

НЕКОТОРЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФИИ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА

В статье рассматриваются, как минимум, пять интерпретаций философских взглядов средневекового немецкого мистика Мейстера Экхарта. Интерпретации приведены не для того, чтобы выбрать из них наиболее объективную, а для того, чтобы посредством их сопоставления показать ограниченность каждой из них.

Ключевые слова: ничто, апофатическое самопознание, мистицизм, Экхарт, Ницше.

At least, five interpretations of philosophical views of medieval German mystic Meister Eckhart are considered in the article. These interpretations are adduced not in order to choose the most objective one, but in order to show their boundedness by their comparison to each other.

Key words: nothing, negative self-knowledge, mysticism, Eckhart, Nietzsche.

1. Мистика Экхарта, с одной стороны, парадоксальна и потому порождает многочисленные и противоречивые интерпретации, а с другой – составляет одну из исторических предпосылок немецкой классической философии. В современной психологии Экхарт известен в основном в связи с проблемой «иметь или быть», поставленной Э. Фроммом.

2. У А. Ф. Лосева в «Эстетике Возрождения» мы находим наиболее философски оформленное представление об Экхарте как о пантеисте и неоплатонике, заменившем учение о творении на учение об эманиции и вечности мира, так что каждый человек только ввиду своего заблуждения и греховной жизни не понимает себя как Бога [4. С. 218–221]. Подобные представления являются своего рода ярлыком, «приклеиваемым» к Экхарту.

Здесь имеется в виду разделение Бог – божество в философии Экхарта. Бог-Троица становится и переходит, ему предшествует божество, понимаемое как абсолютное ничто и в тоже время «искорка», основание человеческой души.

Используя антиномическую диалектику С. Н. Булгакова [1. С. 130], выявим тройкий смысл термина *ничто*. Во-первых, это небытие, тот nihil, из которого, по христианскому преданию, сотворен Богом мир и человек, и

которое проявляется в человеческом сознании как страх небытия. Во-вторых, это невыразимость неоплатонического Абсолюта, (также и буддийской нирваны), из которого эмануирует сущее, некое *ничто с потенцией нечто*, в-третьих, отрицание любых суждений относительно Бога, сущность которого в православной традиции принципиально непостижима, доступны лишь энергии.

При проведении апофазиса и отказе от рассудочных понятий неизбежно смешение этих трех смыслов, потеря различий на бессознательном уровне между влечением к абсолюту и влечением к смерти. Поэтому естественно, что инстинкт самосохранения оберегает сознание от апофатизма и антиномий. Следовательно, при проведении апофазиса существует качественный барьер, то, что называется экзистенциальным прорывом к себе, вторым рождением и т. п.

Для Плотина достижение экстаза и слияние с Единым подразумевает преодоление инстинкта самосохранения и освобождение от *ничто* как небытия. Результатом подобного экстаза может быть как высшая истина, так и безумие.

Для Дионисия Ареопагита апофазис означает полное отрицание суждений (в третьем смысле) и необходим для утверждения веры. Достижение абсолюта при этом не подразу-

меваются. Утверждение веры, помимо прочего, освобождает от стремления к освобождению и от нирваны.

Для Экхарта, который в своих проповедях подвергает человеческую психику детальному анализу в поисках «искорки», «внутреннего человека», тождественного божеству, кажущееся углубление апофатики по сравнению с Дионисием – растворение в апофазисе любого определения Бога – в действительности является заменой антиномического *не* на неоплатонически-буддийское *ничто с потенцией нечего*. Экстаз у Экхарта есть пробуждение внутреннего человека, освободившегося от всякой мысли, образа и страха перед *ничто-небытием*. Он близок экстазу Плотина, буддийской нирване, представляет собой личное человеческое достижение и утверждает возможность богопознания в моменте единства субъекта, объекта и акта действия.

3. Язык всякого текста, говорящего об апофатической теологии, – парадоксален, и антиномии в нем нарочито нагнетаются. Контекст сочинений Экхарта составляет часть длительной, но прерывной традиции апофатического богословия, понимаемой в мистическо-художественном варианте и представленной Упанишадами, некоторыми буддийскими текстами (Дхаммапада, отрицательная относительность Нагарджуны, Ваджрачхедика Праджняпарамита и Хридая сутры, коаны дзена и пр.), Лао-Цзы, неоплатонизмом, раннехристианским богословием и Дионисием Ареопагитом, суфизмом и т. п. Эмоционально-поэтическое единство подобных текстов отражает предельное состояние души их авторов или установку разума, направленного на экстремальные возможности в логической сфере [8. С. 224].

