может понять (Cant. 3.1). По мысли св. Бернарда высвобождение–восстановление собственного «я» возможно только в подчинении Божьей воле, которая дается в благодати Духа Святого. «Если брак по плоти представляет собой два в одном теле, то почему бы духовный союз не может быть даже более эффективным при соединении двух в одном Духе?» (Cant. 83.6).

В Духе как «общей воле» человек ищет уже не собственного интереса, но блага ближнего и «славы Божией» высшего Совершенства с тем, чтобы «стяжать, сохранить и взрастить в себе Божественную жизнь» [80, с. 68]. И достигается это единение только любовью, которая, по сути своей со-причастность Самому Богу, Который «есть любовь» (1 Ин. 4:8). Цитируя этот стих Послания Иоанна, св. Бернард подчеркивает, что истинное познание невозможно без любви: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Такое понимание отношений человека с Богом рождается из Священного Писания, доступного для чтения каждому христианину, и из опыта, который способен пережить любой человек. Здесь подготавливается почва для нахождения аналогии между любовью человеческой и любовью Божественной, которая составляет основу доктрины надежды, выраженной в сочинениях св. Бернарда, и которая «оказалась столь значимой для придания взглядам верующих большего оптимизма, а также для оживления доктрины и чувства надежды» [23, с. 145] в средневековом обществе XII-го века.

Таким образом, для святого Бернарда Клервоского истинное познание неотделимо от опыта переживания Бога на высших ступенях религиозного плана бытия. Связь веры и знания, понимаемого как опыт духовного постижения, определяет латинский тезис, которому следует св. Бернард: «credo, ut experiam» («верую, чтобы испытать»), где глагол «испытывать» подразумевает «духовное постижение», «духовный опыт» – то, что относится к настоящему созерцанию. «Лучшим способом знания должен быть признан тот, –

пишет аббат о мистическом созерцании, – при котором человек ни в чем не может нуждаться, – когда он во всем, что желает знать, сам собою удовлетворяется» [252, V. 1]. В трудах Бернарда в целом можно найти 473 примера использования в той или иной форме глагола «испытать» («experiiri»). К ним надо добавить спектр близких синонимов, ибо он также говорит об обучении на опыте (comperire), чувстве (sentire), дегустации (gustare), переживании (pati), перемещении (affici), демонстрации (probare), и желании опыта (desiderare). Почти всегда смысл этих терминов является положительным [235, с. 14].

Рациональные доказательства, содействующие пониманию истин веры, не устраняются совершенно, но им отводится второстепенное место. Бернард Клервоский мыслит путь к истине, прежде всего, как путь к Богу (через самопознание); вслед за тем – единение с Ним; и лишь, в конце концов – учение о Боге. В проповеди 84 на Песнь Песней святой Бернард говорит о связи веры и знания: «То, чего они не знают, пусть будут уверены, что в один прекрасный день, в силу их веры, они смогут пожинать в плодах опыта... Мы должны добавить, что душа, которая знает по опыту, имеет более полное и благословенное знание» [262]. Для средневекового мистика определяющим фактором познания есть опыт переживания Бога, который дает мимолетное, но непосредственное постижение Истины, доступное скорее экзистенциальному опыту, чем отвлеченному умозрению. Богословие св. Бернарда преследует цель – стимулировать интенсивное и глубокое переживание Бога. Не отвергая рациональное знание, Бернард утверждает в своем учении примат духовно-религиозного образа жизни, имеющего прочное основание в Священном Писании, святоотеческом Предании и личном духовном опыте. Духовно-практическая доминанта философско-теологических воззрений св. Бернарда обусловила востребованность его идей последующими христианскими мыслителями. Изучению реминисценций идей Бернарда Клервоского в пространстве европейской философии посвящена следующая глава нашей работы.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

РЕМИНИСЦЕНЦИИ ИДЕЙ БЕРНАРДА КЛЕРВОСКОГО В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

3.1. Влияние учения Бернарда Клервоского на европейскую философию позднего Средневековья

Обращаясь к исследованию реминисценций идей св. Бернарда, следует указать, что на момент смерти аббата 20 августа 1153 г. «клервоский мир» (Ж. Леклерк) уже насчитывал 167 монастырей, разбросанных по всей Западной Европе – вплоть до Швеции, Англии, Ирландии, Германии, Южной Италии, Испании и Португалии. Бернарда Клервоского называли «тем, кто обратил Европу». После смерти своего основателя, монастырь Клерво смог создать за целый век лишь около двенадцати новых общин, но, к счастью, тексты Бернарда сохранили его присутствие не только в библиотеках монастырей цистерцианцев, но и у бенедиктинцев, премонстрантов, картузианцев, регулярных каноников, в архивах соборов. «Карта распространения рукописей Бернарда в XII века доказывает, что они проникли далеко за пределы клервосских дочерних монастырей, особенно в Центральной Европе, дойдя даже до центра Польши. Рейнская область, Бавария, Австрия обладали большим числом его текстов, также как и Нормандия, север Франции и Бельгия», – пишет Ж. Леклерк [80, с. 85]. В 1174 году была обнародована булла папы Александра III о канонизации Бернарда, и почитание святого стало распространяться по всей Европе, о нем говорили, как о «медоточивом учителе Церкви» («Doctor mellifluus»).

Научный интерес представляет факт изъятия или «изменения с целью улучшения» некоторых текстов Бернарда средневековыми переписчиками в период подготовки его канонизации. Таким был, например, «отрывок из 70-го послания, где Бернард признается, что поддался чувству гнева» [80, с. 86]. Уникальность наследия Бернарда из Клерво заключается в том, что составление материалов его

биографии началось задолго до его смерти. Первый агиографический трактат, посвященный его жизни и творчеству, в настоящее время известный как *Prima Vita*¹⁴, был начат в 1140 г. близким другом св. Бернарда Гильомом де Сен-Тьерри, и стал основой большинства позднейших биографий, как средневековых, так и современных.

Хотя Гильом умер раньше Бернарда, в 1148 году, его работа была продолжена Арнольдом, аббатом Бонвальским, а затем и Годфридом (Жофруа), монахом Клерво и секретарем Бернарда. Их версии жизни Бернарда сыграли центральную роль в определении официальной точки зрения о нем, которую орден цистерцианцев стремился обнародовать в качестве идеала, как для своих членов, так и для внешнего мира. К концу двенадцатого века Бернард перестает быть лишь историческим персонажем, и входит в сферу культурной иконографии. Биографы теряют интерес к мирской деятельности Бернарда – монашеской реформе, проповедям, письмам, его участию в богословской полемике и папском расколе. Желание записывать такие детали в значительной степени уступает импульсу изображать Бернарда чудотворцем, фигурой сверхъестественной, а не человеком теологического резонанса, «химерой своего времени». Такой подход усложняет объективный подход к индивидуальности Бернарда из Клерво.

Полагая самым действенным методом богопознания духовный опыт: «если не вкусишь – не познаешь» (PL CLXXXII, р. 848b), а фундаментальным основанием такого познания веру: «Если опыт может ошибаться, то вера не ошибается никогда» (PL CLXXXIII, р. 925c), «последний из Отцов» в историко-философской перспективе может быть назван не только последовательным традиционалистом, но и связующим звеном между патристическим и схоластическим богословием. С середины двенадцатого века богословы и духовные писатели широко обращаются к письменному наследию Бернарда. Примечательно, что степень этого наследия казалась средневековым читателям намного большей, чем в наше время, потому что многие

тексты, распространенные под именем св. Бернарда (и бесспорно принятые как его собственные), современная наука относит к другим авторам. Благодаря своим сочинениям Бернард принял посмертное участие в огромном потоке философских и богословских комментариев, порожденных событиями в образовательных структурах Европы между двенадцатым и четырнадцатым веками, которые в историко-философской литературе принято называть «схоластикой».

В отличие от агиографов, отношение схоластов к Бернарду нельзя назвать однозначным. Для многих он был просто благочестивый автор, имя, прикрепленное к телу письменных работ, из которых они могли черпать материал в виде цитат для сравнения или контраста со своими выводами, или в поддержку своих аргументов. Начало влияния Бернарда на схоластическую мысль, по нашему мнению, можно рассматривать уже в его полемике с Петром Абеляром в 1140 г. Через работы современников Бернарда, таких как Гуго Сен-Викторский и Петр Ломбардский (который, как ни странно, никогда не цитирует Бернарда напрямую, хотя влияние очевидно) это влияние распространяется на многочисленных мелких авторов конца двенадцатого века; и, наконец, достигает полного расцвета в схоластической мысли тринадцатого века, особенно в произведениях францисканцев.

На первый взгляд кажется удивительным, что цистерцианцы не были вовлечены в процесс распространения мысли Бернарда в схоластической традиции, однако для этого есть веские причины. Как правило, цистерцианские авторы двенадцатого и тринадцатого веков оставались изолированными от основного русла преподавательской деятельности в соответствии с традиционными «антиинтеллектуальными» принципами основателей Ордена (Бернард был самым выдающимся среди них); и они, как правило, сохраняли дистанцию от возникающих университетов. Данный факт объясняется тем, что университет был городским явлением, а монашеская теология и практика цистерцианцев, с момента основания Сито в отдаленном и труднодоступном месте, всегда

¹⁴ См. История Средних веков: Крестовые походы (1096 - 1291 гг.) / сост. М.М. Стасюлевич. М.: ООО "Издательство АСТ"; СПб.: ООО "Издательство "Полигон", 2001. С. 263 – 276.

находилась в антагонизме с «греховной» городской средой. Кроме того, цистерцианские авторы в более поздний средневековый период были связаны естественной лояльностью к своему ордену, принимая квазиофициальную точку зрения *Prima Vita*, культивируя житийный подход к Бернарду в качестве объекта почитания, а не аналитический подход к его сочинениям в виде теологических рефлексий. По этой причине цистерцианцы в большей степени стали координаторами для распространения агиографической литературы о Бернарде и копирования его сочинений, но не авторами значительных комментариев или доктринальных разработок по этим работам. Такие цистерцианские писатели, как Исаак из Стеллы и Гверик из Иньи, которые следовали учению Бернарда, оставались более известными в своем ордене, чем за его пределами.

Многие писатели, принадлежащие к Сен-Викторской школе, и авторы анонимных «Сумм» цитировали самый «схоластический» трактат Бернарда Клервоского «О благодати и свободе воли». Так в основе антропологических воззрений Гуго Сен-Викторского лежит учение Бернарда о глубокой субстанциональной поврежденности человеческой природы вследствие грехопадения. Этот подход отличается от взглядов схоластов (восходящих к Ансельму Кентерберийскому) об отнятии сверхъестественных даров благодати, присущих первому человеку, с сохранением целостности его естественных сил. Рассуждая о состоянии свободной воли человека до грехопадения; о любви, как действующей силе для восхождения к Богу; взаимодействии божественной благодати и человеческой воли, Гуго Сен-Викторский следует идеям Бернарда, изложенным в трактате «О благодати и свободе воли». В подтверждение приведем цитаты из работ Бернарда Клервоского и Гуго Сен-Викторского.

«Отними свободный выбор, – пишет Бернард, – и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения. Дело спасения не может совершиться ни без того, ни без другого: во-первых, без того, чем совершается, во-вторых, без того, в чем совершается» [12, с. 266]. «Если ты один действуешь, то ты ничего не совершишь; если Бог один действует, то ты ничего не

заслужишь. Пусть Бог в тебе действует, и ты будешь иметь силу что-нибудь сделать и чего-нибудь заслужить», – продолжает мысль Бернарда Гуго Сен-Викторский [цит. по 26, с. 182].

Следует отметить, что в начале XIII века секретарь парижского университета Филипп широко использует трактат Бернарда Клервоского «О благодати и свободе воли» и всячески способствует распространению его идей. Францисканцы (а в 16 веке и Кальвин) оказались особенно отзывчивы к тексту этого трактата, а впоследствии духовные наставники Ордена францисканцев – Александр Гэльский и св. Бонавентура – и их ученики конца века будут постоянно обращаться к трудам святого Бернарда [80, с. 91].

Другие схоласты, напротив, выражали определенный скептицизм относительно ценности интеллектуальных достижений Бернарда; и главным из таких скептиков был Фома Аквинский. Этот момент подчеркивает в своей работе Ж. Леклерк: «Действительно, – пишет французский исследователь, – Бернард и святой Фома олицетворяли два абсолютно разных течения мысли. Эти течения должны были дополнять друг друга – и в прежние времена их умели примирять между собой, – но с этих пор они стали все больше различаться и вскоре разделились вовсе» [80, с. 91]. Фома Аквинский редко цитирует Бернарда в своих основных работах (всего лишь двадцать раз в Сумме теологии), но в других текстах использует чаще, в частности, в «*De humanitate Jesu Christi domini nostri*» [246, с. 289]. Уважая Бернарда, как мистика и образец святости (такого же мнения придерживался и учитель Фомы Аквинского – Альберт Великий), Фома неохотно принимает его в качестве мыслителя. Можно предположить, что, в общем, Фома Аквинский больше заинтересован в оспаривании идей Бернарда, чем в утверждении их обоснованности, так как он чаще стремится использовать его работы как источник ошибочных тезисов. Тем не менее, «ангелический доктор» был высокого мнения о личной святости Бернарда и его способностях проповедника и духовного писателя, выходящих за пределы строго философско-богословской сферы. Наиболее яркой иллюстрацией этому может служить проповедь Фомы Аквинского, в которой он

воздаст хвалу святому Бернарду, используя стих Библии «Есть золото и много жемчуга, но драгоценная утварь – уста разумные» (Притч. 20:15) [см. 199, с. 30].

Как было сказано выше, францисканские писатели цитируют Бернарда намного чаще, чем их коллеги из доминиканского ордена. Так, по Дж. Бугеролу (J.G. Bougerol), «объемные произведения францисканца Бонавентуры содержат более четырехсот ссылок на тексты Бернарда, большинство из которых – прямые цитаты» [200, с. 51]. Так же как Фома Аквинский и другие схоласты, Бонавентура воспринимает Бернарда, прежде всего, как проповедника. Сто две цитаты Бернарда взяты из проповедей на Песнь Песней, 99 из проповедей на праздники литургического года и памяти святых (De Tempore и De Sanctis), 49 из проповедей «Во славу Девы Марии» (De laudibus Virginis Matris), и 21 цитата из проповедей на разные темы (De diversis). Более половины бернардовских цитат Бонавентуры взяты из проповедей аббата. Бонавентура не обходит вниманием трактаты Бернарда: «О размышлении» (52 цитирования); «О благодати и свободе воли» (32 цитирования) [200, с. 51]. Приведенные факты подтверждают заинтересованность францисканского мыслителя сочинениями св. Бернарда, особенно проповедями на мистические и мариологические темы, а так же трактатам по теологии благодати.

Примечательно, что Иоахим Флорский, неофициальный покровитель Духовных францисканцев – радикального ответвления, которое в XIII веке находилось в полемике с официальной доктриной и деятельностью ордена, дает очень высокую оценку Бернарду в своих сочинениях. Примечательны и параллели между идеями Иоахима и святого Бернарда.

После святого Григория Великого, когда речь шла об Адвенте, традиционно принято было говорить о двух пришествиях Христа: о Воплощении и жизни среди людей и о втором пришествии на Судный день [80, с. 23]. В одной из своих проповедей на Адвент, Бернард Клервоский первым в западной богословской литературе открыл третье пришествие Господа – мистическое рождение Слова в душе

верующего. Иоахим Флорский, создатель мистико-диалектической концепции исторического процесса, первым разделил историю не на две части – до и после Иисуса Христа, а на три, по одной части (или веку) на каждое лицо Троицы¹⁵.

В своем сочинении «Трактат о жизни св. Бенедикта» («Tractatus de vita sancti Benedicti») Иоахим Флорский изображает клервосского аббата предвестником надвигающейся тысячелетней традиции, сравнивая его с Христом, проводя, таким образом, аналогию с учением о третьем пришествии Господа: «так Дух вошел в чрево цистерцианского ордена, и сошел на его сыновей, из которых первым был Бернард, для того, чтобы они могли следовать за Христом в пастырском служении через страдания к вечной славе» [цит. по 199, с. 36].

Считаем, что Иоахим Флорский является интригующей фигурой в развитии средневековой репутации Бернарда, потому что он размещает подробности жизни Бернарда Клервоского в своей сложной типологической системе христианской истории, и пытается показать, что жизнь Бернарда имеет смысл за пределами тех биографических сведений, которые записаны в тексте *Prima Vita*. Это явный отход от повествовательного буквализма агиографов к попытке понять, что мысль и личность святого Бернарда может означать в исторической перспективе грядущих поколений. Несмотря на осуждение Церковью некоторых положений Иоахима, его учение, а вместе с ним и опосредствованное влияние Бернарда Клервоского получает широкое распространение, как среди движения Духовных францисканцев, так и других радикальных движений позднего Средневековья. Через идеи Иоахима Флорского влияние Бернарда распространяется на Данте, итальянский мистицизм, радикальные группы анабаптистов времен Реформации, и, в определенной степени,

¹⁵ Соответственно, по Иоахиму Флорскому, в век Отца (период Ветхого Завета) жизнь протекала под Законом. В век Сына (период Нового Завета) жизнь протекает под благодатью. Этот период, по мнению Иоахима, будет заменен в 1260 г. на век Духа. Это будет век созерцательного монашества, и жизнь будет протекать в свободе духовного понимания. Образуется новый религиозный орден, который обратит весь мир.

на основное течение протестантизма, о чем будет сказано более подробно в следующем подразделе.

Безусловно, св. Бернард не оказал значительного влияния на формирование великих школ схоластической философии. Можно согласиться с мнением Вл. Татаркевича в том, что «Бернард и другие правочерные мистики не создали нового мировоззрения – они развили собственный мистический взгляд на познание» [151, с. 345]. Аббат Клерво с подозрением относился к современным ему попыткам рационализации веры и применения диалектического метода в богословии. Однако он разработал собственную этико-гносеологическую «науку христианской жизни» (Э. Жильсон) и учение о мистической любви и стал тем самым инициатором движения, развившегося в последующие столетия.

Образ «невесты Христовой» становится центральным в средневековой женской мистике, или «мистике любви», которая сформировалась в XII–XIII вв. под непосредственным влиянием проповедей Бернарда Клервоского на «Песнь Песней». Принципиально новым в них было уподобление взаимоотношений Бога и человеческой души отношениям жениха и невесты в эротической символике. Опираясь на этот контекст, Бернард обосновывает между человеком и Богом тесные семейно-родственные отношения. «Бернард расписал ряд сценариев перформативных практик женской нуптиальной (брачной) мистики, и его латинские, а потому сложные для восприятия проповеди популяризовались в имевших широкое хождение немецкоязычных сборниках второй половины XIII в.», – пишет в своей статье М.Ю. Реутин [136, с. 126]. Лучшими представительницами этого направления были женщины-немки, что, по мнению Ю.А. Шабановой «объясняется как чувственной сентиментальностью немецкой ментальности, так и отсутствием в Германии фундаментальных теологических школ по примеру французских богословских школ в Париже, Шартре, Сен-Викторе» [174, с. 76-77]. Можно предположить, что распространение немецких переводов проповедей Бернарда также сыграло немаловажную роль в развитии женской мистики в Германии.

