



Богословие. Представленное в комментариях к «Сентенциям» и в теологических «вопросах» богословское учение И. Б. в целом характеризуется строгим следованием сложившейся к XIV в. августинской традиции и «общему мнению» (*sententia communis*) предшествующих церковных учителей и теологов (Trapp. 1956. P. 243, 245). Среди богословских авторитетов первым был блж. Августин, к-рого, по подсчетам Траппа, И. Б. цитирует в сочинениях более 800 раз (Ibid. P. 243). В число наиболее часто цитируемых И. Б. представителей средневек. схоластики входят *Эгидий Римский*, *Фома Страсбургский*, *Григорий Риминийский*, *Фома Аквинский*, *Генрих Гентский*, *Иоанн Дунс Скот*. По мнению исследователей, И. Б. знал мнения древних отцов Церкви не только по средневек. подборкам цитат, но читал их полные сочинения, что указывает на его образованность (Zumkeller. 1964. S. 233; ср.: Trapp. 1956. P. 243).





В богословии И. Б. стремился избежать крайностей и новшеств; он с осторожностью относился к большинству радикальных мнений, которые отстаивались нек-рыми августинскими теологами XIII–XIV вв. (*Zumkeller*. 1964. S. 232; *Trapp*. 1956. P. 243). И. Б. не разделял присущего нек-рым августинцам негативного отношения к философии; так, напр., он критиковал Гуголина из Орвието, к-рый призывал полностью отказаться от использования идей *Аристотеля* в области теологии (*Zumkeller*. Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre. Würzburg, 1941. S. 236–238, 247). Умеренную позицию И. Б. занимал в области христологии, в частности polemизируя с *Николаем Оремом* по вопросу о «взаимообщении свойств» (*communicatio idiomatum*) во Христе (см.: *Borchert E.* Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik, nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme. Münster, 1940. S. 90–93; 138–140). Среди богословских тем, к-рые разрабатывал И. Б. и к-рые привлекали внимание исследователей, важное место занимают учение о способах обоснования религ. веры (*Lang*. 1930), о власти ап. Петра и Римских пап как его преемников (*Duijnste X.* 'S Pausen Primaat in de latere Meddeleeuwen en de Aegidiaansche Scholl. Amst., 1939. Bd. 3. P. 156–165), о непорочном зачатии Девы Марии (*Tumminello*. 1942), о свойствах Ипостаси Христа (*Ozaeta J. M.* La unión hipostática en la escuela egidiana // La Cuidad de Dios. 1958. Vol. 71. P. 73–75).

Учение о Боге. Хотя в целом в учении о Боге И. Б. лишь повторяет мысли предшествующих церковных писателей, в его философском учении о т. н. совершенствах (*perfectiones*) Бога и творения, излагаемом в 1-м «вопросе» по 1-й кн. «Сентенций» Петра Ломбардского, присутствуют оригинальные идеи, важные для понимания нек-рых общих тенденций схоластического богословия XIV в. Согласно И. Б., Бог есть «корень, источник и полнота всякого совершенства», обнаруживаемого человеком в творении (*Witte*. 2004. P. 334). Описывая Бога как Источник всякого совершенства, И. Б. использовал часто встречающееся в *Псалтири* выражение «Лицо Господне» (см.: Пс 4. 7; 41. 3; 66. 2; 79. 17; 88. 16; 89. 8), называя Его также

«первое Лицо» (*primus vultus*) или «высшее Лицо» (*summus vultus*). Слово «лицо» указывает на связь между Богом и творением, подчеркивая важное для мистического богословия соотношение видимого и видящего в едином познавательном акте. Согласно И. Б., Бог и мир относятся друг к другу так же, как необходимое относится к контингентному. При этом Бог является первым в необходимом и в контингентном смысле: «Поскольку Он есть Источник, Он бесконечно необходим; а поскольку Он есть Первое по отношению ко второму (т. е. к творению. — *Авт.*), Он есть Первый в контингентном смысле» (*Witte*. 2004. P. 335).

Важное место в рассуждениях И. Б. о Боге занимает рассмотрение вопроса о способе присутствия Бога в мире и мира в Боге, характерного для мистической теологии XIV в. Этот вопрос решается И. Б. также через понятие необходимого и контингентного: Бог как «первое Лицо» существует «неизменно, независимо и необходимо», однако в каждый конкретный момент времени в Его отношении с творимым миром Бог является действующим контингентно, т. е. произвольно и свободно. По словам И. Б., Бог, или первое Лицо как Творящий творение, «существует контингентно и свободно», однако на основании этого не следует «вводить в Нем некой внутренней контингентности» (*Witte*. 2004. P. 336–337).