Хотя метод рассуждений Экхарта фрагментарен и парадоксален, в нем прослеживается влияние Августина и выделение исторического, морального и аллегорического смыслов библейского текста. Во многих проповедях возникает герменевтический круг, где взаимодействие части и целого приводит к языку символов, т. е. где части выступают как символы целого. В свою очередь эти сакральные части играют роль целого по отношению к человеческой жизни, которая, таким образом, становится символом божественного промысла. Многие проповеди Экхарта имеют сходную структуру. Имея

в качестве «затравки» некую сокровенную фразу из Евангелия, Экхарт разворачивает из этой фразы многоплановое философско-поэтическое умозрение, направленное на раскрытие и объяснение душевных сил человека. Впоследствии, нагнетая парадоксы, Экхарт заводит сознание слушателя в тупик и приводит его к Ничто, таким образом, замыкая круг и возвращая проповедь к исходной точке.

Это свойственно многим так называемым мистическим текстам и умозрениям, например, созерцаниям буддистов школы Кагью. Медитирующему на сострадательную силу Будд – Авалокитешвару (тиб. Ченрезиг), рекомендуется начинать свое созерцание с визуализации священной буквы (Хри), которая, согласно традиции Ваджраяны, в свернутом виде уже содержит всю полноту проявлений будда-природы ума. Впоследствии в сознании человека эта буква, претерпевая ряд трансформаций, преобразуется в форму Ченрезига, который охватывает своей заботой и преобразует весь феноменальный мир, впоследствии снова возвращающийся в букву Хри. Она исчезает в пустоте, а созерцатель возвращается к обыденному миру, воспринимая его как сферу просветленного настроя и безграничных возможностей. Подобные воззрения можно встретить у неопифагорейцев, где феноменальный мир порождает числа-боги, в Каббале, где роль священных символов играет алфавит, у Плотина и т. п.

Н. Исаева проводит параллели между мистикой Экхарта и адвайта-ведантой Шанкары [2. С. 64–65]. Идеи отказа от своего Я, перерастания и выхода за пределы собственного сознания, которые прослеживаются в проповедях Экхарта, свойственны и учению Шанкары. У последнего постижение Брахмана и снятие покровов Майи определяется через снятие всех различий и характеристик, что близко по смыслу отрешенности Экхарта. Согласно Н. Исаевой, концептуальные различия, не позволяющие отождествлять эти учения, сводятся к следующему.

Во-первых, у Экхарта акцент сделан на идее «дара», милости божией, благодаря которой только и возможно самоуглубление в собственное я [5. С. 50], иначе самовольного мистика ждет столкновение с разрушительной стороной ничто.

Второе отличие касается толкования чистого бытия. У Фомы Аквинского и в схо-

ластике вообще Бог трактуется как чистое бытие. У Экхарта в связи с его неоплатоническим уклоном в некоторых случаях Бог является чистым сознанием, что близко адвайта-веданте. Поэтому сравнение Шанкары и Экхарта можно вести лишь в этом плане, не вдаваясь в проблему реального бытия, сопоставляя лишь высказывания о чистом сознании.

Итак, с одной стороны, проблематично отождествлять мистику Экхарта и мистику буддийско-индуистскую. Но, с другой – русские религиозные философы еще в XIX в. предсказывали обращение к буддизму католическо-протестантской философской мысли. Таковы в первую очередь В. Соловьев и С. Булгаков. Последний прямо указывал на то, что практической целью апофатизма Экхарта является буддийская нирвана.

Сейчас эти предсказания сбываются. Буддизм, как дзен, так и тибетский, популярен в современной Европе и, как это ни парадоксально, распространяется в Россию с Запада как проявление западного образа жизни. Например, лама Оле Нидал, датчанин, представитель школы Кагью тибетского буддизма (философ по образованию) занимается успешной миссионерской деятельностью как в германских странах, так и в России. При этом целью буддийской практики считается обретение единства субъекта, объекта и действия посредством освобождения от замутняющих сознание аффектов. Как здесь не вспомнить «божество» и «искорку» Экхарта. Развитие буддизма на Западе трудно воспринимать иначе, как проявление кризиса католицизма и протестантизма.