Приведем несколько имен, представляющих особый интерес для нашего исследования: монахини-бенедиктинки Хильдегарда Бингенская, Елизавета из Шенау, цистерцианка Метхильда Магдебургская, доминиканка Екатерина Сиенская, последовательница секты Свободного Духа Маргарита Поретанская.

Следует подчеркнуть, что в отличие от спекулятивной богословской мистики Иоганна Экхарта и его последователей, женская мистика – мистика «практическая», или психологическая, непосредственно связанная с опытом личного жития в Боге. Этот опыт часто сопровождался экстазом и визионерскими переживаниями, например, святая Хильдегарда Бингенская с юности и до самой смерти переживала видения, иногда предсказывала будущее, причем она плакала и часто «была готова убить себя, лишь бы избавиться от мистического опыта, о котором мечтают другие» [цит. по 163]. Визионерский характер «женской мистики» отличает ее и от мистики Бернарда, решительно отвергавшего мысль о чувственном восприятии трансцендентного Бога. «Поэтому я правильно поступаю, – писал Бернард Клервоский, – отвергая видения и сны, отказываясь от образов и загадок, пренебрегая даже самими ликами ангельскими» [цит. по 18, с. 30]. По собственному свидетельству Бернарда, он «воспринимал Божество как чистый дух, его экстазы не сопровождались видениями» (Cant. 74).

В этом контексте нужно отметить, что в 1147 году в письме к аббату Бернарду обратилась Хильдегарда, аббатиса монастыря Рупертсберг близ Бингена, спрашивая его совета: «как мне, самой темной из смиренных женщин нужно относиться к удивительным божественным видениям?» [192]. При этом аббатиса добавила, что «более двух лет назад, в самом деле, я видела и Вас в видении, как человека, глядящего прямо на солнце, смелого и бесстрашного. И я плакала, потому что я сама так робка и труслива... Вы заботитесь не только о себе, но и о спасении других. Вы орел, который может смотреть на солнце» [192]. Скрытой целью письма было заручиться поддержкой св. Бернарда «раскрыть всему миру божественные

видения», проще говоря, получить разрешение на публикацию ее сочинений, составленных из записей этих видений.

В ответном письме, аббат Бернард «спеша удовлетворить нежное и доброе письмо, которое Вы имели милосердие написать мне, радуясь благодати Божьей, находящейся в Вас...» советовал аббатисе Хильдегарде «не обращать на них («видения» – А.Т.) внимания», «всецело препоручить себя воле Господа и молиться в смирении, чтобы получить Божьи дары, ведь только Святой Дух открывает тайны небес и показывает вещи, которые выше досягаемости человека» [257]. При этом Бернард публикацию одобрил и передал это дело папе Евгению III, своему бывшему ученику. Папа дал санкцию на продолжение записей аббатисы и на издание «Scivias» («Изведай пути Господни»), главного труда Хильдегарды, где были описаны 26 ее видений – визионерское изображение всего круга бытия от Троицы до Страшного Суда. Это произведение, с благословения св. Бернарда, положило начало женской мистике в Германии.

Хильдегарда Бингенская занимает особое место в истории средневековой мысли. Автор мистических трудов, духовных стихов и песнопений, а также трудов по богословию, праву, естествознанию и медицине. Она одна из четырёх женщин, удостоенных звания Учителя Церкви. Этот титул присвоен ей папой Бенедиктом XIV в 2012 г.

Хильдегарда учила о том, что человек есть микрокосм, в котором, как в зеркале сосредоточена, вся слава творения. Антропология Хильдегарды, как и учение о человеке Бернарда Клервоского, основана на библейском рассказе о сотворении человека (Быт. 1:26), созданного по образу и подобию Бога. Божественный образ, по мнению Хильдегарды, заложен в человеческой рациональности, структурированной, как разум и воля. Благодаря своему интеллекту, человек может различать добро и зло; благодаря воле, он побуждается к действию. По мнению Хильдегарды, наиболее точным определением человеческого существа есть «путник», «странник», «паломник», Homo Viator. На

этом пути паломничества на родину, человек призван к постоянному выбору между добром и злом [195]. Здесь явная параллель с учением святого Бернарда о человеческой жизни как паломничестве из «страны несходства» («regio dissimilitudinis») в «страну подобия», место своего небесного рождения.

Отвечая на фундаментальный вопрос теологии, можно ли познать Бога, Хильдегарда дает вполне положительный ответ: через веру, как через дверь, человеку дается возможность подойти к этому знанию. Бог, однако, всегда сохраняет свою завесу тайны и непостижимости. Он раскрывается нам в творении, но всегда фрагментарно, поэтому, исходя из творения, Бог не может быть познан во всей своей полноте. Действительно, природа, рассматриваемая сама по себе, обеспечивает только отрывки информации, которые часто становятся поводом для ошибок и злоупотреблений. Вера, следовательно, является необходимым звеном в естественном процессе познания, ибо в противном случае знание останется ограниченным, неудовлетворительным и вводящим в заблуждение.

Второе «пространство», в котором Бог открывается человеку, это Его слова, содержащиеся в Книгах Ветхого и Нового Завета. Именно потому, что Бог «говорит», человек призван Его слышать. Такая трактовка близка учению Бернарда Клервоского, который говорил о приоритете слушания перед видением: «Куда устремляешь взор? Приготовь слух! Желаете узреть Христа? Тебе надлежит сперва услышать о Нем, чтобы сказать, когда узришь: “Как слышали, так и видим” (Пс. 47:9)» [цит. по 99, с. 117]. Эта концепция дает Хильдегарде возможность излагать ее учение о песне, особенно о литургической песне. Звук Слова Божьего создает жизнь и выражается в Его созданиях. Благодаря творческому акту слова, даже существа, не наделенные разумом, участвуют в динамизме творения. Но человек – существо, способное ответить на голос Творца своим собственным голосом. И это может произойти двумя способами: в Voce Oris, то есть, в праздновании литургии, и в Voce Cordis, то есть в добродетельной и святой жизни. Вся человеческая жизнь, поэтому,

может быть истолкована как гармония Божественной Симфонии. Сохранилась литургическая драма Хильдергарды «Ряд добродетелей» («*Ordo virtutum*»), которая посвящена теме борьбы за душу человеческую между 16 добродетелями и дьяволом (единственная мужская партия). По сути «*Ordo virtutum*» является первым в истории представлением в средневековом песенном жанре «*moralite*» – особом виде драматического представления в Средние века и в эпоху Возрождения, где действующими лицами являются не люди, а отвлеченные понятия [224]. Песенный жанр «*moralite*», целью которого было пробудить слушателей к духовному восхождению, молитве, добропорядочной жизни, близок нравственным «*moralia*» Бернарда из Клерво, широко применявшимся аббатом в его проповедях.

Указанные параллели между воззрениями Хильдергарды и св. Бернарда позволяют говорить о влиянии «последнего из Отцов» как на формирование богословской доктрины аббатисы из Бингена (антропологический аспект – понимание человеческой жизни как пути возвращения к Богу; гносеологический – приоритет Слова «слышимого» перед визуальными образами; этический – назидание в добродетели посредством моральных сентенций), так и на распространение ее сочинений. Однако различное понимание характера мистического опыта, а также увлеченность Хильдергарды естественнонаучными дисциплинами, представляются весомыми аргументами в поддержку мнения о несколько ином (по сравнению с мистикой св. Бернарда) пути развития «женской мистики» в учении Хильдергарды. Также можно видеть определенное сходство учения Хильдергарды с работами схоластов Сен-Викторской и Шартрской школ, однако трудно согласиться с мнением Л. Тереховой о том, что «проповеди Бернарда Клервоского и тексты Рюйсбрука являются «женской мистикой», а творчество Хильдергарды Бингенской и Юлианы Норвичской – нет» [153, с. 42]. Считаем, что в учении Хильдергарды доктрина Бернарда получает своеобразное развитие, представленное в крайних формах экстатической экзальтации духовной любви, что приводит к попытке выразить мистический

опыт в понятиях, близких проповедям на Песнь Песней Бернарда. Основываясь на исследовании Б. МакГинна можно говорить, что «с одной стороны, существует так называемое мистическое единение, т.е., концептуальный союз Бога и человека, сохраняющий неизбежное различие между ними. С другой стороны, существует более глубокий союз, понимаемый как мистическое тождество, в котором различия между Богом и человеком отсутствуют, по крайней мере, на некотором уровне реальности» [91]. Полнос мистического единения является более общепринятым и более приемлемым с доктринальной точки зрения – это учение св. Бернарда; полнос мистического тождества является смелым и спорным – учения Хильдергарды и ее последователей.

Это различие прослеживается в сочинениях других представителей женской мистики. Именно обращение к языку мистического тождества для выражения единства с Богом становится традиционным в женской мистике позднего Средневековья. Так немецкая монахиня-бенедиктинка Елизавета из Шенау оставила после себя книгу «Пути Божии», которая, по мнению многих критиков, в значительной степени основана на «*Scivias*» св. Хильдергарды, ее близкой подруги. С 1152 г. Елизавета имела видения, которые сопровождались необычными явлениями и сильным страданием. Она говорила, что в это время она общалась с Господом, Божией Матерью и святыми. По настоянию своего исповедника Елизавета стала записывать свои видения. Круг читателей ее сочинений был широк, о чем свидетельствует большое число копий работ Елизаветы, сохранившихся до настоящего времени. Другие сочинения Елизаветы – работа о видениях в трех книгах и трактат о мученичестве св. Урсулы и ее сподвижниц. В 3 книгах «*Liber visionum*» («Книга видений») в хронологическом порядке церковного календаря описаны явления святых и видения духовного мира, а также разъяснены символические откровения [144]. Следует указать, что Елизавета вела обширную переписку, давая советы людям, независимо от их сословной принадлежности. Таким образом, в сочинениях св. Хильдергарды и Елизаветы из

Шенау мы видим преломление доктрины Бернарда о союзе с Богом как мистическом единении, – в учение о мистическом тождестве, основанном на визионерских переживаниях. Хильдергарда и Елизавета положили начало ряду женщин – мистиков – визионерок, прорицательниц и политических реформаторов, соединявших в себе духовный трансцендентализм с большими практическими способностями.

Святая Екатерина Сиенская – выдающийся пример такой женщины. Наряду со св. Бернардом и св. Хильдергардой, св. Екатерина Сиенская удостоена титула Учителя Церкви. В контексте реминисценций идей Бернарда Клервоского нужно обратить внимание на главную работу св. Екатерины Сиенской «Диалог», известную также под названием «Книга о Божественном Провидении». Полагая сущностью христианского совершенства любовь, св. Екатерина описывает три степени любви в продвижении души к святости: рабская любовь (любовь, сопровождающаяся страхом наказания за грехи); любовь наемника (любовь, сопровождающаяся надеждой получить в награду вечную жизнь); и сыновняя любовь (любовь к Богу ради Него Самого, которая и есть совершенство любви). Здесь явное заимствование степеней любви, предложенных в свое время Бернардом Клервоским. Близка Екатерина Сиенская идеям Бернарда и в описании совершенной любви, когда «человек абсолютно утрачивает свою волю и полностью покоряется воле Божией» [цит. по 121, с. 226].

Как и учение Бернарда Клервоского, духовное учение св. Екатерины основано на богопознании и самопознании. Последнее составляет основу смирения, истребляющего любовь к собственному «я». Осознавая себя как ничто, ибо само наше бытие имеет источником Бога, св. Екатерина приходит к пониманию того, что Бог есть все. Так, однажды Господь сказал ей: «Екатерина, Я есть Тот, Кто Есть; ты есть та, кого нет» [цит. по 121, с. 226]. Этот аспект приближает учение св. Екатерины к более радикальным взглядам Майстера Экхарта. Другим отличием является понимание мистического единения как мистического тождества: оно суть

переживание или осознание присутствия Бога в душе и несколько не похоже на соединение с Богом в освященной благодати. В состоянии совершенства душа никогда не утрачивает осознания присутствия Бога.

Для св. Бернарда, напротив, на совершенной ступени любви (в этой жизни) человек соединяется с Богом лишь на краткое мгновение, ведь «тотчас же позавидует ему век лукавый, потревожит забота дня, отяготит тело смерти, станут досажать потребности плоти, тленная природа не окажет поддержки, и, самое главное, любовь к собратьям потребует его назад» [13, с. 93]. Таким образом, заимствуя у Бернарда иерархию степеней любви, а также основания духовного учения – самопознание, смирение и любовь, Екатерина трансформирует концепцию «духовного брака» Бернарда Клервоского (где единение с Богом в любви и подчинение Божественной воле не предполагает смешения субстанций) в плоскость мистического тождества, растворяя человеческое «я» в Боге.

Продолжением развития идей Бернарда Клервоского в женской мистике можно назвать и сочинения немецкой мистической писательницы, монахини-цистерцианки Метхильды Магдебургской. Ее главный труд «Струющийся свет Божества» – первое произведение немецкой мистической литературы на народном языке, повлиявшее на всю последующую женскую католическую мистику Германии. Достижение мистического единения с Богом описывается Метхильдой в образах духовного бракосочетания: «Я совершеннолетняя невеста; я хочу прямо идти к предмету своей любви. Я не успокоюсь, пока не увижу Самого Господа Своего Возлюбленного Жениха [242, с. 107]. Трансформируя учение Бернарда о мистическом браке в пантеистическую концепцию тождества человеческой природы с «огненной сущностью Божественности» [242, с. 34], Метхильда Магдебургская, по мнению Ю.А. Шабановой «предвосхищает идеи Экхарта об «искорке души» как трансцендентно-сакральной субстанции Божественного в человеке» [174, с. 80]. Откровения Метхильды оказали влияние на

«Божественную комедию» Данте, она упоминается в его поэме, как и Бернард Клервоский, который становится проводником Данте на высших уровнях Бытия.

Следует отметить, что до поступления в цистерцианский монастырь Метхильда Магдебургская принадлежала к полумонашеской религиозной организации бегинок. Движение бегинок непосредственно связано с направлением западного мистицизма, представленным преимущественно мистиками-женщинами. Преломление мистической доктрины Бернарда в радикальной плоскости крайней индивидуализации часто приводило к пренебрежительному отношению к церковным таинствам. Поскольку бегинки культивировали крайние формы мистицизма, они нередко обвинялись в распространении еретических учений, а их деятельность подвергалась ограничению и осуждению со стороны католической Церкви.

Наиболее известна из них Маргарита Поретанская. В своем мистическом трактате «Зерцало простых душ», написанном на старофранцузском языке, Маргарита развивает идею духовного брака в контексте мистического тождества, которое достигается полным растворением человеческой души в Божестве. Маргарита Поретанская использует выразительный набор дискурсивных форм, чтобы описать, каким образом Бог, «Далекий и Близкий», занимает место полностью уничтожившей себя души: «Теперь он, несомненно, обладает волей так же, как он обладал ей до того, как она [душа] стала с ее помощью женой. Ничто, кроме него, не существует. Никто, кроме него, не любит, ибо ничто, кроме него, не существует, поэтому он любит совершенно один и видит себя совершенно один, и совершенно один превозносится, будучи самым собой» [цит. по 91]. Здесь учение св. Бернарда преломляется в крайних пантеистических формах, но идея стадильности духовного восхождения сохраняется – автор выделяет «семь ступеней Благодати», восходя по которым, верующий достигает слияния с Богом. Отметим, что книга «Зерцало простых душ» оказала исключительно сильное влияние на зрелое и позднее творчество Экхарта [137]. Основы ортодоксально-церковного

мистицизма Бернарда Клервоского и женской мистики XII-XIII веков послужили предтечей формирования немецкой средневековой мистики. Причем женская мистика является необходимым связующим звеном между ортодоксальным мистицизмом и спекулятивной немецкой мистикой.

На последнем этапе развития схоластики в конце XIII – начале XIV веков все активнее заявляет о себе платонизм и неоплатонизм, представляющий оппозицию схоластическому средневековому рационализму. Данная ситуация «особенно рельефно вырисовывается в Германии, где влияние Альберта Великого было доминирующим, а томизм оказался на обочине философской жизни» [68, с. 298]. Средневековый немецкий («рейнский»¹⁶) мистицизм, возникший в XIV веке как «закономерная реакция на рационализацию теологии томизмом» [174, с. 34], получает свое развитие (как и мистика XII века) на волне подъема религиозного духа в оппозиции к злоупотреблениям официальной Церкви. Он становится выражением возрастающего индивидуализма, выраженного через поиск путей личностного отношения к Богу. В данном контексте мистическое учение Бернарда выступает одним из значительных концептов, сформировавших идейную основу воззрений представителей немецкого средневекового мистицизма.

Так спекулятивный мистицизм Майстера Экхарта, основоположника немецкой мистики, сформировался под влиянием неоплатонизма Прокла, христианского апофатизма Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Эриугены. Поэтому, переосмысливая в своем учении доктрину св. Бернарда о природе мистического опыта, Майстер Экхарт, по выражению Дж. Омэнна «доводит ее до опасно экстремального уровня» [121, с. 195].

Французский умеренный мистицизм XII в. развивался преимущественно в рамках римско-католической церковной и монашеской традиции. Бернард Клервоский, представитель церковно-ортодоксальной мистики опирался в своем учении на христианские

¹⁶ См. Alain de Libera. Introduction a la mystique rhenane: d'Albert le Grand a Maître Eckhart. Paris: O.E.I.L., 1984.

догматы, Священное Писание и святоотеческое Предание, оберегая сакральность богооткровенных истин от излишней рационализации. Так, обращаясь к идеям Оригена, св. Бернард предупреждал: «наш долг бодрствовать над собой, чтобы его слова не ввели нас в заблуждение» [цит. по 71, с. 673]. Доктрину Максима Исповедника Бернард воспринял главным образом в пространстве христианской антропологии и гносеологии, а влияние Дионисия Ареопагита в его учении практически не прослеживается. Тем не менее, в своих мистических сочинениях Бернард приходит к тем же коннотациям рациональной непознаваемости Божества – невыразимого Сущего, формируя собственный взгляд на единение с Богом посредством воли, смирения и любви. Немецкий же мистицизм XIV века, напротив, трансформирует традицию неоплатонизма и греко-византийских учений в католический контекст. Майстер Экхарт, как рационализатор мистики, инверсивно преломляет идеи Бернарда Клервоского, отдавая предпочтение разуму и преодолевает, по выражению Ю.А. Шабановой, «тождество созерцания и бытия Бога Бернарда приоритетом познания над бытием Бога» [174, с. 73]. Однако, по нашему мнению, в доктрине Бернарда акцентируется не просто тождество созерцания и бытия Бога, но тождество созерцания в любви, где любовь человеческая, по сути своей, есть милостивая любовь Бога. Именно созерцание, понимаемое как любовь к Богу, предполагает тождественность бытию Бога, ибо «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8).