Используя разрабатывавшееся Майстером *Экхартом* учение о тождественности Бога и бытия, И. Б. говорил о том, что «первое Лицо» есть само бытие, тогда как творение есть «бытие или небытие», т. е. постоянно содержит в себе небытие как возможность (*Witte*. 2004. P. 338–339). Исходя из идеи тождества совершенств Бога и мира, И. Б. отвергал традиц. для средневеков. схоластики идею «иерархии совершенств», утверждая, напр., что «первая Красота (т. е. Бог. — *Авт.*) не является сама по себе более совершенной, чем любая красота» (*Ibid.* P. 339). Подобное понимание И. Б. связи Бога и творения имело следствием учение о причастности всего творения Богу, поскольку все, что существует, есть «отражение» первоначального совершенства Бога: «Невозможно, чтобы некая вещь существовала, но при этом не созерцала бы это первое

Лицо в зеркале своей природы и не содержалась... в Нем» (*Ibidem*). Встречаются у И. Б. и еще более парадоксальные тезисы, весьма близкие к идеям Экхарта: «Божественная сущность может быть оформляющей формой творения; следовательно, то, что не Бог, может быть Богом», однако в большинстве случаев он занимает более умеренную позицию и говорит лишь о причастности творения Богу и о проявлении Бога в творении (*Ibid.* P. 339–340).

Учение о грехопадении и спасении. Наиболее ярко оригинальность мышления И. Б. и его особый стиль богословского исследования проявились при трактовке традиционно важных для последователей блж. Августина тем: первородного греха, спасения, предопределения, благодати и оправдания, т. е. «истории спасения». Именно при рассмотрении первоначального блаженного состояния человека, его грехопадения и исполнения Божественного замысла о его спасении И. Б. формулирует мн. основные идеи собственной теологической системы. Подробный анализ учения И. Б. о грехе и спасении был осуществлен А. Цумкеллером, к-рый из всех основных сочинений И. Б. собрал соответствующие высказывания и оформил их в виде последовательной системы (*Zumkeller*. 1980).

Согласно И. Б., опирающемуся на учение блж. Августина, человек был сотворен Богом наделенным «благом прирожденной праведности» (*bonum originalis iustitiae*). Эта праведность обеспечивала верную иерархию в человеке: его тело подчинялось «оживотворяющей душе», чувства подчинялись «разумно избирающему решению», а дух подчинялся Самому Богу (*Ibid.* S. 66–67). Подобное устройство человека открывало для него возможность тройного движения к совершенству: природного, добродетельного и морального. Несмотря на свою природную праведность, первый человек не был по природе непогрешимым (*imprescabilis*), но мог получить таковое качество лишь по благодати (*ex gratia*) Бога, дарующего особый дар «предохранения» (*praeservatio*) от греха. Тем самым И. Б. вводит важнейший тезис августинианского богословия: человек без Божественной помощи не может избежать греха.

В отличие от большинства схоластов и теологов-августинцев,





в частности Эгидия Римского и Фомы Страсбургского, И. Б. утверждал, что первый человек имел особую «освящающую благодать» (*gratia gratificans*), т. е. ту самую благодать Св. Духа, к-рую ныне верующие получают в Церкви. Благодаря наличию этой благодати он мог уклониться от зла и тем самым приобрести добрую заслугу. Однако, как повторяет И. Б. вслед за блж. Августином, «сохранения в даре благодати» Бог первому человеку не даровал, поэтому он поддался искушению и лишился своего невинного состояния (*Ibid.* S. 69).

Затрагивая коротко вопрос о последствиях грехопадения для человека, И. Б., как и блж. Августин, выделял «неведение» (*ignorantia*) и «нужду» (*difficultas*) как основные свойства падшей природы. При этом человек сохранил природную способность поступать добродетельно при условии помощи «общего воздействия Бога». Человеческая воля, согласно И. Б., в результате грехопадения не изменилась сущностно (*essentialiter*), но лишь оказалась обессилена.

В учении о первородном грехе И. Б. опирался на положения блж. Августина и церковную традицию, закрепленную, в частности, в «Сентенциях» Петра Ломбардского. Согласно И. Б., первородный грех не есть что-то природное (*naturalis*), но есть нечто происходящее от природы (*a natura*). Он не является проявлением внутренней свободы человека, но есть лишь реализация внешнего свободного решения. По отношению к Богу первородный грех должен пониматься как «вина», т. е. как нечто подлежащее неизбежному наказанию (*Ibid.* S. 71–72). Бог не является производящей причиной греха, Он лишь допускает его и потому есть не более чем «дозволяющая причина» (*causa permissiva*). Всякий человек подлежит ответственности и наказанию за первородный грех, хотя этот грех не является его личным грехом. Рассуждая о природе первородного греха, И. Б. отказывался отождествлять его с «вождедением» (*concupiscentia*), несмотря на восходящую к блж. Августину традицию такого отождествления (*Ibid.* S. 73–74).