4. Теперь рассмотрим мистику Экхарта с православной точки зрения, с позиций учения св. Григория Паламы о сущности и энергиях Бога. Если сущность Бога абсолютно трансцендентна и ни для кого недоступна, то божественные энергии являются основаниями бытия сущего. В этих энергиях обретается мистический опыт, чистое созерцание бытия как такового и единение с ним (не преодоление своей частной неповторимости, как это было в античности, а, наоборот, обожение своего уникального личностного начала).

Немецкая мистика вполне сопоставима с мистикой византийской, – тем более, что обе эти традиции восходят к неоплатонизму и Дионисию Ареопагиту.

В. Н. Лосский следующим образом противопоставляет восточную (православную) и западную (католическую) тринитарные концепции: «Если латиняне выражали тайну Святой Троицы, исходя из единой сущности (*essentia*), чтобы от нее прийти к трем Лицам, а греческие отцы предпочитали в качестве отправной точки конкретное – три Ипостаси – и в них усматривали единую природу, это был один и тот же догмат о Святой Троице, который исповедовал до разделения Церквей весь христианский мир» [5. С. 42–43]. Упомянув в этой связи Фому Аквинского, Лосский переходит к логике зарождения – и именно в рамках западного богословия – мистики Экхарта: «...При характерных для Запада догматических установках всякое чисто теоцентрическое умозрение, относясь прежде всего к природе, а затем к Лицам, могло бы превратиться в некую мистику “пучины Божества” (“*Gottheit*” Экхарта), в “безличностный апофатизм” Божественной внебытийности, которая бы Святой Троице предшествовала. Таким образом, известным парадоксальным обходом через христианство можно вернуться к мистике неоплатоников» [Там же. С. 52].

Рассматривая мистику Экхарта в сравнении с мистикой византийской, возможно трактовать соотношение божество – Бог у Экхарта как аналогию соотношения сущность – энергии Бога у Паламы. Тогда оказывается, что Экхарт не пантеист, а лишь особенности развития Западной церкви не позволили включить его учение в канон.

5. Следующая значимая интерпретация философии Экхарта – религиозно-экзистенциальная. Апофатическое самопознание у Экхарта, согласно Н. Карпицкому [3], состоит из трех стадий: 1) апофатическое постижение сущности себя; 2) апофатическое постижение себя через отказ от собственной сущности; 3) самообнаружение в божественном промысле. Здесь рассматриваются такие пограничные состояния сознания, как безысходность, сущностный стыд, страдание как неприятие себя по сущности, понимаемые как интуиции незавершенности собственного творения, несоответствие себя в своем тварном существе самообнаружению в вечном прообразе. Безусловно, понимаемый в подобном контексте, Экхарт является идейным предшественником экзистенциализма.

Согласно Н. Карпицкому, когда Экхарт говорит о божестве как безличном, лишённом воли, ипостасного различия чистом единстве, то он не утверждает никаких догматических истин, но лишь описывает мистическое переживание самообнаружения себя в своём прообразе, с точки зрения которого Бог именно так и открывается человеку. Но это не значит, что Экхарт отрицал ипостаси или волю Бога, или считал его безличным. Делая вывод об имперсонализме и пантеизме Экхарта рассуждают так, как если бы приписали больному желтухой, который сказал, что видит все желтым, мнение о том, что он считает все действительно желтым.

Апофатическое самопознание через отказ от собственной сущности имеет прямые параллели и со «страхом и трепетом» Кьеркегора, и с Сартром, у которого «человек есть такое бытие, через которое в мир входит Ничто».

Здесь же мы коснемся проблемы «иметь или быть» в связи с Э. Фроммом [10]. Обращение к этой теме происходит уже не с позиций психологии или теологии, а в связи с глобальными проблемами современности, устойчивым развитием и проблемой выживания человечества. Когда современная цивилизация, основанная на неограниченном потреблении и обладании материальными благами и ресурсами, столкнулась с пределами роста, философия Экхарта стала находить отклик у тех, кто ищет руководство к нетеистической, рациональной и все же «религиозной» философии жизни. Согласно Фромму, вырваться из плена обладания – таково условие всякой подлинной активности. В этической системе Экхарта высшей добродетелью является состояние продуктивной внутренней активности, предпосылкой которой служит преодоление всех форм приверженности своему «я» и алчных устремлений.