Полагая средством достижения единения с Богом разум, Экхарт христианизует неоплатонический ход мысли, придавая особое значение рождению Слова в душе верующего, что предполагает и влияние доктрины св. Бернарда. Однако если в учении клервоского аббата средством к экстатическому единению с Богом является вера в виде волевого усилия аскетического самоотрицания и любви – то есть в большей мере раскрывается гносео-психологический аспект, то для Экхарта именно разум, или интеллект (как безграничная открытость) выходит за пределы любого бытия, даже бытия Бога. Отметим, что термин *intellectus* понимается Экхартом в схоластической

интерпретации – в качестве «универсальной субстанциональной сущности целой и единой Божественности» [174, с. 107]. По Экхарту, интеллект всегда един и различается только как «божественный» («*intellectus agens*») и «человеческий» («*intellectus possibilis*»), так что причастность Богу дается Экхартом онтологически. В доктрине Экхарта единение человеческого интеллекта с божественным предполагает «смерть души», «отрешенность» и «нищету», которые представляются реминисценциями концепции Бернарда о стремлении души к Богу и мистическом союзе человеческой воли с Божественной: «Покуда человек имеет то, что есть его воля к исполнению всеблаготворности воли Бога, – пишет Экхарт, – он не знает нищеты, о которой мы будем говорить... Ибо воистину нищий человек отделен от своей тварной воли, как тогда, когда его самого еще не было. Покуда есть у вас воля, которая выполняет волю Божию, и покуда есть у вас устремления к вечности и Богу, вы не нищи» [101, с. 397].

В учении Бернарда Клервоского мистическое слияние человеческой души с Богом описывается в образах соединения воздуха со светом, железа с огнем и воды с вином, чем постоянно подчеркивается субстанциональное различие божественной и человеческой природы. По мысли же Экхарта, любое бытие выводится из Бога и имеет божественную природу, что приближает его учение к пантеизму. Стремясь избежать пантеизма, немецкий мистик находит выход, отказав творению в реальности. «Любое бытие, – утверждает Экхарт, – имеет Божественную природу, но не творение, ибо оно не является реальным. В таком случае, Бог находится вне творения, несмотря на то, что любое бытие Божественно. Весь временно-пространственный, материальный мир является «чистым ничто» [151, с. 470]. И в то же время человеческая душа реальна, поскольку в ней есть «искра», имеющая Божественную природу. Некоторые силы души принадлежат к сотворенному миру, но «искра» ее божественна, не сотворена.

Учение Экхарта об «искре» души, как основании божественного в человеке, выразительно напоминает концепцию образа Божьего в

учении Бернарда Клервоского. Для французского аббата образ Божий заключен, прежде всего, в свободной воле, «всегда имеющей своим спутником разум» [12, с. 267]. Рассматривая природу человека до грехопадения, Бернард говорит о том, что Адам обладал высшей свободой, доступной человеку. Отдав предпочтение личной воле перед волей Божественной, Адам пренебрег свободой от греха. Этим он утратил свободу суждения в выборе добра и зла. Таким образом, из райского состояния возможности не грешить человек пришел к состоянию невозможности не грешить. Условием возвращения к утраченной свободе, по Бернарду, является устремленность духовных сил на снисхождение благодати, синергия, соработничество человеческой воли с Божественной. При этом характерной чертой учения Бернарда выступает идея стадийности антропо-совершенствования: «не вдруг хочу я стать высшим, постепенно возвыситься хочу» [261, III. 4]. В учении же Майстера Экхарта идея снисхождения благодати преобразуется в онтологическую взаимозависимость Бога и человека, а стадийность совершенствования «в антропософское учение об отрешенности и нищете духом» [174, с. 73].

Опираясь на работы Ю.А. Шабановой [169; 174; 177] отметим еще несколько аспектов, представляющих интерес в контексте реминисценций идей св. Бернарда в учении Экхарта:

– переосмысливая учение Бернарда Клервоского о богопознании, дифференцируемое аббатом на эмпирическое (чувственное), рациональное (размышление) и идеальное (созерцание), Экхарт «использует его принцип движения от множественной эмпирики к умозрительным абстракциям, апофатически оформляя путь отрицания всех положительных знаний» [174, с. 73];

– концепция взаимодополняемости деятельной и созерцательной жизни, которая дается Бернардом в толковании библейской притчи о Марии и Марфе: «Мария и Марфа, служащие прообразами той и другой жизни, в действительности, – пишет Бернард, – две родные сестры» [цит. по 177], становится идейным источником практической философии или антропософии Майстера. Развивая этот концепт,

немецкий доминиканец «обосновывает деятельную концентрацию духа определяющей в созерцании Божественной истины» [177];

– образ первого человека (Адама), к сущности которого обращается Бернард Клервоский, преобразуется в учении Экхарта в образ человека благородного рода, т.е. Божественного происхождения, что предвосхищает гуманистические идеи Возрождения;

– учение св. Бернарда о высшей форме любви, определяющей духовное восхождение к Совершенству и структурно оформленное через степени отказа от личностной обусловленности:

1) любовь к себе ради самого себя (плотская);

2) любовь к Богу ради себя (наемническая);

3) любовь к Богу ради Бога (сыновняя);

4) любовь к себе ради Бога (мистическая) – представляет основу антропологического аспекта доктрины Экхарта и его последователей о «трансцендентно-интровертном обретении «глубины души», через деятельное начало в достижении высшего отрешения, как условия мистического акта единения с Божественностью» [цит. по 173, с. 131].

Таким образом, можно утверждать, что идеи св. Бернарда представляют одну из концептуальных основ учения Майстера Экхарта, которое Э. Жильсон характеризует как «строго позитивное исследование нашего незнания Бога» [цит. по 83, с. 151]. Обогащая гносео-психологический аспект мистики Бернарда Клервоского спекулятивными элементами неоплатонической, греко-византийской и схоластической традиции, Экхарт умозрительными спекуляциями стремится найти трансцендентного Бога, обращаясь к транспсихической области сокровенного «тайника души», где Бог пребывает «in profundum animi» («в глубинах ума»).

Учение Майстера Экхарта во многом определяет дальнейшее развитие немецкой средневековой мистики. Его ученики и последователи Генрих Сузо и Иоганн Таулер также будут обращаться к сочинениям св. Бернарда в собственных поисках средств к единению души с Богом. Мистика Генриха Сузо – поворот к

биографическому и очень личному свидетельству переживаний духовного опыта. Учение же Иоганна Таулера формирует срединную позицию между объективным учением Экхарта и субъективным опытом Сузо.

Как утверждает Л. Карсавин в своей книге «Католичество» (1918 г.): «Благодаря сочинениям св. Бернарда в католической мистике ярче всего выступает понимание единства во Христе, как единства в любви. Идеи Бернарда в тех или иных видоизменениях повторяются почти всеми мистиками католичества. Обращаясь к сочинениям Бернарда, мистики находят уже довольно полную теорию любви к Богу и ближнему. – «Бог есть Любовь» (1 Ин. 4:8), а любовь к Нему человека – дар Божьей любви. Любящий стремится к соединению с Любимым, чтобы стать с Ним одним духом – «А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1 Кор. 6:17), однако сущность человеческого духа не становится Богом, а только уподобляется Ему. Воля человека становится волей Божьей, но остается и волей человека, не теряя своей свободы, потому что Любовь мыслима только при существовании и противопоставлении Любимого и любящего, Бога и души. Однако, «Божья любовь полна лишь в Троице, человеческая – лишь в соучастии Бога, души и ближнего. С другой стороны, Божья воля или Божья любовь во Христе самозабвенно обратилась на людей, ставших Его братьями по плоти и Его сынами. Поэтому уподобление Богу, как уподобление Христу, есть превращение воли человека в волю Христову, т.е. деятельная любовь к ближним» [60, с. 16]. Таким образом, анализ понятия любви в учении Бернарда Клервоского и его последователей приводит к идее Церкви как союза верующих в милосердии, деятельной любви и заботе о нуждах ближних. Для самого Бернарда и последующих католических мистиков обретение Бога в глубинах души, и личностная встреча с Ним без посредников ни в коем случае не противопоставляются церковной жизни, наоборот, невозможны без нее.

Обращение к личностному характеру «живого общения с живым Богом» в мистике ученика Экхарта Иоганна Таулера находит

выражение в концепции «внутреннего христианства», основанной на глубоком внутреннем убеждении, что «Царство Божие – внутри нас» (Лк. 17:21). Таулер был не писателем, а проповедником и духовным наставником. Как и у его учителя Экхарта, центральный пункт мистики Таулера – глубина души, где может родиться Бог, если душа приуготовлена к этому аскезой и отрешенностью, оставляя все привязанности, желания, знания и образы. По Таулеру, «тому служат три вещи – пост, бдение и безмолвие» [152, с. 74]. В проповеди «Помощь на внутреннем пути», отвечая на вопрос «что же нам следует делать, чтобы прийти к божественной жизни?» [152, с. 74], немецкий проповедник, следуя традиции Августина и св. Бернарда, говорит об интериоризации духовной жизни – все труды внешнего человека ведут к человеку внутреннему, где в сокровенной глубине и пребывает Бог. В подтверждение своей мысли Таулер обращается к словам св. Бернарда: «То познание, каким познаем мы себя, есть высшее и наилучшее и ведет прямо к Богу» [152, с. 78].

В проповеди «О духовном вкушении Бога», комментируя «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, а Я в нем» (Ср.: Ин. 6:56), Таулер также обращается к толкованию этого стиха св. Бернардом: «Вкусив сию Пищу, с ней мы вкусили себя» [152, с. 78]. Как и в сочинениях Бернарда Клервоского, никаких сносок у Таулера нет, цитирует он по памяти, а не по букве. Поэтому, представляется, что Иоганн неверно воспроизводит фразу из упоминавшейся нами выше проповеди на Адвент, где Бернард описывает рождение Слова в душе верующего как третье пришествие Господа. Несмотря на ошибку в цитировании, немецкий мистик удивительно точно передает идею Бернарда о духовном вкушении Слова как обретении Бога в душе и себя в Боге. Влияние концепции Бернарда Клервоского о смирении, как необходимом условии христианской жизни, хорошо иллюстрирует цитата из проповеди Таулера на текст Евангелия от Матфея 11:29: «Тот, кто истинно желает сокрушения сердца, не должен смущаться исполнять какую-либо внешнюю обязанность, которую бы мирское сердце посчитало подлой и унижительной. И как это является истинным знаком

обращения от греха, который становится таким ненавистным для человека, также это и истинный знак покаяния, когда человек готов во всем занимать нижайшее место... Он должен быть постоянно готов признать ошибку перед кем бы то ни было, и почитать других лучше себя. Поступая так, любящее сердце может лучше всего снискать людское расположение, затронуть сердца и приобрести их для кротости...» [цит. по 79, с. 136-137].

Иоганн Таулер делал акцент на практической стороне мистицизма. Подобно «медоточивому учителю» Бернарду Клервоскому, Иоганн Таулер, названный своими современниками «учителем жизни» [152, с. 18], обладал проповедническим даром особого рода – все, что он говорил о Боге, было не только результатом умозрительных спекуляций, но отражением глубоких переживаний внутреннего духовного опыта. При этом немецкий проповедник активно противостоял пассивности, проповедуемой квиетистами – бегинками, бегардами, братьями свободного духа и другими радикальными религиозными движениями того времени.

Горячим защитником ортодоксальности доктрины Экхарта от неправильного ее толкования был Генрих Сузо. В своих работах Сузо описывал личный опыт, и в этом он, несомненно, близок св. Бернарду, часто начинавшему свои проповеди словами: «Сегодня читаем мы в книге опыта...» [15, с. 434]. «Его (Сузо – А.Т.) мистическая доктрина соответствует эмоциональной и христоцентрической духовности таких писателей, как св. Бернард», – пишет Ф. Коплстон [70, с. 364]. Как и Бернард Клервоский, Сузо не был систематиком, однако он разработал особую модель христианского мышления, известную как «*philosophia spiritualis*». В основании «*philosophia spiritualis*» лежит Св. Писание и слова святых отцов, разъясняющие его, о чем неоднократно говорит сам Сузо. Христоцентричность воззрений немецкого мистика Генриха Сузо и «последнего из Отцов» Бернарда Клервоского опирается на представление об Иисусе Христе как единственном истинном учителе и воплощенной Божественной Премудрости. «Знать Иисуса, и притом распятого, – вот моя тонкая, внутренняя философия», – утверждает

св. Бернард основание своей гносеологии [263]. Фигура распятого Христа становится центральной и в «*philosophia spiritualis*» Генриха Сузо [165, с. 25].

Близок Сузо и монашеско-аскетическому пониманию философии как «житейской мудрости», вершиной которой является жизнь в смирении, труде, воздержании, молитве и в постоянном обращении к Библии [165, с. 20]. Основным источником древнецерковной и монашеской традиции для Сузо, как и для Бернарда был латинский житийный сборник «*Vitae patrum*», составленный в V–VI вв. и позднее переведенный на немецкий язык. Он состоит из кратких биографий, изречений и примеров (*exempla*) древних христианских отшельников и монахов, преимущественно египетских и палестинских. Сузо неоднократно дает понять, что сознательно ориентируется на эту традицию [165, с. 23]. Принимая критическую оценку Бернардом «мирской» философии как недостойного занятия, ведущего к праздному любопытству, гордыне и тщеславию, Генрих Сузо в сочинении «*Horologum Sapientiae*» главное заблуждение современных ему теологов определяет в том, что «они забывают о самом важном, а именно, что теология – это прежде всего учение о спасении» [цит. по 165, с. 36]. Здесь явно прослеживается перефраз сентенции Бернарда: «Всякое знание хорошо, – если основано на истине. Но время, данное человеку, кратко, и потому он больше должен заботиться о том знании, которое ближе к спасению» [цит. по 34, с. 67-68].

Для Сузо «*philosophia spiritualis*» – это учение об отречении от мирского и обращении человека к Богу всем своим существом, при этом лирико-интимное мировосприятие Сузо отводит разуму второстепенное место, главную роль играет воля как сила любви, ведь «к этой Сокровенной Истине приходят вовсе не с вопросами, но с истинным отречением» [33].

Сохраняя принадлежность школе Экхарта, Сузо переносит религиозно-философские поиски истины из сферы разума в центр сердечной духовности, делая акцент на страдании как сущностном элементе человеческой жизни, приближающем человека к Христу.

Через собственные страдания и размышления о Страстях Христовых человек прикасается к Истине, ведь Сам Христос сказал: «Я есмь Истина» (Ин. 14:6). Можно согласиться с М. Хорьковым в том, что «собственная мистика Сузо – это преимущественно мистика подражания Христу в формах, идущих не от Экхарта, а заимствованных главным образом у Бернарда Клервоского и Бонавентуры» [165, с. 43].

Путь единения с Богом мыслится Сузо как актуализация образа Бога в глубинной основе души, где посредством аскетического самоотречения и божественного дара любви «рождается Христос». Используя концепцию Экхарта об «искре» души, Сузо описывает экстаз в терминах, близких доктрине св. Бернарда, применяя апофатику духовной чувственности и возвышенной образности: «Когда душа, предав себя забвению, проникает в эту сияющую тьму, – пишет Сузо, – она теряет все свои способности и свойства, как сказал св. Бернард, в той мере, в какой она достигает единения с Богом – находясь ли в теле или вне его. Это забытие души является в каком-то смысле ее преображением в Боге, который, как говорится в Писании, при этом становится для души всем. В этом восторге душа на время как бы исчезает и поистине приобретает некоторые божественные черты, хотя по своей природе еще не становится божественной... Выражаясь обычным языком, можно сказать, что душа переживает восхищение и, повинувшись божественной силе небесного Бытия, возносится превыше своих способностей и туда, где одно лишь Ничто» [223, с. 101].

В этой связи представляется верным замечание Й. Хейзинга: «душа у Сузо отыскивает путь от снежных вершин умозрений к цветистым образам бернардовой мистики» [162, с. 248]. Так радость единения с Богом, обретаемую через страдания, Сузо описывает в образах, которые он заимствует у св. Бернарда: «Происходит нечто невыразимое словами в виде опьянения, когда человек забывает самого себя, перестает быть самим собою, весь растворяется в Боге и становится одним духом с Ним. Как капля воды, попав в бочку вина, перестает быть самой собой и впитывает в себя вкус и окраску вина,

так бывает и с теми, кто в полном блаженстве делается чуждым всем человеческим желаниям, кто исчезает сам для себя, предается Божьей воле и вселяется в природу Бога, как и Бог в него, чтобы отождествиться с Ним» [223, с. 56].

Генрих Сузо не говорит об отказе от страданий, даже используя контекст экхартовой «отрешенности». Наоборот, страдания, по мнению Сузо, позволяют человеку очистить себя, как образ Божий до состояния способности прикоснуться к Божественному. Именно страдание, переживаемое как причастность Богу, претерпевшему крестные муки и смерть, чтобы искупить грех всего человечества, приближают человека к единению с Богом. В доктрине Сузо собственные страдания человека и размышления о Страстях Христовых открывают сокровенное внутреннее пространство души, где происходит личностная встреча человека с Богом. Этот способ богопознания Сузо называет «скорейшим путем к вечному блаженству» («schnellest wegze ewigerselikeit») [цит. по 165, с. 39]. В этом контексте важно подчеркнуть обращение Генриха Сузо (следующего традиции св. Бернарда), не только к Страстям Христовым, но и к страданиям Девы Марии.

Мариологические сочинения Бернарда Клервоского и его любовь к Богородице обеспечили ему славу «трубадура девы Марии». Бернард называл Марию «акведуком», по которому божественная благодать нисходит на человечество. В «Молитве св. Бернарда» есть такие слова: «испокон века никто не слышал о том, чтобы кто-либо из прибегающих к Тебе, просящих о Твоей помощи, ищущих Твоего заступничества, был Тобою оставлен. Исполненный такого упования, прихожу к Тебе, Дева и Матерь Всевышнего, со смирением и сокрушением о своих грехах. Не презри моих слов, о Мать Предвечного Слова, и благосклонно внимли просьбе моей. Аминь» [109]. В почитании Девы Марии ярче всего проявляется значение самоотверженной любви Божией к человеку.

В мистической доктрине Сузо связующая грань страданий Христа и Богородицы получает концептуальное развитие, приближающее понятие Премудрости к трактовке софийной мистики

в православной традиции. В сочинении Сузо «Книга Вечной Премудрости» Премудрость в экстатических актах восхищения к Богу является автору в двойственном облике – то в виде Христа, то в образе Девы Марии. Трансформируя почитание Богородицы Бернарда в концепцию софийности, Сузо определяет Премудрость не только как мистику Логоса, но и как мистику Любви, которые воссоединяются в обожженном человеке.

Экземпляризм «*philosophia spiritualis*» Генриха Сузо разворачивается в онтологическом определении софийного единства мира. Абсолютный образец (*Exemplar*), мудрость Божья (София) в исходном своем бытии может быть обозначена как Логос и в тоже время как ипостась Сына, т.е. как начало мужское; будучи же воплощена в Творении, Божественная мудрость облекается в материю, семантически сопряженную с материнским началом. В соответствии с христианской аксиологией аскезы и в сочетании с личностным, интимным восприятием Абсолюта, персонификация женского начала в учении Сузо приводит к слиянию образа Премудрости с образом Девы Марии, «непорочность и просветленность которой привносит в тварный мир смысл (эквивалентный приходу Мессии), придавая ему, таким образом, софийность» [107, с. 962].

Христос соединяет в себе ходатая и искупителя, принесшего своими страданиями и смертью на кресте удовлетворение Богу за нарушение человеком Его Закона; Дева Мария – ходатайница, заступница за греховное человечество. «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 плакавшиеся и к Тебе обратившиеся, столь благостно укрепляются Тобою, покуда через благодатность Твою вновь не обретут благодать!», – обращается Сузо к Богородице словами молитвы св. Бернарда [165, с. 199]. Как в лице

Христа Божество вочеловечивается, также и в лице Марии, обладающей полнотой благодати («*Ave Maria, gratia plena*») человечество обоживается, и этим укрепляется глубинная связь Бога и человека в софийном основании мира.

Следует подчеркнуть, что в мистической традиции католицизма, основанием которой служит учение Бернарда Клервоского, традиционно артикулируются персонифицировано женские черты Божественного на земле – образ «невесты Христовой» трактуется как сообщество верующих (Церковь) и как душа человека, тоскующая по своему Небесному Жениху. Таким образом, сочинения Бернарда кладут начало не только практике смиренного самопознания и мистического переживания страстей Христовых, но и осмыслению единения с Богом как брачного союза. Отметим, что развивая идеи Бернарда о стадийности совершенствования и мистическом браке, в «Книжке об Истине» Генрих Сузо предупреждал о недопустимости принимать воображаемые наития за истинные экстраординарные мистические переживания. Книги адресованы как монахиням его ордена или близким к нему, так и бегинкам, бегардам, братьям свободного духа, членам полумонашеских общин, в постоянном диалоге с которыми находился Сузо.

Другой последователь школы Экхарта, фламандский мистик Иоганн Рюйсбрук, основатель движения «*devotio moderna*» («новое благочестие») также критиковал представителей широко распространенных радикально-религиозных движений, которые заявляли, что в результате мистического союза стали едины с Богом и теперь любые их действия не являются грешными, вследствие чего отвергали Церковь и ее таинства. Изобличая то, что он считал ложным, опасным и еретическим мистицизмом, Иоганн Рюйсбрук, известный как «Восхитительный учитель» («*doctor extaticus*»), в своих сочинениях демонстрирует очевидную близость взглядам Бернарда Клервоского.

В «Книге о Высшей Истине», следуя традиции стадийности духовного совершенствования, заданной св. Бернардом, Иоганн Рюйсбрук говорит о трех этапах единения с Богом в созерцании.

«Опосредствованное единство» осуществляется благодаря благодати Божией и делам милосердия; «Неопосредствованное единство» возникает, когда душа соединяется с Богом исключительно силой своей любви и переживанию этой любви в глубине своего существа. Примечательно, что фламандский мистик «символически передает это состояние в образе раскаленного в печи железа, которое уже неотлично от самого огня» [цит. по 121, с. 203], заимствуя этот образ у св. Бернарда. Третья степень «Единство вне различий и отличий» – наиболее сокровенный вид единства, который возможен между душой и Богом. Также как и Бернард, Рюйсбрук подчеркивает, что даже на высших ступенях единства «ни одна из тварей не может стать единосущной Богу. Это то единство, о котором молился Христос, когда просил Отца о том, чтобы Его ученики были едины в Нем, как Он един с Отцом в Духе» [цит. по 121, с. 203].

Другой труд Рюйсбрука «Одеяние духовного брака» своим замыслом, метафорическим и образным рядом во многом подражает проповедям на Песнь Песней великого цистерцианца. Направленная против последователей еретических течений, книга «Одеяние духовного брака» предлагает путь к Богу, заключающийся в деятельной, внутренней и созерцательной жизни. Важнейшей нравственной добродетелью деятельной жизни, направленной на возрастание в добродетелях, является добродетель смирения. Внутренняя жизнь происходит в очищенной душе, когда в своем глубинном центре душа чувствует Божественное присутствие и «слышит призыв к еще более сокровенному единению и обещание мистического опыта» [121, с. 204]. Это обещание исполняется в созерцательной жизни, когда в полноте божественного света и божественным образом душа наслаждается в «*superessential contemplation*» («сверхсозерцании») встречей с Божественным. Здесь явно прослеживается влияние концепции «мистического брака», разработанной Бернардом Клервоским и получившей наибольшее свое развитие у представителей женской мистики. В этом контексте, по мнению многих исследователей, Иоганн Рюйсбрук также принадлежит к женской мистике наряду с другими «особами

мужеского рода» – последователем Терезы Авильской, кармелитом Хуаном де ла Крус и немецким поэтом XVII века францисканцем Ангелом Силезским.

Подводя итоги, можно говорить, что в XIII–XIV вв. реминисценции мистической доктрины Бернарда Клервоского проявлялись в различных формах. Во-первых, следует отметить спекулятивное направление мистицизма (Экхарт, Таулер, Сузо, Рюйсбрук)¹⁷, который удерживался в рамках церковного учения, не отрицая роли церкви и таинств в жизни христианина, даже если акцент переносился на приоритет разума в достижении единения с Богом. Используя элементы неоплатонизма, спекулятивные мистики трансформировали учение Клервоского о мистическом браке, предполагавшем союз без смешения субстанций – в учение о растворении человеческой природы в Божественной. Однако, даже приближаясь к пантеистическим взглядам, такая трансформация доктрины св. Бернарда не предполагала отрицание церкви как института.

Вместе с тем поиски непосредственного контакта с Богом могли проявляться и действительно проявлялись в народных движениях, которые либо с самого начала были, либо со временем становились враждебны церкви и демонстрировали безразличие или даже презрение по отношению к официальной практике благочестия. В своих крайних формах такие движения могли предполагать низведение Бога до уровня человека в том смысле, что отождествление души с Богом понималось как оправдание вседозволенности. Но главной идеей обращения к мистицизму, в частности к идеям Бернарда, была религиозная устремленность к обновлению христианской жизни, искоренению недостатков Церкви и более тесному, личностному общению человека с Богом. Эти тенденции в XVI веке приведут к возникновению и широкому развитию протестантизма. Реминисценции идей св. Бернарда в учениях лидеров Реформации будут рассмотрены в следующем подразделе.

¹⁷ Считаю, следует согласиться с Ф. Шаффом в том, что в рамках немецкого спекулятивного мистицизма «у Экхарта и Рюйсбрука преобладал спекулятивный элемент, у Таулера – молитвенный, у Сузо – эмоциональный» [178, с. 158].

3.2. Бернард Клервоский как предвестник идей протестантизма

Религиозные идеи Реформации XVI века, основанные на тщательных библейских исследованиях и принципе «ad fontes» («назад, к источникам») имеют аналогию с реформой монашеской жизни XII века, где возвращение к первоначальным монашеским идеалам противопоставлялось коррумпированной монашеской и церковной жизни своего времени. Святой Бернард Клервоский, как и реформаторы XVI века, стремился возобновить идеалы ранней, апостольской церкви (*Ecclesia primitiva*) связанные с миром и социальной гармонией. Согласно цистерцианской реформе, такая истинная христианская жизнь могла быть реализована в результате соблюдения правила св. Бенедикта во всей его чистоте и возвращения к идеалам апостольской жизни, которые описаны в Библии, в частности, в корпусе сочинений апостола Павла. В своих письмах и сочинениях Бернард неоднократно напоминает своему церковному начальству, что истинное апостольское служение, как это определено у ап. Павла (1 Кор 2:2; Гал 6:14) «не имеет ничего общего с владычеством, но представляет собой служение Богу и народу Божьему посредством слова» («*De moribus et officio episcoporum*»).

Существенным аспектом методологии св. Бернарда является сочетание изучения Св. Писания с личным духовным опытом и глубоким почитанием Христа. В этой связи многие исследователи рассматривают учение клервоского аббата как предвосхищение основных принципов протестантизма. Американский исследователь Ф. Поссет пишет: «Тщательное изучение писаний Бернарда и работ Лютера обнаруживает поразительную конгенитальность этих двух гигантов в истории христианского мира, сродство в такой степени, что предыдущие поколения лютеранских ученых рассматривают Бернарда как предшественника протестантизма» [248, с. 281]. Данное мнение разделяет известный исследователь теологии Кальвина, канадский профессор В. Стэнфорд Рейд (W. Stanford Reid): «Французский гений Женевы, который в значительной степени

сформировал современный протестантизм, возможно, написал свои величайшие произведения, чувствуя присутствие французского гения Клервоского, заглядывающего ему через плечо. Из-за богословских и церковных воззрений святого Бернарда, едва ли нужно удивляться, что Лютер и Кальвин считали его предтечей их собственного движения» [284].

К изучению преемственности идей св. Бернарда в учениях лидеров Реформации обращались: А. Неандер, Э. Жильсон, Ф. Поссет, Э. Педерсен, К. Чин, Д. Тамбурелло, Т. Белл, В. Рейд и многие другие зарубежные ученые. Русский ученый А. Вертеловский в своем исследовании западной средневековой мистики, а также А. Фокин в «Православной энциклопедии» упоминают о влиянии сочинений Бернарда Клервоского на идеи протестантизма. В Украине специального исследования, посвященного данной тематике, не проводилось. В этой связи представляется значимым рассмотреть реминисценции идей Бернарда Клервоского в учениях лидеров Реформации.

Говоря о реминисценции идей св. Бернарда в эпоху Реформации, следует отметить, что с начала XVI века в связи с распространением книгопечатания, подлинные труды аббата Клерво переживают обновление. Реформаторы и гуманисты были склонны рассматривать древние тексты как своеобразные передатчики опыта, которые можно почувствовать, используя надлежащие литературные методы. Не стали исключением и сочинения св. Бернарда, более того, его произведения «печатаются больше, чем труды Отцов Церкви; даже святой Августин уступил ему в популярности» [80, с. 96]. К сочинениям святого Бернарда обращаются Жан Кальвин, Мартин Лютер, Пильграм Марпек, Эразм Роттердамский, Данте и многие другие. Лютер находит в текстах св. Бернарда строки и целые страницы (часто вырванные из контекста), которые делает вескими аргументами в защиту своих взглядов на положение христианина и роль Церкви. Многочисленные ссылки на сочинения аббата Клерво свидетельствуют о близком знакомстве Лютера с произведениями «последнего из отцов Церкви» и крупнейшего представителя

монашеской теологии. Глубокое уважение к Бернарду, как к одному из величайших проповедников Евангелия можно видеть во многих произведениях Лютера. При всей своей ненависти к католическому духовенству, лидер Реформации говорил о клервосском аббате: «если существовал когда-либо богобоязненный и набожный монах, то это был святой Бернард, которого одного я ставлю выше всех монахов и попов целого мира» [17]; «Бернард чистое золото, когда учит и проповедует!»; «Бернард с его проповедью превосходит всех других учителей, в том числе даже Августина» [цит. по 248, с. 282].

Для лучшего понимания реминисценций философско-теологических воззрений средневекового мистика в учении Мартина Лютера, проследим кратко начальные этапы становления его реформаторской программы, в которых наиболее ярко прослеживается влияние аббата Клерво.

Лютер получил образование в Эрфуртском университете (1501–1505 гг.), где в то время преобладала система взглядов «*via moderna*», и поэтому он, вероятно, получил глубокие знания по этой номиналистской философии. Не вызывает сомнений, что Лютер был хорошо знаком со схоластической философией и богословием. Осенью 1508 г. Лютер был приглашен читать курс философской этики во вновь основанный Виттенбергский университет. В этом году важные изменения были внесены в университетские уставы, особенно те, которые касались факультетов искусств. Согласно новым уставам, им позволялось также преподавать взгляды «*via Gregorii*», школы, которая, по мнению Х. Обермана, является еще одним названием для «*schola Augustiniana moderna*» [цит. по 92]. «После тщательного прочтения творений Августина, Лютер убедился, что та форма схоластического богословия, с которой он был знаком, была неверна», – пишет Алистер МакГрат [92]. Отвергнув аристотелизм, основу современной ему «*via moderna*», Лютер до конца жизни оставался противником схоластического метода богословия. Поэтому неудивительно, что он стал поклонником св. Бернарда из Клерво, непримиримого оппонента и обвинителя «пионера» схоластики Петра Абеляра. Мартин Лютер, богослов благодати и веры, принял

Бернарда Клервоского как одного из своих духовных учителей [248, с. 282]. «Немецкий Цицерон» (Ф. Меланхтон) считал Бернарда Клервоского величайшим средневековым ритором. Восхищаясь изяществом проповедей св. Бернарда, реформатор видел в аббате Клерво не проповедника крестового похода, но проповедника «Христа, и притом Христа распятого».

Религиозные идеи Бернарда оказали значительное влияние на ранние лекции Лютера на Псалмы и Послания ап. Павла в решающие годы его «реформаторского обращения». Этот факт приводит немецкий ученый Карл Штанге, по наблюдению которого: «Лютер нашел решающий импульс для дальнейшего развития идей [Реформации] в чтении произведений святого Бернарда» [цит. по 248, с. 283]. Таким образом, существует определенная богословская преемственность с апостольской традицией через Иеронима, Августина и св. Бернарда до Лютера. В этом отношении реформатор в «Застольных беседах» восклицал, что «как подросток, он принял близко к сердцу Иеронима, Августина, Григория и Бернарда». При этом нужно отметить и критическую позицию Лютера к указанным Отцам Церкви: «даже они соблазнялись ошибками, но не остались в них». («Застольные беседы»¹⁸, DCCXLIX).

Говоря о близком знакомстве Лютера с произведениями средневекового мистика, следует подчеркнуть, что основным источником для реформатора были проповеди и письма св. Бернарда. Мы сталкиваемся с цитатами из проповедей Бернарда, чаще, чем из любого другого не-библейского источника на протяжении всей жизни Лютера как богослова и проповедника. Особенно почитал Лютер утверждение «только по благодати», которое он нашел в проповеди св. Бернарда на Благовещение. Начиная с лекций на Псалмы, прочитанных молодым доктором богословия в Виттенбергском университете, Мартин Лютер показывает значительное знакомство с

¹⁸ Застольные беседы Лютера — коллекция изречений Мартина Лютера, записанная его студентами и изданная в 1566 году. В русском переводе: Мартин Лютер. Застольные беседы. Одесса: Тюльпан, 2011. 280 с.

произведениями Бернарда из Клерво, в особенности с проповедями на Песнь Песней и праздники литургического года.

Из трактатов св. Бернарда Мартин Лютер цитирует несколько раз «О размышлении» («De consideratione»), однако остальные важные трактаты Клервоского, им, по-видимому, игнорируются, что говорит о неоднозначном отношении Лютера к различным сочинениям св. Бернарда. Как пишет в своей работе А. Шютце (Armin W. Schuetze), Лютер хвалит Бернарда, как превосходящего всех других учителей Церкви в своих проповедях, «однако в диспутах и трактатах св. Бернард представляется совершенно другим человеком и противоречит тому, что он пишет в проповедях» [275, с. 18].

В то время как Жан Кальвин полагал, что следует реформировать церковную нравственность, академический богослов Мартин Лютер утверждал, что именно богословие нуждалось в реформах. В центре программы Лютера лежал вопрос о том, как грешники могли быть оправданы. По мнению реформатора, современная ему Церковь учила, что люди могут снискать благоволение Божье за счет личных достижений и своего статуса. Таким образом, отрицалась сама идея благодати. Показательны собственные замечания Лютера по поводу этой дилеммы: «Я был хорошим монахом, – пишет Лютер, – и соблюдал свой обет так строго, что мог бы сказать, что если какому-либо монаху и дано было с помощью монашеской дисциплины достичь небес, то этим монахом был я. И все же моя совесть не могла дать мне уверенности и я всегда сомневался...» [цит. по 92]. О влиянии св. Бернарда в период растущей обеспокоенности Лютера проблемой оправдания (имеющей для него не только академический интерес, но и сильное экзистенциальное измерение), пишет немецкий гуманист Ф. Меланхтон, утверждая, что слышал эту историю от самого Лютера: «Старик-монах в августинском мужском монастыре в Эрфурте показал Лютеру важный отрывок в проповедях Бернарда, который учил о необходимости личной веры» [цит. по 194, с. 246].

В данном контексте следует подчеркнуть, что одна из самых популярных и влиятельных «схоластических» работ Бернарда – «О

благодати и свободе воли» не была воспринята Лютером, но сыграла особую роль в «*Christianae Religionis Institutio*» Жана Кальвина. На формирование концепции оправдания Лютера непосредственное влияние оказали взгляды св. Бернарда, представленные в проповедях на Песнь Песней. Утверждая тезис: «человеческая праведность – это не что иное, как милость Божия» («*indulgentia Dei*» – *Sermo in Cant.* XXIII, 15), средневековый аббат настаивает на том, что «человек оправдывается одной верой» («*solam justificatus per fidem*» – *Sermo in Cant.* XXII, 8). Таким образом, в своих проповедях св. Бернард приближается к протестантскому взгляду об оправдании, как о внешнем присвоении человеку праведности Христовой: «Христос не только Праведен, – пишет Бернард, – но также называется и Святым, по благодати и справедливости оправдывающим человека. Ты столь же силен оправданием, как и прощением. Потому, если ты скорбишь о своих грехах, алчешь и жаждешь справедливости, верь в Того, кто оправдывает нечестивого. Оправданный одной верой будет иметь мир с Богом [цит. по 26, с. 143].

Опираясь на исследования, проведенные зарубежными учеными (Т. Беллом, А. Неандером Ф. Поссетом, А. Шютце), можно сделать предварительные замечания:

1) Лютер был знаком со всеми сочинениями Бернарда, его проповедями, трактатами, письмами. Из них реформатор цитировал чаще всего проповеди, особенно на Песнь Песней. Он отдавал предпочтение проповедям, хотя его критика трактатов означает, что он читал и их;

2) Лютер был достаточно хорошо знаком с произведениями Бернарда Клервоского, чтобы иметь возможность цитировать их по памяти. Этот вывод основан на свободной трактовке в использовании реформатором цитат из произведений св. Бернарда и показывает глубокие знания Лютером учения средневекового аббата.

Рассматривая влияние философско-теологических воззрений св. Бернарда на развитие идей Реформации, следует указать две основные области, в которых это влияние проявляется наиболее отчетливо. Во-первых, это учение об оправдании грешника перед

Богом, включающее три важных акцента: «solus Christus», «sola gratia» и «sola fide» (соответственно: «только Христос», «только благодатью», «только верой»). Вторая область связана непосредственно со Священным Писанием, как единственным источником в вопросах христианского вероучения, принципом «sola Scriptura» («только Писанием»). Эти принципы находят отражение в концепции «трех пришествий Христа», на основе которой представляется возможным проследить в нашем исследовании реминисценции идей Бернарда Клервоского в учении Мартина Лютера.