6. Рассмотрим теперь идею сверхчеловека Ницше в контексте мистики Экхарта. Лосев утверждал, что идея сверхчеловека берет свое начало от мистиков XIII–XIV вв. [4. С. 217]. Здесь же вспомним слова С. Булгакова, писавшего, что «в Экхарте, как в зерне, заложено все духовное развитие новой Германии, с ее реформацией, мистикой, философией и искусством» [1. С. 143].

Рассмотрим теперь антихристианство Ницше в его соотносительности с позицией отрицательного богословия. В чем здесь про-

блема? Почему, например, яростный антихристианин Ницше, уже сойдя с ума, подписывал свои письма «Распятый»? Почему называют К. Леонтьева – певца «цветущей сложности» – русским Ницше, хотя он был православным? Или почему протестантские модернистские теологи (например, Д. Бонхеффер) интерпретируют идею «смерти Бога» как состояние познавательной и моральной зрелости, когда человек лишается универсальной объяснительной формулы, позволяющей маскировать свое незнание ссылкой на высшую инстанцию, и вынужден принять моральную ответственность на самого себя [7. С. 936]?

В «Генеалогии морали» Ницше выводит христианскую психологию из жажды мести. «Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* (жажда мести) становится творческой и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые на самом деле не способны к настоящей реакции, которые поэтому вознаграждают себя воображаемой мстью» [6. С. 24].

Запуганный и униженный раб, который, с одной стороны, пылает жаждой мести к сильным мира сего, а с другой – чувствует их изначальное превосходство, которого ему никогда не преодолеть, ищет выхода из этой мучительной раздвоенности и находит. Этот выход – поклонение христианскому Богу (которое, по Ницше, есть болезненная тяга к ничто и небытию), проповедь смирения и веры в посмертное восстановление справедливости. Именно чрезвычайное напряжение между импульсом мести, ненависти, зависти и их проявлениями, с одной стороны, и бессилием, с другой, приводит к той критической точке, когда эти аффекты принимают форму ресентимента. При этом формальная структура выражения ресентимента всегда одна и та же: нечто (А) утверждают, восхваляют не ради его собственного качества, а с интенцией – не находящей языковой формулировки – отрицать, порицать, девальвировать нечто иное (В).

Термин «ничто» очень многозначный. Мы уже обсуждали три его значения. Во-первых, это небытие, тот *nihil*, из которого, по христианскому преданию, сотворен Богом мир и человек. Во-вторых, это невыразимость неоплатонического Абсолюта, из которого эмануирует сущее, некое ничто с потенцией нечто, в-третьих, отрицание любых суждений

относительно Бога, сущность которого в православной традиции принципиально непостижима, доступны лишь энергии. На первый взгляд кажется, что Ницше имеет в виду ничто в первом, чисто нигилистическом смысле. Так ли это? Не является ли его антихристианство слишком далеко зашедшей апофатикой, когда в поисках божественного отрицаются все суждения, вплоть до понятия Бога, который объявляется умершим? Тогда Ницше оказывается одиноким христианским мистиком среди бесплодно морализирующих протестантов. Конечно, такая точка зрения имеет оттенок абсурда, но, на наш взгляд, психологические корни его антихристианства следует искать именно в христианской мистике.

За пять веков до Ницше в своих проповедях Мейстер Экхарт говорил и о смерти Бога, и о жажде мести, только несколько иными словами, как о пути богопознания. В проповеди «О гневе души» описаны мытарства души, ищущей свой невыразимый и недостижимый первоисточник – божество – который, с одной стороны, совершенно заперделен, а с другой – присутствует в ней самой изначально как некая «искорка». Согласно Экхарту, беда в том, что душа имеет целых пять органов чувств для познания внешнего мира и ни одного для познания самой себя. У Экхарта ресентимент (вернее, то, что позже было названо ресентиментом) направлен не во внешний мир, а внутрь, в душевную глубину, и является стадией само- и богопознания. «В гнев впадает любящая душа от познания себя. Возмущен ее лик и красен от гнева, ибо остается в Боге нечто недостижимое для нея, ибо она по природе своей не то, что Он, ибо не имеет она всего, что имеет Он по природе своей!.. Будь я Творцом единым, без начала и конца, и создай я тварей, а будь он душой, как я теперь, я бежала бы славы, и дозволила бы душе стать Богом, а сама стала бы тварью. И если бы Бог почувствовал тяготу от того, что от меня – слава Его, я бы лучше хотела, чтобы Он истребил меня! Лучше мне совсем не быть, чем быть помехой Ему» [12. С. 92].