Концепция «трех пришествий Христа» оказала непосредственное влияние на курс лекций Лютера по Псалтири, известный как «*Dictata super Psalterion*». Лютер полагал, что он читал об этой концепции в проповедях Бернарда на Песнь Песней, тем не менее, цистерцианский проповедник разработал концепцию трех пришествий Христа в проповедях на праздники литургического года, особенно в пятой проповеди на Адвент.

Концепция св. Бернарда включает в себя следующие элементы: первое пришествие Господа происходит при Его воплощении и жизни Христа на земле среди людей (*ad homines*). Соответственно, парусия (греч. *παρουσία*) обычно называемая «вторым пришествием» (в эсхатологическом понимании явления Господа в «конце времен») – это появление Христа в день Страшного суда в качестве судьи по отношению к людям (*contra homines*). Третье пришествие Христа, открытое св. Бернардом Клервоским, представляет собой мистическое рождение Слова в душе верующего (*in homines*).

Бернард часто нумерует три пришествия иначе: то, которое известно как «второе пришествие», клервосский аббат называет «третьим приходом», а мистическое появление Христа-Слова в душе может стать «вторым пришествием» в его подсчетах. Таким образом, между воплощением и парусией в конце времен, появление Христа в индивидуальной душе верующего происходит как второе (хотя и скрытое) явление Господа.

В проповеди 5 на Адвент святой Бернард пишет: «Промежуточное (среднее) пришествие является сокрытым; в нем только избранные смогут увидеть Господа внутри себя, и спасены будут души их» [272]. «Избранные» понимаются Бернардом двойственно: не только как спасенные по вере, но и в августиновском смысле предопределения. Эта трактовка предвосхищает протестантские принципы «sola fide» («только верой») и «sola gratia» («только благодатью»).

В следующей проповеди на Адвент цистерцианский аббат также обращает внимание на прибытие небесного гостя, то есть, духовное пришествие Христа: «У вас есть благородный гость, очень благородный гость; и ваше спасение полностью зависит от Него» [272], что, несомненно, предопределяет принцип «solus Christus» («только Христос»).

Концепция «трех пришествий» появляется также и в седьмой проповеди, достаточно короткой, в которой св. Бернард рефлексиирует на тему «тройной полезности» («*de triplice utilitate*»). Здесь аббат обсуждает целесообразность тройного явления Христа для человечества: в первую очередь, для освещения нашей слепоты; во-вторых, чтобы помочь нашей немощи; в-третьих, чтобы защитить нас и сражаться за нас в нашей хрупкости. Все эти вещи происходят в индивидуальной душе, где Христос пребывает по вере.

Опираясь на исследование американского ученого Франца Поссета, можно говорить, что концепция св. Бернарда о «трех пришествиях Христа» послужила непосредственной матрицей Лютеру для его интерпретации Псалмов 101:2 и 102:2 в «*Dictata super Psalterion*». Комментируя Псалом 101:2, Лютер объявил, что понимает время пришествия Господа как представляющее собой любое время, будь то прошлое, настоящее или будущее. При этом реформатор добавил, что святой Бернард говорил «*pulchre*» («красивым способом») о различии между несколькими приходами Христа [248, с. 295]. Излагая Псалом 102:2 («Не скрывай лица Твоего от меня»), Мартин Лютер выразил надежду, что Христос не отвратит «лица» от него, понимая «лицо» в рамках концепции св. Бернарда – как

духовное, мистическое пришествие Христа в душу верующего. Тем не менее, Лютер говорил не о пришествиях, а о трех лицах Христа, потому что Псалом 102 говорит о «лице Господа». Адаптировав формулировку к тексту Псалма, Лютер сохранил основную идею Бернарда Клервоского:

«Тройственно лицо Христа: во-первых, в Его первом пришествии Он был воплощен как Сын Божий – лик Отца...; во-вторых, в духовном пришествии (без которого первое было бы бесполезным), – и поэтому мы должны узнать Его лицо через веру; в-третьих, во втором и последнем пришествии, когда Его лицо будет полностью видимым» [цит. по 248, с. 295].

Мартин Лютер не упоминает имени св. Бернарда в интерпретации Псалма 102:2. Тем не менее, концепция тройной встречи с Христом отчетливо напоминает идею цистерцианского аббата, поэтому можно предположить, что Лютер заимствовал ее из проповеди аббата на Адвент. Это предположение подтверждает тот факт, что в своем толковании Псалма 102:2 реформатор воспроизводит не только «различие» между тремя пришествиями, но и последовательность, предложенную Бернардом Клервоским. В этих же лекциях Лютер цитирует Бернарда в толковании на Псалом 119:46, а в завершение второй части лекций говорит: «Я считаю, Divus Bernhardus («божественный Бернад») выделяется, когда дело доходит до искусства толкования Писания, в котором он черпает все богатство своего учения» [цит. по 217]. Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что Бернад был духовным спутником Лютера на протяжении всей серии ранних лекций на псалмы, прочитанных во время разработки его реформаторского учения. Представляется, что концепция св. Бернарда «о трех пришествиях Христа» могла оказать непосредственное влияние на формирование основополагающих принципов доктрины Мартина Лютера: «только верой», «только благодатью», «только Христос».

Рассматривая влияние сочинений св. Бернарда на реформационные воззрения Кальвина нужно признать, что протестантские и католические исследователи в своих работах

придерживаются различных взглядов на признание Бернарда «предтечей протестантизма». Это различие взглядов четко выразил Э. Жильсон: «Протестантская мистика и цистерцианская мудрость – как вода и огонь» [цит. по 217]. Считаем, что, несмотря на конфессиональные различия (о которых св. Бернад и не догадывался), нужно признать, что существуют определенные элементы, объединяющие св. Бернарда и Кальвина – двух проповедников Христа и Евангелия.

Как и в случае с Лютером, таким общим принципом является признание Библии истинным словом Божиим и окончательным авторитетом для христианина. Святой Бернад мог процитировать Вергилия и Овидия из числа язычников; Амвросия, Августина, Григория и других Отцов церкви, но окончательное решение в своих проповедях, богословских и мистических сочинениях и спорах с такими людьми, как Петр Абеляр и Гильберт Порретанский средневековый мистик неизменно основывал на тексте Писания. Бернад настаивал на том, что рассуждения должны быть всегда подчинены Библии, при этом доказательства обязаны не только подтверждать собственную точку зрения, но и рационально защищать библейские доктрины. Такие принципы женеvский реформатор вполне мог принять, несмотря на решительное неприятие Кальвином аллегорического метода экзегетики Бернарда.

Ещё одним общим принципом для реформаторов XII и XVI веков является взгляд на человека через дела Христа. Бернад не уставал проповедовать и писать о Христе, как о Сыне Божием и Сыне Человеческом. «Что это дает для нашего спасения? – спрашивает Бернад Клервоский и отвечает: – Во всех отношениях многое. Во-первых, грехом мы были возвращены в небытие, а через это [соединение] мы были, как бы сотворены заново (*per hoc quodammodo iterato creati sumus*), чтобы быть началом Его творения; во-вторых, от ветхого рабства мы были приведены к свободе сынов Божиих, чтобы ходить в новизне Духа; в-третьих, от власти тьмы мы призваны к вечному царству славы, в котором [Бог] уже спосадил нас во Христе» (*De consideratione. V 10. 23*) [цит. по 160].

В качестве основного момента спасительного подвига Христа св. Бернард указывал, прежде всего, на освобождение человека от власти дьявола, которое он практически отождествлял с искуплением (redemptionis) и оправданием (justificationis – Contra Abaelard. VIII 19). Аббат из Клерво рассматривал личное единство природ во Христе по подобию единства души и тела, составляющих целого человека и сохраняющих свои природные свойства. Таким образом, Христос, соединивший в Своем Лице Божество и человечество, есть «Посредник (mediator) между Богом и человеком» (De consideratione. V 9. 20; V 10. 22). Этот момент неоднократно подчеркивал в своих проповедях и Кальвин: «Наше общение со Христом зависит полностью от суверенных диспозиций и власти Бога. Это Бог приводит нас в контакт с Посредником [Христом]. Но мы по-прежнему то, что мы есть: люди. И Иисус Христос остается Тем, чем Он есть: Божественный Человеческий Посредник (Divinum Human Mediator) [цит. по 245, с. 124]. Однако здесь следует подчеркнуть и существенное отличие: отстаивая христоцентричность своей антропологии, аббат из Клерво опирался на предшествующую святоотеческую традицию (например, в трактате «Против некоторых ошибочных положений Абеяра»), которую отрицали как Петр Абеяр, так и реформаторы XVI века.

Другим общим знаменателем для св. Бернарда и Кальвина, по мнению В. Стенфорда Рейда (W. Stanford Reid), была их озабоченность действием Святого Духа. «Кальвин часто рассматривается протестантскими богословами как человек, который действительно освободил учение о Святом Духе от субординационизма, но св. Бернард уже подчеркнул место и действие Святого Духа ещё триста лет назад» [284]. Современный францисканский богослов Деннис Тамбурелло в своей работе «Союз с Христом: Джон Кальвин и мистика св. Бернарда» говорит о том, что для Кальвина союз с человечеством Христа есть «духовный союз». Ссылаясь на пассаж из «Институтов» Кальвина, Д. Тамбурелло пишет: «Как Бернард выражал в своих сочинениях глубокую преданность человечеству Христа, так и Кальвин решительно

проповедовал, что наш союз с Христом определяет Его человечность (...), человеческая природа Иисуса является источником нашего освящения» [279, с. 92]. По автору, союз с человечеством Христа для Кальвина представляется «тайной мистического единения», которое достигается силой Святого Духа: «Христос живет в нас Святым Духом» [279, с. 93]. Проводя параллели между мистикой Бернарда и «Unio Mystica» («мистическим союзом») в учении Кальвина, автор приходит к выводу, что элементы мистики в кальвинистской теологии могут быть определены как «экспериментальное познание Бога» [279, с. 112].

Считаем, что данное определение может рассматриваться как реминисценции «формулы» св. Бернарда «credo, ut experiam» («верую, чтобы испытать») – богопознание как духовный опыт, темы, рассмотренной в предыдущем разделе нашей работы. Для обоих мыслителей мистический союз – духовный союз с Христом. Бернард Макгинн, ученый, который много писал об истории западной христианской мистики, утверждает, что использование Кальвином термина Unio Mystica в «Институтах» (3.11.10) действительно имеет мистический характер. Макгинн характеризует этот союз как «опыт веры» [236, с. 122], что подтверждает близость кальвинистской концепции «Unio Mystica» воззрениям Бернарда из Клерво.

Опираясь на исследования зарубежных учёных (Д. Тамбурелло, Т. Лейна, К.С. Чина, В. Стэнфорда Рейда, С.К. Кима, Б. Макгинна, Л. Андерсена и др.) можно говорить, что сходство или параллели между Бернардом и Кальвином в контексте учения о союзе с Богом включают в себя следующие элементы:

- 1) союз с Богом определяется суммарным эффектом благодати, а не собственными заслугами человека;
- 2) характер союза является духовным и не предполагает смешения сущностей;
- 3) союз представляет собой единство воли с познавательной составляющей веры;
- 4) союз включает в себя бескорыстную и деятельную любовь, направленную к Богу и ближнему;

5) союз приводит к эмпирическому познанию Бога;

6) союз содержит элементы Троицы;

7) союз происходит в контексте Церкви и таинств;

8) союз представляет собой пожизненный процесс роста и будет завершен в Воскресении освящением избранных.

Следует указать и на существенные разногласия между реформатором XVI века и средневековым аббатом.

1. Хотя Кальвин и описывает термин *Unio Mystica* в «Институтах» (2.8.18) как духовный брак между Христом и верующим, он решительно отвергает теорию «*Wesensvermischung*» («смешение»), которая предполагает смешение сущности Христа с нашей греховной природой. Кальвин учит, что «объединение верующих с Христом не имеет отношения ни в коей мере к мистическому поглощению сферой бытия Божественного» [245, с. 125]. В этом контексте хотелось бы подчеркнуть, что сам Бернард Клервоский избегал пантеистических суждений и никогда не говорил о поглощении или растворении человеческой природы в божественной. Пантеистическую интерпретацию концепция «духовного брака» Бернарда получила у представителей радикальных направлений средневековой мистики, через произведения которых, возможно, и была воспринята женевским реформатором.

2. Если для Бернарда Клервоского основанием для единения с Богом служит любовь, то у Кальвина таким основанием является вера. Более того, женевский реформатор говорит об «*Unio Mystica*» не только по отношению к вере, но и к Святому Духу, Евангелию, таинству и избранию [279, с. 85]. Поэтому для Кальвина определение (или переопределение) мистицизма гораздо шире, чем созерцание [279, с. 104]. Несомненно, мистические элементы присутствуют в учении женевского реформатора, но Кальвин все же не является мистиком в том смысле, что он не был высокого мнения о роли аскетизма и созерцания в христианской жизни, в отличие от святого Бернарда, который превозносил монашескую жизнь.

Резюмировать сходства и отличия в учениях христианских мыслителей можно словами оксфордского профессора Т. Лейна,

автора фундаментальной работы, посвященной Кальвину и Бернарду: «Бернард жил до споров шестнадцатого века, так что неправильно было бы ожидать, что он дал однозначный ответ на вопросы, которые еще не были подняты. Но есть нить его учения, которая четко предвосхищает отличительные черты протестантской доктрины» [226].

Таким образом, реформаторская деятельность св. Бернарда, направленная на искоренение недостатков современной ему Церкви и пастырско-проповедническое служение, основанное на авторитете Священного Писания и личном духовном опыте, дают возможность называть средневекового аббата «реформатором до Реформации». Учение аббата из Клерво о мистическом опыте личностного присутствия Бога в душе верующего можно рассматривать как идейную основу формирования протестантской доктрины об индивидуальном пути спасения как непосредственной, внеинституциональной встрече верующего с Богом. Как Бернард, так и реформаторы XVI века были глубоко обеспокоены проблемой восстановления, спасения человека. И хотя каждый из них остается человеком своей эпохи, все они являются проповедниками, вдохновлявшими своими идеями аудиторию не только своего времени, но и последующих веков.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, можно заключить, что мистическое учение св. Бернарда Клервоского опирается на теоретический фундамент как латинской, так и восточной патристики, представляя собой качественно новый философский синтез. Основываясь на аскетических идеалах древней монашеской традиции, связанной с именами св. Антония, преп. Макария Великого, св. Бенедикта Нурсийского, преп. Иоанна Кассиана и других христианских подвижников, Бернард Клервоский формулирует следующие положения своего учения:

- смирение является незаменимым фундаментом христианской жизни, при этом подъем по ступеням смирения связан с опасностью спуска по ступеням гордыни;
- нравственно-практическая деятельность рассматривается как подготовительный этап к высшему созерцанию, цель которого – мистическое единение с Богом, религиозный экстаз;
- аффективная мистика св. Бернарда христоцентрична и представлена в образах духовного брака, имеющих глубоко личностную окраску;
- обожение трактуется как таинственно-метафизическое преображение человеческой природы на высших ступенях мистического созерцания;
- отношения божественной благодати и человеческой свободы воли понимаются в контексте синергетического принципа содействия этих духовных сущностей.

Несмотря на двойственное отношение св. Бернарда к Оригену, очевидно близкое знакомство Бернарда Клервоского с произведениями александрийского мыслителя. Осуждение Церковью некоторых положений учения Оригена, тем не менее, не мешает Бернарду Клервоскому изучать и комментировать его сочинения. Идеи любви, обожения и свободы в учении Бернарда Клервоского во многом созвучны их оригеновскому толкованию. Особенно ярко

влияние идей Оригена прослеживается в экзегетических сочинениях св. Бернарда. Герменевтический метод и преимущественное значение аллегорического смысла в толковании Библии, сходство отдельных фрагментов и общая для обоих мыслителей мистическая окрашенность личностного отношения к Богу, позволяют говорить о значимости произведений Оригена в ряду святоотеческих источников доктрины св. Бернарда Клервоского.

Влияние византийского неоплатонизма в учении св. Бернарда связано с христологическими определениями, разработанными Максимом Исповедником, реминисценции «Ареопагитик» практически не представлены. Влияние идей Максима Исповедника в учении Бернарда Клервоского прослеживается в нескольких взаимосвязанных аспектах:

- православная теория о двух волях во Христе, разработанная преподобным Максимом в эпоху монофелитских споров, используется Бернардом в концепции о свободе воли и в мистическом учении о соединении с Богом посредством слияния двух волей (Божественной и человеческой) в любви;
- богословие Бернарда, как и Максима Исповедника – христоцентрично, а их философские построения – антропоцентричны и предполагают личностное начало как в метафизике, так и в теории обожения;
- в гносеологии преобладает релятивистская точка зрения: истинное познание возможно лишь с обретением любви к Богу, которая и приводит к мистическому единению с Абсолютом, где высшая реальность открывается в совершенном слиянии познающего с познаваемым;
- любовь к Богу, как величайшая из добродетелей, представляет собой не только необходимую основу мистического восхождения, но и цель всякого духовного устремления человека. Восходя по «ступеням любви», человек достигает обожения, соединяя свою волю с волей Божественной.

Влияние латинской патристики в учении св. Бернарда связано с именами Амвросия Медиоланского, Боэция, Григория Великого,

Аврелия Августина, Ансельма Кентерберийского. Влияние Амвросия на учение св. Бернарда прослеживается в сходстве стилистики, а также в практических вопросах борьбы за чистоту веры. Сочинения Григория Великого можно рассматривать как теоретический фундамент разработки аббатом Клерво нравственно-практической, этической и антропологической проблематики.

И все же основным источником формирования философско-теологических воззрений Бернарда Клервоского в латинской патристике выступают сочинения блаженного Августина. Следует подчеркнуть, что основа философской рефлексии св. Бернарда – метод интроспекции, предложенный Августином в его «Исповеди». Понимая стремление к Богу в августиновском смысле онтологического двигателя человеческой жизни, св. Бернард использует этот принцип для построения собственной динамичной программы христианской жизни – «восстановления от образа к подобию». Воспринимая от Августина философскую концепцию тождественности имманентного трансцендентному, св. Бернард облекает ее в образы духовного брака, подчеркивая глубоко личностный характер духовного пути.

Выявленная нравственно-практическая направленность учения Бернарда Клервоского, основанием которой служат идеи Августина (часто в трактовке Григория Великого) позволяет говорить о принадлежности учения св. Бернарда августиновско-григорианской линии латинской патристики. Синтезируя идеи представителей восточной мистики, монашеской традиции и латинской патристики Бернард Клервский формирует собственный взгляд на проблему человека и его взаимоотношения с Богом, миром и социумом, создавая оригинальное учение, характеризующееся экзистенциально-антропологической и мистико-аскетической направленностью.

Анализ антропологического аспекта воззрений св. Бернарда Клервоского позволил выделить основные положения его учения о сущности бытия человека. Полагая высшей целью человеческого существования единение с Богом, св. Бернард утверждает в своем учении индивидуально-мистический путь созерцания

(неопосредованный мышлением акт познания), основанный на внутреннем религиозном чувстве и духовно-практическом опыте осознания божественного в человеке. Началом, или отправной точкой созерцания является размышление «о себе», самопознание диалектического единства греховной и божественной человеческой природы как образа и подобия Божьего, помутненного грехом, но все же сохраняющего способность восстановления с помощью благодати Божией и свободного выбора человека.

Основная тема антропологии Бернарда – восстановление человека как образа Божьего. Антропология св. Бернарда основана на христианской диалектике смирения и гордыни, где смирение – исходная точка восстановления души, гордость – исходная точка деградации души. В своих сочинениях Бернард систематизирует духовный путь самопознания, говоря, что до первой ступени преобразования (т.е. до полного осознания своей ничтожности перед Богом, приводящего к смирению), душа страдает не только от само-неведения, но и от самообмана.

Смирненное осознание собственных недостатков, по Бернарду Клервоскому, делает нас более снисходительными к недостаткам ближних и ведет ко второй ступени духовного восхождения – милосердию. Милосердие имеет всеобъемлющий характер сострадания в контексте общечеловеческой солидарности с другими личностями, которая не навязывается извне, а вырастает как живая общность со страданиями Христа. Такое личностное причастие Страстям Господа открывает человеку в этой жизни Царствие Небесное, символом которого страдание в данном случае и выступает: «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14:22). Третья ступень – созерцание, где душа, очистившись смирением и милосердием, непосредственно осознает свою божественную природу, прикасаясь к высшей Истине, как к источнику Бытия. Вершина созерцания – религиозный экстаз. Здесь собственное «я» поднимается над миром и позволяет видеть в себе то, что находится вне поля зрения в феноменальном бытии. Таким образом, самопознание в мистическом учении Бернарда Клервоского

представляет собой не только наилучший метод познания истины, но и действенное средство морально-религиозного преображения личности.

Процесс морального совершенствования человека в стремлении к Абсолютному Совершенству (Богу) рассматривается Бернардом в двух взаимосвязанных аспектах – восхождение по ступеням смирения сопряжено с опасностью спуска по ступеням гордыни. При этом выбор направления пути, по мнению аббата Клерво, зависит как от действия Божественной благодати, так и от свободного решения человека – принять этот дар или отвергнуть. Открывая путь к пониманию свободы, как свободы для единения с Божественным, Бернард Клервоский рассматривает свободный выбор как средство восстановления, спасения человека, актуализируя волю в динамическом аспекте – как акт, нацеленный на благо. Для средневекового мистика Истинное бытие, которое и есть подлинная свобода субъекта, конституируется в синергийном единстве Божественной и человеческой воли. Провозглашая свободную волю человека образом Божиим по преимуществу, св. Бернард закладывает основы цистерцианской антропологии. Стремление к Благу, интенционально заложенное в человеке, связывается св. Бернардом с динамическим стремлением свободной воли (как образа Божия) к воссоединению с Абсолютом, при этом путь этот глубоко индивидуальный, интимный.

Понимая философию в святоотеческой трактовке «христианской мудрости», св. Бернард утверждает в своем учении примат духовно-религиозного образа жизни. Рациональные доказательства истин веры не устраняются совершенно, но им отводится второстепенная роль. Определяющим фактором гносеологической позиции средневекового мистика выступает опыт переживания Бога, дающий мимолетное, но непосредственное постижение Истины, доступное скорее экзистенциальному опыту, чем отвлеченному умозрению. Противопоставляя сухому рационализму схоластики практический характер духовного опыта, аббат Клерво предлагает в своем учении науку действенного образа жизни, науку морально-нравственного

совершенствования на пути к достижению Абсолютного Совершенства. Духовно-практическая доминанта философско-теологических воззрений св. Бернарда обусловила востребованность его идей последующими христианскими мыслителями.

Исследование реминисценций идей Бернарда Клервоского в учениях христианских мыслителей от схоластики до протестантизма показало востребованность мистической доктрины св. Бернарда в европейском историко-философском дискурсе. С середины двенадцатого века богословы и духовные писатели широко обращаются к письменному наследию св. Бернарда. Почитание клервоского аббата в качестве чудотворца, величайшего средневекового ритора и проповедника духовной жизни усиливает интерес к его произведениям, о чем свидетельствует не только прямое цитирование сочинений аббата различными авторами, но и большое количество «псевдо-бернардовских» сочинений, датируемых современными учеными XIII–XVI веками.

Отношение схоластов к Бернарду нельзя назвать однозначным. Многие из них (Иоанн Солсберийский, Оттон Фрейзингенский, Иоанн Фордский и др.) восхищались его творчеством, превознося писательский талант аббата, дух любви и милосердия, который Бернард старался передать другим, исходя из личного духовного опыта. Ученики св. Бернарда – цистерцианцы Исаак из Стеллы, Гверрик из Иньи, Гильом де Сен-Тьерри признают Бернарда Клервоского величайшим духовным автором и ставят его наравне с Оригеном и Григорием Великим. Однако распространение мысли Бернарда цистерцианскими авторами нельзя назвать всеобъемлющим, что было связано с определенной изоляцией цистерцианской монашеской духовности от основного русла городской университетско-преподавательской деятельности. С другой стороны, многие тексты Бернарда попали в «Сентенции» Петра Ломбардского и через них продолжали оказывать опосредствованное влияние на последующую схоластическую традицию, особенно на сочинения францисканцев и представителей Сен-Викторской школы – преимущественно в антропологическом аспекте понимания человека

как образа Божьего, проблемы свободы воли, а также по вопросам теологии благодати. Доминиканцы обращаются к трудам Бернарда реже, что связано с традиционно отличным пониманием философии, однако и Фома Аквинский, и Альберт Великий высоко ценили личную святость Бернарда и его способности проповедника и духовного писателя, выходящие за пределы строго философско-богословской сферы.

В результате исследования выявлены параллели между учением Бернарда о «трех пришествиях Господа» и «трехчастной» типологической системой христианской истории, разработанной в конце XII века Иоахимом Флорским, неофициальным покровителем радикального религиозного движения духовных францисканцев. Через учение Иоахима Флорского идеи аббата из Клерво продолжали оказывать влияние на гуманизм Данте, радикальные группы анабаптистов времен Реформации, и, в определенной степени, на основное течение протестантизма.

Другим вектором реминисценций идей Бернарда Клервоского в XIV в. становится немецкая средневековая мистика. Майстер Экхарт синтезирует доктрину Бернарда Клервоского с неоплатонической и апофатической традицией, отдавая предпочтение *ratio* в качестве средства единения с Богом. Концепция Бернарда об образе Божием, заложенном в свободной воле человека, переосмысливается Экхартом в учение об «искорке души», при этом бернардовское понятие о благодати как условии религиозного экстаза сохраняется. Обогащая доктрину Бернарда о мистическом союзе с Богом неоплатоническими элементами, Экхарт приходит к пониманию мистического единства как мистического тождества, что, по мнению некоторых ученых (К.-В. Шмидта, А.Ф. Лосева, В.П. Кохановского, П.В. Алексеева) приближает его учение к пантеизму. По нашему мнению, мистическое тождество в учении Экхарта не является основанием для обвинений в пантеизме – немецкий средневековый мистик подчеркивал, что творения ниже Творца и не в состоянии полностью выразить Его сущность. В этом Экхарт близок св. Бернарду, утверждавшему субстанциональное отличие божественной и

человеческой природы даже на высших ступенях мистического единения.

Ученики и последователи Экхарта обращаются к учению Бернарда об интроспекции, как о пути, ведущем к Богу (Иоганн Таулер – «Царство Божие внутри нас»); эмоциональной и христоцентрической духовности аббата, провозглашавшего главным принципом своей гносеологии «Знать Христа, и притом Христа распятого» (Генрих Сузо – «Книга о Вечной Премудрости»); концепции мистического духовного брака, разработанной Бернардом Клервоским в проповедях на «Песнь Песней» (Иоганн Рюйсбрук – «Одеяние духовного брака»).

Учение Бернарда о «мистическом браке» становится идейным основанием и отличительной чертой представителей движения «женской мистики», возникающего в XII веке. Несмотря на решительное отрицание визионерских практик, свойственных этому направлению, Бернард Клервоский оказал непосредственное влияние на его становление своим содействием изданию трактата «*Scivias*» Хильдегарды Бингенской, сочинения, положившего начало женской мистике в Германии. Следует отметить, что развитие концепции духовного брака в женской мистике приводит к трактовке единства души с Богом в контексте мистического тождества – где «обручение с небесным Женихом» все чаще понимается как полное «растворение» или «уничтожение» души в Боге. Проявляясь в крайних формах отождествления человека с Божеством в радикальных движениях позднего Средневековья такие пантеистические взгляды приводят к презрению к официальной практике благочестия и враждебности по отношению к Церкви, что, в свою очередь, становится предпосылкой появления идей протестантизма.

Лидеры Реформации Лютер и Кальвин обращаются к учению Бернарда в поддержку своих доводов на признание Библии окончательным авторитетом для христианина, примат веры над разумом, взгляд на человека через дела Христа. Этот аспект дает возможность рассматривать доктрину Бернарда как одну из идейных основ формирования главных принципов протестантизма: «только

Писанием», «только верой», «только Христос». Наряду с высокой оценкой проповеднического дара св. Бернарда и его реформаторских взглядов, направленных на улучшение нравов современной ему Церкви, протестантские лидеры решительно отрицали святоотеческую традицию монашества и аскетизма, в рамках которой сформировались воззрения святого Бернарда Клервоского. Несмотря на то, что многие философско-богословские вопросы, которые обсуждались в XVI веке, в эпоху Бернарда еще не были подняты, все же нужно признать, что существует определенная связь между протестантской доктриной и учением средневекового мистика. Таким образом, можно утверждать, что учение «последнего из Отцов Церкви» является не только связующим звеном между патристической и схоластической мыслью, но и концептуальным основанием дальнейшего развития западного мистицизма, религиозных движений позднего Средневековья и, в определенной степени, основой формирования идейных принципов протестантизма.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что данная работа – лишь первый шаг к более глубокому изучению философско-теологического учения св. Бернарда Клервоского. Достигнутые результаты определяют направления последующих научных исследований, связанные с изучением влияния идей Бернарда Клервоского на гуманизм Данте, куртуазную поэзию, итальянский мистицизм эпохи Ренессанса, экзистенциализм С. Кьеркегора. Экспликация реминисценций идей средневекового мистика в неопатристике, прагматизме, интуитивизме, герменевтике, феноменологии, персонализме, неотомизме и других направлениях светской и религиозной философии может стать предметом дальнейших историко-философских исследований, раскрывающих высокодуховный характер учения св. Бернарда Клервоского в пространстве современного философского дискурса. Автор уверен, что концептуальные положения учения средневекового аббата о смирении, любви к ближнему, любви к Богу остаются все также востребованы и в современных реалиях XXI века.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В приложении приводится авторский перевод¹⁹ на украинский язык отрывка пятой проповеди св. Бернарда Клервоского на Адвент из цикла проповедей «литургического года» (*Sermo V, In Adventu Domini, 1-3: Opera Omnia*, по изданию Migne. PL, CLXXXIII, 0050C – 0052A)²⁰. В этой проповеди святой Бернард впервые в западной богословской литературе говорит не о двух, а о трех пришествиях Господа²¹.

Адвент (от лат. *adventus* – приход), в Западной Церкви – название периода Рождественского поста, литургическое время, начинающее литургический год. Адвент – время ожидания, предшествующее Рождеству Христову, во время которого верующие готовятся к празднику. Термином «адвент» в Вульгате сказывается то, что в русском переводе звучит как «пришествие»; в украинском «пришестя», «прихід»; а в греческом оригинале как *παρουσία* (Мф. 24:3)²². Духовный смысл Адвента двояк. Во-первых, это период подготовки к празднованию Рождества, «время радостного ожидания»; во-вторых, Церковь в этот период особым образом побуждает верующих размышлять на тему будущего второго пришествия Христа: «Братья ... Вникайте в духовный смысл Адвента. – призывает Бернард Клервоский. – А, прежде всего, задумайтесь о том, Кем является Грядущий; почему, откуда и зачем Он идет. Такой интерес весьма полезен. Вселенская Церковь не относилась бы к Адвенту с такой серьезностью, если бы он не заключал в себе какой-то великой тайны»²³. Адвент рассматривается как время усиленного покаяния, в этот период Церковь особенно призывает христиан к совершению дел милосердия.

¹⁹ В первой редакции перевод был опубликован: *Evropský filozofický a historický diskurz*. 2015. Vol. 1(1). P. 26.

²⁰ При подготовке перевода также использовалось английское издание сочинений св. Бернарда: Mabillon J. *Life and works of Saint Bernard* [Trans. and Ed. Samuel J. Eales]. Vol. 3. London: John Hodges, 1896. P. 279–281.

²¹ Леклерк Ж. Святой Бернард и дух цистерцианцев. М.: Изд-во Францисканцев, 2013. С. 22.

²² См. Сахаров П. Адвент. *Католическая Энциклопедия*. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. Т 1. С. 86-87.

²³ S. Bernardi Claraevalensis. *Sermones de tempore*. In *Adventu Domini, Sermo I. Opera Omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/35.shtml> (Last accessed: 18.09.2017).

ТРИ ПРИШЕСТЯ ГОСПОДА

Переклад з латини.

1. <...> Ми знаємо, що є три пришестя Господа. Третє лежить між двома іншими. Воно невидимо, а два інших видні. У першому пришесті Він був помічений на землі, коли жив між людьми; Він сам свідчить, що *вони і бачили й зненавиділи Його* (Ів. 15:24). В останньому, проте, *кожна людина побачить спасіння Бога нашого* (Лк. 3:6), і *будуть дивитись на Того, Кого прокололи* (Ів. 19:37). Проміжне (середнє) пришестя є прихованим; в ньому тільки обрані зможуть побачити Господа всередині себе і будуть врятовані душі їх. У першому пришесті наш Господь прийшов у нашій плоті і слабкості; в середньому Він приходить в дусі і силі; в кінці ж ми побачимо Його у славі та величі. Бо за допомогою сили досягає Він слави: Господь сил, *Він – Цар слави* (Пс. 23:10). І також в іншому місці говорить пророк: *щоб бачити силу Твою і славу Твою* (Пс. 62:3). Середнє пришестя, так би мовити, шлях, що веде від першого до останнього. У першому пришесті Христос був нашою спокутою, в останньому Він з'явиться як наше життя, в цьому ж [приході] Він наш спокій і розрада.

2. У разі, якщо хтось буде думати, що те, що ми кажемо про це середнє пришестя, є суцзя вигадка, послухайте, що Сам Господь говорить: *Хто любить Мене, той слово Моє берегтиме, і Отець Мій полюбить його, і ми прийдемо до нього* (Ів. 14:23). Але що це означає: «якщо хто любить Мене, той берегтиме слово Моє»? Я прочитав в іншому місці: *Той, хто боїться Господа, буде робити добро* (Ек. 15:1): але, я думаю, є щось більше у сказаному про тих, хто любить Бога, а саме, що вони будуть зберігати слово Боже. Але де ж йому слід зберігатися? Без сумніву, в серце, як говорить пророк: *в серці своїм заховав Твоє слово, щоб мені не грішити проти Тебе* (Пс. 118:11). Але як же йому зберегтися у серці? Чи достатньо лише зберегти його в пам'яті? Проте Апостол говорить тим, хто таким

чином зберігає його: *знання ж надимає* (1 Кор. 8:1). І, крім того, те, що тримається в пам'яті, легко піддається забуттю. Так що зберігайте слово Боже як кращу їжу для тіла вашого. Бо Слово, само по собі, є Хліб Життя, їжа розуму. Земний хліб, доки він знаходиться у хлібниці, може бути викрадений злодієм, обгризений мишкою, зачерствіти від часу. Але коли ви з'їли його, чи потрібно боятися їх? Таким чином зберігайте і Слово Боже: *Блаженні ті, хто слухає Слово Боже і його береже* (Лк. 11:28). Нехай це увійде у вашу сутність, заволодіє вашими бажаннями і всім вашим способом життя. Споживайте благо, і пускай насолоджується ваша душа. Не забувайте про хліб [насущний], не вичерпалося щоб серце; та нехай душа ваша сповниться.

3. Якщо так зберігайте ви слово Боже, не сумнівайтесь, що і воно збереже вас. Бо Син прийде до вас з Отцем, прийде великий Пророк, який відновить Єрусалим, прийде той, хто зробить всі речі новими. Це пришестя виконає те, про що сказано: *Як носили ми образ земного, так і образ небесного будемо носити* (1 Кор. 15:49). І так само, як гріх Адама поширився на весь людський рід та охопив його повністю, так буде володіти нами і Христос, який створив і спокутував нас всіх, який прославить і врятує весь світ у велику Суботу. Як і колись існує в нас ветха людина, і лукавий присутній в нас, так, що діє нашими руками, каже нашими устами, відчуває нашим серцем. У наших руках дволикість – гріх і ганьба; теж і в наших устах – гордия і заздрість. І в серці нашому теж саме – бажання плоті та тимчасової слави. Але тепер, якщо ми станемо новим творінням у Христі, старе піде та замість гріха й ганьби знайдемо ми невинність і чистоту. У наших устах, замість гордині, знайдемо ми смиренну сповідь, повчання замість пихатості, і зухвалі слова не вийдуть з вуст наших. У серці, всупереч бажанням плоті, знайдемо ми любов; смиренність замість тимчасової слави. Дивиться, в цих трьох пришестях отримують Слово Боже у Христі ті обрані, яким сказано: *Поклади мене, як печатку на серце своє, як перстень на руку твою* (Пісня Пісень 8:6); та в іншому місці: *Близько тебе слово, в устах твоїх і в серці твоїм* (Рим. 10:8).

Основные работы Бернарда Клервоского

Трактаты

1. «О ступенях смирения и гордыни» (De gradibus humilitatis et superbiae, PL 182, 941–972), ок. 1121 – 1125 гг.
2. «О любви к Богу» (De diligendo Deo, PL 182, 973–1000), 1126 г.
3. «Апология к Гиллельму, аббату Сен-Тьерийскому» (Apologia ad Guillelmum, PL 182, 869–918), 1127 г.
4. «О нравах и обязанностях епископов», или Письмо XLII (De moribus et officio episcoporum, PL 182, 809–834), 1127 г. к Генри, архиепископу Сеноненскому.
5. «О благодати и свободе выбора» (De gratia et libero arbitrio, PL 182, 1001–1030), 1127 г.
6. «О похвале новому воинству, к воинам Храма» (De laude novae militiae ad milites Templi, PL 182, 921–940), ок. 1132–1136 гг. к основателю ордена тамплиеров.
7. «Об антифонии Цистерцианского ордена» (Super antiphonarium Cisterciensis ordinis, PL 182, 1121–1132), 1132 г.
8. «Служба святому Виктору Исповеднику» (Officium de st. Victore Confessore, PL 183, 775–780), включает молитвы, гимны, антифоны, чтения и 2 проповеди на рождество св. Виктора.
9. «О крещении и других вопросах», или Письмо CLXXXII (De baptismo aliisque quaestionibus, PL 182, 1031–1046), ок. 1136–1140 гг. к Гуго Сен-Викторскому.
10. «Слово, или Книга об обращении к клирикам» (Sermo de conversione ad clericos, PL 182, 834–856), проповедь Бернарда, произнесенная во время визита в Париж в 1140 г. и обращенная к школьной молодежи.
11. «Против некоторых ошибочных положений Абельяра», или Письмо CXC (Capitula haeresum Petri Abaelardi, PL 182, 1053–1072), написано в 1140 г. к папе Иннокентию II.
12. «Об акривии и икономии» (De praecepto et dispensatione, PL 182, 860–894), до 1143 г.
13. «О жизни и деяниях святого Малахии» (De vita et rebus gestis st. Malachiae, PL 182, 1073–1118), после 1148 г.