Следующая стадия гнева души – это когда она не желает, чтобы Бог когда-либо вспоминал о ней, потому что не вспоминать значило бы, что она никогда и не исчезала из его сознания, в чем и есть ее блаженство, желанная тишина. Не вспоминай, – ведь не мог же

Ты обо мне забыть. Третья стадия – душа хочет быть Богом, пребывать в той вечности, которая была, когда ее еще не было. И, наконец, душа хочет быть чистой сущностью, так чтобы не было ни Бога, ни твари. Это богоотрицание, как ни странно, приводит ее к желанной нищете духом. Только это уже не блаженство нищих и рабов, а сверхчеловеческая нищета духом, преодоление душой самой себя. Ей уже не нужен Бог, потому что она в нем пребывает. В такой философской позиции можно уловить явную аналогию с ницшеанством.

Известную фразу из Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное», – можно понимать двояко.

1) Блаженны нищие – те, кто лишены материальных благ, но при этом блаженны, будучи духовно богатыми. В этом случае мы приходим к представлению о христианстве как о религии смиренных рабов.

2) Блаженны люди, обладающие состоянием «нищеты духом». Здесь все зависит от того, что мы понимаем под этим состоянием.

Этот момент – центральный в философии Экхарта. Он понимает блаженство во втором смысле и посвящает свои проповеди конкретному обретению желанной нищеты духом, когда душа человека последовательно снимает с себя все оболочки, связывающие ее с временным земным пребыванием, в поисках той своей части, которая не подвластна изменениям (не рождена, следовательно, не может и умереть), единосущна божеству.

Такое состояние реализуется только посредством отрешения от данных органов чувств и рассудка. «Тот нищ, кто ничего не хочет, ничего не знает и ничего не имеет». Под отрешением понимается не затухание чувственных данных, а непривязанность к ним. «Пока есть у вас воля исполнять волю Бога, и вы имеете какое-либо желание, относится ли оно к вечности или к Богу, до тех пор вы не нищи действительно» [Там же. С. 129].

Экхарт рассматривает такой вид «желания», который является основополагающим также и в буддийской мысли, а именно алчность, жажду вещей и приверженность своему собственному «Я».

Когда Экхарт говорит об отсутствии воли, он не имеет в виду, что человек должен быть слаб, он говорит о той воле, которая сродни жадности. Согласно Экхарту, человеку не следует даже желать выполнять волю божью, ибо это тоже одна из форм алчности.

Концепция полного незнания у Экхарта основана на различии между обладанием знаниями и актом познания, т. е. проникновения в суть вещей, и значит, познания их причин. Здесь Экхарт четко различает определенную мысль и процесс мышления. Согласно Экхарту, мы не должны рассматривать свои знания как некую собственность, цепляться за них или жаждать их. Знание не должно принимать характера поработавшей нас догмы¹.

Таким образом достигается отрешенность, высшая добродетель по Экхарту, которая ведет к желанной нищете духом. Темы основы и ее отсутствия, *grunt* и *arggrunt* тесно связаны с темой ничто (*niht*): *arggrunt*, собственно, и есть ничто, но Экхарт настаивает, чтобы это ничто стало основой (*grunt*). «Когда я пребывал еще в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. Я ничего не хотел, ничего не домогался, ибо я был тогда бытие без цели – и я был познающий себя самого в божественной правде» [12. С. 107].

Ориентация на подобные философеми прослеживается и у Ницше (например, в речах Заратустры).

Итак, у человека, пребывающего в своей первооснове, не может быть никакого Бога. У человека же, отошедшего от этого изначального состояния, появляется и Бог. «Раньше, чем стать твари, и Бог не был Богом: он был то, что был... мы утверждаем, что Бог, поскольку он Бог, не есть конечная цель творения... Потому и просим мы, чтобы освободиться нам от Бога: обладать истиной и причаститься вечности» [Там же. С. 129]. В этом – парадокс апофатизма Экхарта: человек должен отрешиться от всякого познания Бога для того, чтобы к нему прийти.