14. «О размышлении» (De consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium, PL 182, 727–808), ок. 1149–1153 гг. к папе Евгению III.

Слова или Проповеди (серии проповедей)

1. О времени (De tempore, PL 183, 35–360), включают 84 проповеди на различные праздники литургического года.
2. О святых (De sanctis, PL 183, 360–536), включают 43 проповеди о различных святых.
3. На различные темы (De diversis, PL 183), включают 125 проповедей, из которых Бернарду принадлежат 116 (остальные принадлежат другим лицам или их авторство спорно).
4. На Песнь Песней (In Cantica canticorum, PL 183, 785–1193) цикл из 86 проповедей, представляет собой мистико-созерцательный комментарий на Песнь Песней Соломона, затрагивающий многие догматические вопросы.

Письма к разным лицам, всего 495 (PL 182, 67–716).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Августин. О граде Божьем. Книга 19, гл. 13. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/454/19/Augustine/> (дата обращения: 10.10.2015).
2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.
3. Аврелий Августин. Христианская наука, или основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия. Киев: Типография Киевско-Печерской лавры, 1835. URL: <http://www.knigafund.ru/books/20185/read> (дата обращения: 10.12.2015).
4. Александрова А.В. История философии как опыт нескончаемой философской интерпретации текста. *Вісник НАУ. Серія: Філософія, Культурологія*. Київ, 2008. №1(7). С. 5-10.
5. Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: підручник. К.: ПАРАПАН, 2002. 172 с.
6. Андерхилл Э. Мистицизм. К.: София, 2000. 496 с.
7. Андерхилл Э. Мистицизм и символизм. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/andev01/txt06.htm> (дата обращения: 21.04.2016).
8. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т.1-2. / сост., ред., пер. с латыни С.С. Неретиной. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000-2001.
9. Армстронг К. История Бога: Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе / пер. К. Семенова под ред. В. Трилиса и М. Добровольского. К., М.: «София», 2004.
10. Архимандрит Августин (Никитин). Изучение личности и творчества Бернарда Клервоского (1091–1153) в русской науке. *Христианское чтение*. 2010. №1. С. 34 – 75.
11. Бернард Клервоский. Из послания СХС папе Иннокентию II, или трактата против некоторых ошибочных положений Абеяра. URL: <http://www.bernard.oneiros.ru/ep190/#fnref:14/> (дата обращения: 12.12.2015).
12. Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли / пер. с латыни О.И. Варьяш, С.Д. Сказкин, прим. В.И. Уколова. *Средние века*. 1982. Вып. 45. С. 265-303.
13. Бернард Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе. Трактаты / под ред. Ю.А. Ромашева. СПб.: Изд-во РХГА, Изд-во СПбГУ, Академия Исследования Культуры, 2009. 280 с.
14. Бернард Клервоский. Письма против Абеяра. Письмо CLXXXVIII, I. 1. URL: <http://bernard.oneiros.ru/ep188/#fn:1/> (дата обращения: 12.02.2015).
15. Бернард Клервоский. Проповеди на Песнь Песней. *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т.* / под ред. С.С. Неретиной. СПб.: РХГИ, 2001. Т.1. С. 432–444.
16. Бернард Клервоский. Проповедь третья на Песнь Песней. URL: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/Sermone.rus.html/ (дата обращения: 23.12.2015).
17. Бернард Клервоский. *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/12222/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%B4 (дата обращения: 23.12.2015).
18. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. 224 с.
19. Бичко Б.І. Генеза антропологічних концепцій католицької філософії. К.: Видавничий центр ВАТ УкрНДІПСК, 1999. 238 с.
20. Блаженный Августин Аврелий. О граде Божиим. Книга 15. URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem=15/ (дата обращения: 24.12.2015).
21. Блаженный Августин. О Троице. Часть 2. Книга 14, 6. URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Avrelij_Avgustin/o-troitse=2_6/ (дата обращения: 24.12.2015).
22. Браг Р. Антропология смирения. *Вопросы философии*. 1999. № 5. С. 99-113.

23. Брук К. Возрождение XII века. *Богословие в культуре Средневековья*. К.: Хр. братство «Путь к Истине», 1992. 386 с.
24. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. К.: Политиздат Украины, 1984. 140 с.
25. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984. 264 с.
26. Вертеловский А.Ф. Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Харьков: Типография Окружного Штаба, 1888. Вып. 1. 276 с.
27. Виндельбанд В. История древней философии (с приложением: «Августин и средние века»). СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1893. 382 с.
28. Гайденок П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии. М.: Наука, 1988. 447с.
29. Гарнак А. Западное монашество, его идеалы и история. *Странник*, 1881. № 11. С. 361-376.
30. Гарнак А. Из истории раннего христианства. М., 1907.
31. Гаусрат А. Средневековые реформаторы: Арнольдисты. СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1900. 322 с.
32. Гаусрат А. Средневековые реформаторы: Пьер Абеляр. Арнольд Брешианский. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 392 с.
33. Генрих Сузо. Книжка об Истине. URL: http://antology.rchgi.spb.ru/Henrich_Seuse/De_Veritate.rus.html (дата обращения: 27.12.2015).
34. Герье В. Западное монашество и папство. М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1913. 334 с.
35. Герье В. Философия истории от Августина до Гегеля. М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1915. 268 с.
36. Герье В.И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал. *Вестник Европы*, 1891. Январь. № 1. С. 172–196; Февраль. № 2. С. 752–781; Март. № 3. С. 5–29; № 4. Апрель. С. 495–552.

37. Гончарук К.О. Практика діалогу християнського тексту в філософії Середньовіччя: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2011. 17 с.
38. Григорий, римский папа. *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/32501/%D0%93%D1%80%D0%B8%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B9/ (дата обращения: 27.12.2015).
39. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. 350 с.
40. Гусейнов А.А. История этических учений. М.: Гардарики, 2003. 911 с.
41. Гучинская Н.О. *Hermeneutica in nuce*. Очерк филологической герменевтики. СПб.: «Церковь и культура», 2002. 128 с.
42. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
43. «Дискуссионное Средневековье». Ratio, revelatio, illuminatio в христианской культуре Запада и Востока Европы: расшифровка дискуссии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4404434/index.html> (дата обращения: 27.11.2015).
44. Добиаш-Рождественская О.А. Культура западноевропейского Средневековья. М.: Наука, 1987. 345 с.
45. Дресвина Ю. Екатерина Сиенская. *Православная энциклопедия*. URL: <http://www.pravenc.ru/text/189615.html> (дата обращения: 07.12.2016).
46. Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск: Полиграмма, 1994. 316 с.
47. Дюби Ж. История Франции. Средние века / пер. с фр. Г.А. Абрамова, В.А. Павлова. М.: Международные отношения, 2001. 416 с.
48. Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 220 с.

49. Ефремова Ю.А. Природа в цистерцианской традиции XII века: автореферат дис. ... канд. истор. наук: 07.00.03 / МГУ им. М.В. Ломоносова. Москва, 2013. 22 с.
50. Жильсон Э. Дух Средневековой философии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
51. Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000745/st000.shtml> (дата обращения: 20.12.2015).
52. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 496 с.
53. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М.: Республика, 2004. 713 с.
54. Иванов В.Г. История этики Древнего мира. Л.: Изд. ЛГЦ, 1980. 256 с.
55. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Русская книга, 2002. 285 с.
56. Иоанн Скот Эриугена. Жизнь и творения. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/eriugena/eriugena_b.htm/ (дата обращения: 27.12.2015).
57. Історія філософії: словник / за заг. ред. В.І. Ярошовця. К.: Знання України, 2005. 1200 с.
58. Карсавин Л.П. Культура средних веков. К.: Символ, 1995. 208 с.
59. Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М.: «Высшая школа», 1992. 75 с.
60. Карсавин Л.П. Католичество. Петроград: Изд-во «Огни», 1918. 155 с.
61. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/443060/> (дата обращения: 27.11.2015).
62. Катарсонов В.Н. Иррациональное. Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1289.html> (дата обращения: 12.12.2015).
63. Кессиди Ф.Х. Гераклит. М.: Мысль, 1982. 200 с.

64. Киевска А. Изучение средневековой философии и ее историография. *Verbum*. 2013. № 2. С. 306–325.
65. Клевостов, А.А. Бернард Клервоский. *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т.* / под ред. С.С. Неретиной. СПб.: РХГИ, 2001. Т. 1. С. 427–430.
66. Клевостов А.А. Интеллектуальный ренессанс XII в. и раннее францисканство XIII в., их значение для современной Европы. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. № 1. С. 27–42.
67. Клевостов А.А. Последний, но не меньший из отцов церкви. URL: http://smu.spbu.ru/main/texts/publications/Klestov_01.pdf (дата обращения: 06.06.2015).
68. Кондзьолка В.В. Історія середньовічної філософії: навчальний посібник. Львів: Світ, 2001. 320 с.
69. Конотоп Л.Г. Проблема життя та смерті в історії філософії (мітологічні та середньовічні інтерпретації): монографія. К.: Українська видавнича спілка, 1996. 174 с.
70. Коплстон Ф. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. 512 с.
71. Корелин Е. Бернард Клервоский, церковный деятель и проповедник. *Православное обозрение*, 1889. № 4. С. 658–752.
72. Коциянчич Г. Введение в христианскую философию. СПб.: «Алетейя», 2009. 381 с.
73. Латинско-русский словарь / под ред. И.Х. Дворецкого. М.: Русский язык, 1979. 846 с.
74. Ле Гофф Ж. Герои и чудеса Средних веков. М.: Текст, 2011. 224 с.
75. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. 160 с.
76. Ле Гофф Ж. Рождение Европы. СПб.: Александрия, 2008. 406 с.
77. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / общ. ред. С.К. Цатуровой. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. 440 с.

78. Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.
79. Лейн Т. Христианские мыслители. СПб.: Мирт, 1997. 352 с.
80. Леклерк Ж. Святой Бернард и дух цистерцианцев. М.: Изд-во Францисканцев, 2013. 140 с.
81. Лепяхин В.В. Нераздельно и неслиянно. URL: <http://www.portal-slovo.ru/art/35887.php> (дата обращения: 16.06.2016).
82. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. 759 с.
83. Лосский В.Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта. *Богословские труды*. 2003. Вып. 38. С. 147–237.
84. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2012. 586 с.
85. Лосский В.Н. Сочинения. Семь дней по дорогам Франции. Этюды о терминологии святого Бернарда. СПб.: Духовное наследие, 2014. 120 с.
86. Лосский В.Н. Элементы отрицательного богословия в мышлении блж. Августина. URL: http://www.odinblago.ru/patrologia/losskiy_otr_bogosl_avgust/ (дата обращения: 12.06.2015).
87. Лубский В.И. Философия религии. К.: Вилбор, 2005.
88. Лурье В.М. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха. URL: http://bdn-steiner.ru/modules/Books/files/Lurye_ist_visant_philosof.pdf (дата обращения: 06.02.2016).
89. Любасюк Т.І. Містичне спрямування духовної практики християнського Середньовіччя: автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2007. 17 с.
90. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. 430 с.
91. МакГинн Б. Мистический союз в иудаизме, христианстве и исламе / пер. с англ. Т.В. Малевич. URL: <http://religious-life.ru/2012/01/misticheskiy-soyuz-v-iudaizme-hristianstve-i-islame/> (дата обращения: 26.09.2015).
92. МакГрат А. Богословская мысль Реформации. Гуманизм и виттенбергская Реформация. URL: http://www.e-reading.link/chapter.php/86148/38/MakGrat_-_Bogoslovskaya_mysl%27_Reformacii.html (дата обращения: 06.01.2016).
93. Максим Исповедник преп. Вопросыответы к Фалассию. *Преп. Максим Исповедник. Творения*. М.: Мартис, 1993. Кн. 2. 343 с.
94. Максим Исповедник преп. Главы о любви. *Преп. Максим Исповедник. Творения*. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. 349 с.
95. Максим Исповедник преп. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви. *Преп. Максим Исповедник. Творения*. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. 349 с.
96. Максим Исповедник преп. Слово о подвижнической жизни. *Преп. Максим Исповедник. Творения*. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. 349 с.
97. Маслов Д.К. К вопросу о влиянии богословия Григория Нисского на Бернара Клервоского. *Объединенный научный журнал*. 2001. № 15. С. 27–36.
98. Маслов Д.К. О спорах Бернарда Клервоского с Петром Абеляром и Гильбертом Порретанским. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2008. № 1. С. 43–60.
99. Маслов Д.К. Учение о слове Бернара Клервоского. «Точки/Puncta». 2003. № 3-4. С. 113–126.
100. Маслов Д.К. Философские аспекты учения Бернара Клервоского: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / МГУ им. М.В. Ломоносова, Филос. фак. Москва, 2002. 20 с.
101. Мастер Экхарт. Блаженны нищие духом. Проповеди. *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т.* / под ред. С.С. Неретиной. СПб.: РХГИ, 2001. Т. 2. С. 396–400.
102. Мейендорф И. Православие и современный мир (Лекции и статьи). Минск: «Лучи Софии», 1995. 55 с.

103. Мейендорф И. Святой Григорий Палама и православная мистика. URL: <http://predanie.ru/lib/book/129694/#toc1> (дата обращения: 26.09.2015).
104. Мейендорф И.Ф. Введение в святоотеческое богословие. К.: Храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.
105. Минин П.М. Главные направления древне-церковной мистики. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/lossv01/txt13.htm> (дата обращения: 21.09.2015).
106. Мищенко А.В. Формирование экзегетического метода в средневековой философии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05 / Днепропетровский нац. ун-т им. Олеся Гончара. Днепропетровск, 2012. 206 с.
107. Можейко М.А. София. *Новейший философский словарь* / сост. и гл. ред. Грицанов А.А. Минск: Книжный Дом, 2003. С. 961–964.
108. Мозговий І.П. Неоплатонічна традиція в східній патристиці: дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 1999. 455 с.
109. Молитва св. Бернарда. Братья Доминиканцы Орден проповедников в России. URL: <http://praedicatorum.ru/index.php/prayer/29-2010-11-14-06-41-35> (дата обращения: 14.02.2015).
110. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное. М.: Наука, 1985. 173 с.
111. Мудрагей Н.С. Знание и вера: Абельяр и Бернар. *Вопросы философии*. 1988. № 10. С. 133–145.
112. Мудрагей Н.С. Очерки истории западноевропейского иррационализма. М.: Наука, 2002. 112 с.
113. Мудрагей Н.С. Средневековье и научная мысль. *Вопросы философии*. 1989. №12. С.16–26.
114. Муха О.Я. Категорія тіла в історико-філософській традиції раннього західно-європейського середньовіччя: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2007. 22 с.

115. Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск: Изд-во Поморского международного педагогического университета им. М.В. Ломоносова, 1995. 368 с.
116. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре: концептуализм Абельяра. М.: Гнозис, 1993. 215 с.
117. Неретина С.С. Средневековая западноевропейская философия. *Новая философская энциклопедия*. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2830.html> (дата обращения: 14.07.2015).
118. Неретина С.С. Средневековое мышление как стратегема мышления современного. *Вопросы философии*. 1999. №11. С.122–150.
119. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. СПб.: Азбука, 2012. 384 с.
120. *Новейший философский словарь* / глав. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. 896 с.
121. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции. Рим, Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. 416 с.
122. Ориген. Беседа первая на Песнь Песней. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/568> (дата обращения: 13.09.2015).
123. Ориген. О началах. Самара: Изд-во «РА», 1993. 318 с.
124. Орлов И. Труды святого Максима Исповедника по раскрытию учения о двух волях во Христе. СПб. 1888 г.
125. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 272 с.
126. Памятники средневековой литературы X–XII веков: сборник / отв. ред. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. 564 с.
127. Полонская И.Н. Религиозный опыт: экзистенциальный аспект социально-философского анализа: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 07.12.01 / Ростовский гос. ун-т. Ростов-на-Дону, 2001. 25 с.

128. Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. *Богословский вестник*, 1905. Т. 1. № 1. С. 28–59.
129. Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 (репринтное издание 1904 г.). 514 с.
130. Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/947> (дата обращения: 14.02.2016).
131. Прохорова И.М. Мастер Экхарт. *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. / под ред. С. С. Неретиной.* – СПб.: РХГИ, 2001. Т. 2. С. 389–391.
132. Рассел Б. Мистицизм и логика. *Почему я не христианин.* М.: Политиздат, 1987. С. 37–60.
133. Реати Ф. Бог в XX веке: Человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / пер. с итальянского Ю.А. Ромашева. СПб.: Европейский Дом, 2002. 187 с.
134. Реати Ф. Введение к трактату «О благодати и свободном выборе». *Бернард Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе. Трактаты* / под. ред. Ю.А. Ромашева. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. С. 123–134.
135. Реати Ф. Святой Бернард Клервоский как духовный писатель. *Бернард Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе. Трактаты* / под. ред. Ю.А. Ромашева. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. – С. 14–27.
136. Реутин М.Ю. Немецкая мистика Средневековья. Жизнь во Христе как перформативная практика. *Вопросы философии*, 2014. № 9. С. 121–134.
137. Реутин М.Ю. Парижские диспутации Иоанна Экхарта I–III. Предисловие к переводу. *Вопросы философии*, 2011. № 3. С. 133–142.
URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=292&Itemid=52 (дата обращения: 14.12.2016).
138. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996.
139. Рожков В.С. Очерки по истории римско-католической церкви. М.: Духовная библиотека, 1998. 320 с.
140. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. *Сумерки богов.* М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.
141. Святитель Августин, епископ Гиппонский. Об учителе. URL: <http://aleteia.narod.ru/august/magistr.htm> (дата обращения: 17.02.2016).
142. Святой Антоний Великий. Изречения св. Антония и сказания о нем. *Добротолюбие: в 5-ти т. / сост. Макарий Коринфский.* М.: Типография Ефимова, 1895. Т. 1. С. 116–138.
143. Святой Бернард. Исследования, комментарии, ссылки. URL: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/Studium_I.rus.html (дата обращения: 17.09.2016).
144. Священник П. Никольский. Елизавета из Шенау. *Православная энциклопедия.* URL: <http://www.pravenc.ru/text/189797.html> (дата обращения: 05.10.2016).
145. Соколов В.В. Средневековая философия. М.: Высш. школа, 1979. 448 с.
146. Старокадомский М.А. Неоплатонизм и христианство. *Богословские труды.* URL: http://www.odinblago.ru/neoplatonizm_i_hristianstvo (дата обращения: 09.08.2016).
147. Стасюлевич М.М. История Средних веков: Крестовые походы (1096 – 1291 гг.). СПб.: Полигон, 2001. 592 с.
148. Степанов В.В. Антропологічні виміри німецького містицизму: Мехтільда Магдебурзька та Майстер Экхарт: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. Дніпропетровськ, 2009. 19 с.
149. Столяров А.А. Патрология и патристика. М.: КАНОН, 2001. 120с.

150. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада. М.: ГЛК, 2011. 304 с.
151. Татаркевич Вл. История философии. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. Т. 1: Античная и средневековая философия. 482 с.
152. Таулер Иоханн. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 288 с.
153. Терехова Л.В. Досвід духовного осягнення в містицизмі Пізнього Середньовіччя: дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2012. 186 с.
154. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Центр «Метафизическое востоковедение», 1997. 378 с.
155. Труш Т.В. Особистість у концептуальному просторі неортодоксальної християнської філософії Середньовіччя: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2007. 17 с.
156. Философия западноевропейского Средневековья: учебн. пособие / отв. ред. Д.В. Шмонин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
157. Философский словарь / под. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1987. 590 с.
158. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 490 с.
159. Флоровский Г.В. Византийские Отцы V–VIII веков: из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933; 3-е издание (репринт); М.: Паломник, 1992. 165 с.
160. Фокин А.Р. Бернард Клервоский. *Православная энциклопедия*. URL: <http://www.pravenc.ru/text/78178.html> (дата обращения: 09.01.2017).
161. Фокин А.Р. Из истории западного богословия: Бернард Клервоский. *Альфа и Омега*. 2002. № 4 (34). С. 364–383.
162. Хейзинга Й. Осень средневековья. М.: Наука, 1988. 540 с.

163. Хильдегарда Бингенская. *Словарь Святых*. URL: http://www.krotov.info/yakov/1_history/12_bio_moi/1179_hildegarda.htm (дата обращения: 12.02.2016).
164. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
165. Хорьков М. Созерцание страстей Христовых и philosophia spiritualis в сочинениях Генриха Сузо. *Генрих Сузо. Книга Вечной Премудрости* / пер. со средневерхненемецкого М. Хорькова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. С. 7–109.
166. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 512 с.
167. Черноморец Ю. Пути обретения человеком целостности согласно с антропологией греческой патристики. URL: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/patristic/38807/ (дата обращения: 22.04.2016).
168. Черноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схоларія: монографія. К.: Дух і літера, 2010. 568 с.
169. Шабанова Ю.А. Антропологическая проблематика в мистицизме Мастера Экхарта. *Наука, релігія, суспільство*. Донецьк: Наука і освіта. 2002. № 3. С. 266–274.
170. Шабанова Ю.А. Антропософская проблематика в мистическом учении Иоганна Таулера. *Вестник ДНУ (социология, философия, политология)*. Днепропетровск: ДНУ, 2003. Вып. 9. С. 78–84.
171. Шабанова Ю.А. За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX–XX веков: монография. Днепропетровск: НГУ, 2002. 148 с.
172. Шабанова Ю.А. Теософия в ракурсе философского и социокультурного осмысления: монография. Днепропетровск: НГУ, 2011. 140 с.

173. Шабанова Ю.А. Трансперсональная метафизика немецкой средневековой мистики: дис. ... д-ра философ. наук: 09.00.05 / Днепропетровский нац. ун-т им. О. Гончара. Днепропетровск, 2006. 403 с.
174. Шабанова Ю.А. Трансперсональная мистика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии: монография. Днепропетровск: НГУ, 2005. 238 с.
175. Шабанова Ю.А. Философская мистика как возможность новой метафизики. *Мультиверсум. Філософський альманах*. К.: Український центр духовної культури, 2005. Вип. № 45. С. 115-128.
176. Шабанова Ю.А. Экзистенциальная акцентуация трансцендентализма в учении Генриха Сузо. *Грані*. 2005. № 3 (41). – С. 58–63.
177. Шабанова Ю.О. Вчення Бернара Клервоського як гносеопсихологічне підґрунтя антропософського модусу метафізики Майстра Екхарта. *Мультиверсум. Філософський альманах*. К.: Центр духовної культури, 2005. № 47. URL: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_47/Shabanova.htm (дата обращения: 24.03.2016).
178. Шафф Ф. История христианской церкви: в 8-ми т. СПб.: Библия для всех, 2009. Том 6: Средневековое христианство от Бонифация VIII до протестантской Реформации 1294–1517 г. по Р.Х. 511 с.
179. Шишков А.М. Св. Бернард Клервоский: учение о человеческой свободе и церковной политике. *«Точки/Puncta»*. 2001. № 3/4. С. 5–20.
180. Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура: учебное пособие. М.: Издатель С.А. Савин, 2003. 592 с.
181. Шмонин Д.В. Введение в средневековую философию. Патристика. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. 145 с.
182. Шмонин Д.В. Поворот в лабиринте: Луис де Молина о свободе воли. *Verbum*. 2000. № 2. С. 39–51.

183. Шталь И.В. Бернард Клервоский. Послание Послание СХС к папе Иннокентию II, или Трактат против некоторых ошибочных положений Абеяра. *Классическая филология на современном этапе*. М.: Наследие, 1996. С. 190–197.
184. Штекль А. История средневековой философии. СПб.: Либроком, 2011. 314 с.
185. Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения. СПб.: Тип. Акинфиева, 1907. 732 с.
186. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. М.: Критерий, 2002. Т. 3: От Магомета до Реформации. 352 с.
187. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
188. Эпиктет. В чем наше благо. *Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий* / сост. В.В. Салова. М.: Республика, 1995. 463 с.
189. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. URL: http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_13-all.shtml#a13_5 (дата обращения: 24.03.2017).
190. Ярош О.М. Містичний вимір неоплатонічного вчення Ніколи Кузанського: автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. Дніпропетровськ, 2011. 18 с.
191. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М.: Республика, 1991. 286 с.
192. A letter from Hildegard of Bingen to Bernard of Clairvaux. URL: <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/1188.html> (Last accessed: 26.03.2017).
193. Batista M.S. A construção do ethos discursivo nos textos de São Bernardo de Claraval: uma apropriação vocacional: Tese apresentada à Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras: 03. 2011 / Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2011. 184 p.
194. Bell T. Luther's Reception of Bernard of Clairvaux. *Concordia Theological Quarterly*. 1995. № 59(4). P. 245–278.

195. Benedict XVI. Proclaiming Saint Hildegard of Bingen, professed nun of the Order of Saint Benedict, a Doctor of the Universal Church. URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html (Last accessed: 04.03.2017).
196. Bernard of Clairvaux: Selected Works / G. R. Evans, Ewert Cousins, Jean Leclercq. New York: Published by Paulist Press, 1987. 289 p.
197. Birkedal Bruun M. Parables: Bernard of Clairvaux's mapping of spiritual topography. «*Brill's studies in intellectual history*». 2007. Vol. 3. 360 p.
198. Bonowitz B. Saint Bernard's Three-Course Banquet – Humility, Charity, and Contemplation in the de Gradibus. Cistercian Publications, 2012. 150 p.
199. Botterill S. Dante and the mystical tradition Bernard of Clairvaux in the *Commedia*. New York: Cambridge University Press, 2005. 280 p.
200. Bougerol J.G. Saint Bonaventure et saint Bernard. *Antonianum*. 1971. № 46. P. 3–79.
201. Burch G. Early medieval philosophy. New York: King's Crown Press, 1951. 144 p.
202. Butler C. Western mysticism: the teaching of SS. Augustine, Gregory, and Bernard on contemplation and the contemplative life. New York: E.P. Dutton, 1924. 316 p.
203. Casey M. Le spirituel: les grands thèmes bernardins. *Bernard de Clairvaux: histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: Du Cerf, 1992. 751 p.
204. Casey M. Reading Saint Bernard: The Man, the Medium, the Message. *A companion to Bernard of Clairvaux*. Leiden-Boston: Brill, 2011. P. 62–107.
205. De Francis J.U. «My Beloved Is Mine and I Am His»: Self-Knowledge in the Theology of Bernard of Clairvaux: A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree of Doctor of

- Philosophy: 07. 2012 / The University of Notre Dame. South Bend, Indiana, 2012. 286 p.
206. De Libera A. La Philosophie médiévale. Paris: PUF, 1993.
207. De Libera, A. Penser au Moyen Âge. Paris: Seuil, 1991.
208. Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig, 1883.
209. Dilthey W. Selected Writings. London, 1976.
210. Dobson J.A. Pilgram Marpeck, St. Bernard, and the Church as the bride of Christ: A Thesis Submitted to the College of Graduate Studies and Research in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Masters of Arts: 07. 2012 / The Department of History the University of Saskatchewan. Saskatchewan, 2012. 78 p.
211. Douglas A. Phenomenology of Religion. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. New York-London, 1987.
212. Eco U. Semiotics and the Philosophy of Language. London: Macmillan, 1984. 240 p.
213. Evans G.R. Bernard of Clairvaux. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000. 232 p.
214. Evans G.R. Philosophy and Theology in the Middle Ages. Routledge, 2003. 152 p.
215. Evans G.R. The mind of Bernard of Clairvaux. Oxford: Oxford University Press, 1983. 239 p.
216. Fassetta R. Le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie spirituelle selon Bernard de Clairvaux. *Analecta Cisterciensia*. 1990. № 46. P. 349–389.
217. Gervin K. Saint Bernard de Clairvaux inspireur de Martin Luther. URL: <http://www.croire.com/Definitions/Vie-chretienne/Saint-Bernard-de-Clairvaux/Saint-Bernard-de-Clairvaux-inspireur-de-Martin-Luther> (Last accessed: 29.05.2017).
218. Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1943.
219. Gilson E. Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales. Paris: Vrin Reprise, 1952. 700 p.
220. Gilson E. The mystical theology of Saint Bernard. New York: Sheed&Ward, 1940. 276 p.
221. Harnack A. Das Wesen des Christentums. Leipzig, 1900.

222. Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961. 605 p.
223. Heinrich Susos. Leben und Schriften / Edited by M. Diepenbrock. Regensburg, 1884.
224. Hildegard of Bingen: Symphony of the harmony of Heaven. URL: [http:// www.hildegard.org/music/music.html](http://www.hildegard.org/music/music.html) (Last accessed: 05.05.2017).
225. Inglis J. Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy. Leiden-Boston: Brill (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 81). 1998. 332 p.
226. Lane A. Calvin and Bernard of Clairvaux. *Studies in Reformed Theology and History New Series*. 1996. № 1. URL: http://scdc.library.ptsem.edu/mets/mets.aspx?src=SRTTH_No1&div=0 (Last accessed: 01.03.2017).
227. Leclercq J. Etudes sur Saint Bernard et le texte de ses ecrits. Roma, 1953.
228. Leclercq J. Regards monastique sur le Christ au moyen age. Paris, 1993.
229. Leclercq J. Saint Bernard mystique. Bruges, 1948.
230. Leclercq J. The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture. New York: Fordham University Press, 1982. 282 p.
231. Leeuw Van der G. Phenomenology der Religion. Tübingen, 1933.
232. Lege M.M.J. de. The vita contemplativa: Bernard of Clairvaux's ideas on the ideal way of life: A Thesis Submitted to the University Utrecht in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Masters of Arts: 09. 2011 / The University of Utrecht. Utrecht, 2011. 70 p.
233. Lubac, H. De. Exegese medievale (4 vols in 2). Paris: Aubier, 1959–64.
234. Luijpen W.A. Theology as Anthropology. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1973. 148 p.
235. McDonnell K. Spirit and experience in Bernard of Clairvaux. *Theological Studies*. 1997. № 58. P. 1–18.
236. McGinn B. «Mysticism». *Oxford Encyclopedia of the Reformation* / ed. Hans Hillerbrand. Vol. 3. New York: Oxford University Press, 1996.
237. McGinn B. Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad, 1994. Vol. I. The Foundations of Mysticism. 494 p.
238. McGinn B. Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad, 1996. Vol. II. The Growth of Mysticism. 630 p.
239. McGinn B. Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad, 1998. Vol. III. The Flowering of Mysticism. 526 p.
240. McGinn B. The Essential Writings of Christian Mysticism. New York: Modern Library, 2006. 261 p.
241. McGinn B. The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing. New York: Crossroad, 2001. 306 p.
242. Mechtchild von Magdeburg. Das fliessende Licht der Gottheit / Hrsg. Von P.-G. Morel. Darmstad, 1963.
243. Messaggio del Santo Padre Francesco al presidente esecutivo del World Economic Forum in occasione del Meeting annuale a Davos-Klosters (Svizzera). 17.01.2014. URL: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/01/21/0047/00090.html> (Last accessed: 21.06.2017).
244. Neander A. The Life and Times of St. Bernard / trans. from the German by M. Wrench. London, 1843.
245. Niesel W. The Theology of Calvin. Philadelphia: The Westminster Press, 1956.
246. Pennington B. «The Cistercians». *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* / ed. Bernard McGinn, John Meyendorff, and Jean Leclercq. New York: Crossroad, 1986. P. 208–210.
247. Pennington, M.B. The Influence of Bernard of Clairvaux on Thomas Aquinas. *Studia Monastica*. 1974. № 16. P. 281–291.

248. Posset F. Bernard of Clairvaux as Luther's Source: reading Bernard with Luther's «Spectacles». *Concordia Theological Quarterly*. 1990. № 54(4). P. 281–305.
249. Ratisbonne M.-T. Histoire de saint Bernard. Paris-Lion, 1843.
250. Ratisbonne M.-T. Méditations de Saint Bernard sur le présent et future. Paris, 1853.
251. Ratisbonne M.-T. The life and times of St. Bernard. New York: P.J. Kenedy&Sons, 1845. 504 p.
252. S. Bernardi Claraevalensis. De consideratione libri quinque ad Eugenium Tertium. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/10.shtml> (Last accessed: 01.09.2017).
253. S. Bernardi Claraevalensis. De consideratione. II 2. 5. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/10.shtml> (Last accessed: 01.09.2017).
254. S. Bernardi Claraevalensis. De consideratione. V 9. 20; V 10. 22. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/10.shtml> (Last accessed: 11.09.2017).
255. S. Bernardi Claraevalensis. De gradibus humilitatis et superbiae. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/16.shtml> (Last accessed: 22.05.2017).
256. S. Bernardi Claraevalensis. De S. Clemente Papa et martyre sermo. De tribus aquis. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/75.shtml> (Last accessed: 08.08.2017).
257. S. Bernardi Claraevalensis. Epistola CCCLXVI. Ad Hildegardem Abbatissam. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/05_4.shtml (Last accessed: 30.04.2017).
258. S. Bernardi Claraevalensis. Epistola CXC. Ad Innocentium Pontificem, de erroribus quibusdam Petri Abaelardi. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/05_2.shtml (Last accessed: 07.09.2017).

259. S. Bernardi Claraevalensis. Opera omnia. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/index.shtml> (Last accessed: 11.02.2015).
260. S. Bernardi Claraevalensis. S. Bernardi abbatis ad Hugonem de Sancto Victore epistola seu tractatus, de baptismo aliisque quaestionibus ab ipso propositis. IV, 16. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/19.shtml> (Last accessed: 13.09.2017).
261. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum III, 4. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_5.shtml (Last accessed: 01.04.2016).
262. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum LXXXIV, 7. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_5.shtml (Last accessed: 23.11.2016).
263. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum XLIII, 4. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_3.shtml (Last accessed: 04.12.2016).
264. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum. LIV 3. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_3.shtml (Last accessed: 11.08.2017).
265. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum. LV 2. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_4.shtml (Last accessed: 24.04.2017).
266. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum. XLIII 4; VII 1. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_3.shtml (Last accessed: 25.01.2016).
267. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum. XXIII 3. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_2.shtml (Last accessed: 16.09.2016).
268. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum. XXVI 5. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_2.shtml (Last accessed: 21.05.2016).

269. S. Bernardi Claraevalensis. Sermo in Cantica canticorum. XXXVI, 6. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/86_3.shtml (Last accessed: 23.02.2016).
270. S. Bernardi Claraevalensis. Sermones de diversis. Sermo VII, 1. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/75.shtml> (Last accessed: 06.07.2017).
271. S. Bernardi Claraevalensis. Sermones de diversis. V, 5. *Opera omnia*. URL: http://www.binetti.ru/bernardus/80_1.shtml (Last accessed: 07.07.2017).
272. S. Bernardi Claraevalensis. Sermones de tempore. In Adventu Domini, Sermo 5. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/35.shtml> (Last accessed: 20.02.2016).
273. S. Bernardi Claraevalensis. Sermones de tempore. In Adventu Domini, Sermo 5 – 6. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/35.shtml> (Last accessed: 20.02.2016).
274. S. Bernardi Claraevalensis. Sermones de tempore. In Ascensione Domini, Sermo IV, 3. *Opera omnia*. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/55.shtml> (Last accessed: 17.08.2017).
275. Schuetze A. Luther's Attitude Toward St. Bernard. Milwaukee: Marquette University, 1969. 134 p.
276. Smits L.A. «A union not only of Bodies but of Spirits»: The Image of the Kiss in the Commentaries on the Song of Songs of Bernard of Clairvaux and William of St. Thierry: A Thesis Submitted to the University Utrecht in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Masters of Arts: 01. 2014 / The University of Utrecht. Utrecht, 2014. 87 p.
277. St. Bernard. The twelve degrees of humility and pride. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929. 158 p.
278. Storrs R. Bernard of Clairvaux: the times, the man, and his work. New York, 1893.
279. Tamburello D. Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994. 176 p.
280. Vacandard E. Le rôle de Saint Bernard dans la Divine Comédie. Rouen, 1883.
281. Vacandard E. Saint Bernard orateur. Rouen: L. Montargis, 1877.
282. Vacandard E. Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux. Paris: V. Lecoffre, 1902.
283. Von Balthasar Hans Urs. Origen: Spirit and Fire. Washington: Catholic University, 1984. 416 p.
284. W. Stanford Reid. The Reformer Saint and the Saintly Reformer. Calvin and the Legacy of Bernard of Clairvaux. URL: <http://www.christianitytoday.com/ch/1989/issue24/2428.html> (Last accessed: 09.09.2017).
285. Wach J. The Comparative Study of Religions. New York: Columbia University Press, 1958. 231 p.
286. Yeomans W. «St. Bernard of Clairvaux». in *Spirituality through the Centuries* / ed. J. Walsh, P. J. Kenedy. New York, N.Y., 1964. 568 p.

Наукове видання

Тимофєєв Олександр Володимирович

**ВЧЕННЯ БЕРНАРДА КЛЕРВОСЬКОГО
В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ**

Монографія
(Російською мовою)

Підписано до друку . 18. Формат 30х42/4

Папір офсет. Ризографія. Ум. друк. арк. 9,7.

Обл.-вид. арк. 9,7. Тираж 50 прим. Зам №

Підготовлено до друку та надруковано
в Державному ВНЗ «Національний гірничий університет».
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру ДК № 277.

49600, м. Дніпро, просп. Д. Яворницького, 19.