То, как Экхарт трактует отрешенность и нищету духом, имеет ярко выраженный сверхчеловеческий, буддийский оттенок. Для Ницше, различавшего «мораль рабов» и «мораль господ», христианская мораль относится, несомненно, к первому типу, тогда как буддизм, по его классификации, есть нечто переходное. К буддизму Ницше относится с явной симпатией. Здесь прослеживается параллель в позициях Экхарта и Ницше.

Если последовательно проводить апофазис в поисках изначальной первоосновы, то

можно не только отрешиться от познания Бога, но прийти к буддизму и затем к нигилизму. Апофатическая диалектика соотношения Бог – божество у Экхарта может привести к нигилизму в смысле Ницше. Экхарт использует понятие божества наряду с Богом для того, чтобы избавиться от ressentiment души по отношению к самой себе. Ницше пытается из ressentiment вывести всю христианскую психологию.

Так в мистике Экхарта прослеживаются психологические истоки нигилизма Ницше. В этом смысле истоки идеи смерти Бога следует искать даже не у Экхарта, а еще в германо-скандинавских дохристианских мифах.

«Мотив убийства бога (а по сути, его жертвоприношения) играет важную роль в структуре всей германской мифологии, а также в философских построениях Ф. Ницше. В обоих случаях этот факт служит прологом к великой эсхатологической катастрофе, служащей разрушению старого, безнадежного мира и построению затем обновленного, обладающего новыми ценностями и несущего новые надежды» [9. С. 236].

Таким образом, народная мифопоэтика гибели богов отразилась в философских умозрениях проповедей Экхарта как умирание личного Бога в процессе богоискательства и обретение «искорки», «божества».

Подобным образом и Ницше приходит к ошеломляющей мысли о смерти Бога. В одной из записей, относящихся ко времени работы над «Рождением трагедии...», Ницше писал: «Верую в издревле германское: всем Богам должно будет умереть» [11. С. 146].

Сходство между Экхартом и Ницше находится на уровне психологии, национального менталитета, выражаясь в терминах Юнга, на уровне «коллективного бессознательно». Философия Экхарта полезна для понимания психологии того, как Ницше приходит к идее смерти Бога, как он сопереживает этой смерти и как приступает к поиску имени для отсутствия Бога.

7. Подведем итоги. Философия Экхарта, имея своей целью отказ от дискурсивного мышления в экстазе, тем не менее предполагает множественность интерпретаций. Можно выделить следующие направления интерпретации Экхарта.

Во-первых, конечно, это широко распространенное представление об Экхарте, как о пантеисте и неоплатонике, растворившем

¹ Подробнее психология обладания и необладания применительно к Экхарту изложена у Фромма.

Бога-Троицу в безличной «пучине божества». В этом смысле Экхарт является предшественником не только Реформации, но и атеизма (пантеизм содежит атеизм в неявном виде).

Во-вторых, рассматривая ничто Экхарта как нирвану, возможна буддийская интерпретация его философии.

В-третьих, рассматривая мистику Экхарта в сравнении с мистикой византийской, возможно трактовать соотношение божество – Бог у Экхарта как аналогию соотношения сущность – энергии Бога у Паламы. Тогда оказывается, что Экхарт не пантеист, а лишь особенности развития Западной церкви не позволили включить его учение в канон.

В-четвертых, трактуя философию Экхарта как путь апофатического самопознания через ничто, можно считать ее предшественницей современного экзистенциализма.

В-пятых, процесс изживания личного Бога в поисках «искорки», божества у Экхарта является психологическим истоком нигилизма Ницше.

Список литературы

1. Булгаков С. Свет невечерний. М., 1994.
2. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

3. Карпицкий Н. Экхарт: путь апофатического самопознания. Томск, 1997.

4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М.: Мысль, 1978.

5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

6. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Избр. произведения. М.; Л., 1990. Кн. 2.

7. Новейший философский словарь. Минск, 2001.

8. Топоров В. Н. Мейстер Экхарт – художник и «ареопагитическое наследие» // Палеобалканистика и античность. М., 1989.

9. Федюкова О. Философия Ф. Ницше и германо-скандинавская мифопоэтическая традиция // Философия: история и современность. 1999–2000. Новосибирск, 2001.

10. Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986.

11. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопр. философии. 1990. № 7.

12. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М. Сабашниковой. М., 1991.

Материал поступил в редакцию 24.08.2007