По мысли И. Б., первородный грех должен пониматься в связи с предписанной каждому человеку «первоначальной праведностью». Он есть

«хабитуальное уклонение человеческого духа от Бога», что означает также повреждение первоначальной праведности: иерархия внутри человека нарушается, поскольку дух человека вместо Бога начинает служить телу и его вожделениям. При этом первородный грех — это не конкретное актуальное уклонение единичного человека от Бога в к.-л. греховном поступке, но уклонение хабитуальное, т. е. вошедшее в привычку, постоянное. Именно поэтому первородный грех распространяется не только на Адама, но и на все человечество (*Ibid.* S. 76).

Учение о передаче первородного греха связано у И. Б. с учением о происхождении индивидуальной человеческой души. В этом вопросе И. Б. резко отвергал различные версии традиционизма и последовательно придерживался позиции креационизма, невзирая на те сложности, с к-рыми связано совмещение этой концепции с августиновским учением о первородном грехе. Ссылаясь на блж. Августина и Эгидия Римского, И. Б. утверждал, что грех передается творимой Богом индивидуальной душе от наследуемого от родителей «греховного тела» (*Ibid.* S. 77–78). Схему передачи греха от тела к душе И. Б. заимствовал у Иоанна Дунса Скота: «Душа навлекает на себя [первородный грех] посредством плоти, но не в том смысле, что плоть причиняет в ней первородный грех как бы посредством некоего причиненного качества, но так, что плоть зачинается с вождедением (*concupiscentialiter*) и из нее образуется наделенное органами тело, в которое влагается душа и образуется личность (*persona*), каковая есть... природный потомок Адама, и потому она должница (*debitrix*) в отношении первоначальной праведности, заповеданной Богом Адаму как бы для всех его потомков, которой она лишена; следовательно, она имеет первородный грех» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio.* II 30–32. 4. 67). Однако в отличие от Иоанна Дунса Скота И. Б. особенно настаивает на болезненной поврежденности самой природы человека, которую он называет «болезненное качество» (*qualitas morbida*) и к-рая является причиной склонности человека к греху.

Поскольку в соответствии со словами ап. Павла вслед греха одного первого человека все люди сделались грешниками (ср.: Рим 5. 19), все

одинаково нуждаются в спасении. И. Б. больше интересовала субъективная, а не объективная сторона спасения: тематика взаимодействия благодати и воли человека при спасении превалирует у него над тематикой Боговоплощения и Искупления. Рассуждая в рамках августиновской традиции, И. Б. часто отождествлял спасение и оправдание (*iustificatio*). По словам И. Б., «оправдание нечестивого есть изливание благодати и отпущение вины» (*Zumkeller.* 1980. P. 134). В объективной стороне оправдания И. Б. видел взаимодействие неск. факторов: по его утверждению, вся Св. Троица как Единый Бог избавляет человека от греха «первоначально и действительно», Христос совершает это «сопроводительно, инструментально и строяюще», а изливающаяся в человека божественная благодать участвует в деле спасения «формально и проникающе» (*Ibid.* P. 134–135).

По мысли И. Б., спасение человека может осуществляться лишь в «истинной», т. е. католич. Церкви: «Вне Римской Церкви нет никакого пути спасения. Если Бог хочет даровать кому-либо спасение, Он дает ему единство с Церковью, и потому никто не спасается вне ее» (*Zumkeller.* 1980. P. 87). Т. о., для И. Б. неприемлемо выдвигавшееся нек-рыми его современниками, в частности Иоанном из Калоре, мнение, что человек может спастись «в своей общине» (*in secta sua*), т. е. в любом религ. обществе, искренне почитающем Бога.

Развивая учение блж. Августина о Божественном предопределении, И. Б. писал о 2 видах предопределения: предопределение в узком, или собственном, смысле — это избрание, «предназначающее к жизни» (*praedestinatio electiva*). В широком смысле слово «предопределение» может обозначать не только избрание добрых людей, но и отвержение злых людей (*praedestinatio reprobativa*). Предопределение совершается в вечности, поэтому, согласно И. Б., нельзя говорить, будто Бог «начинает предопределять кого-то» в какое-то время. Поскольку предопределение есть проявление вечного суда Божия, оно никак не может быть изменено. Предопределение добрых людей к вечной жизни И. Б. называет «благодатью предопределения» (*gratia praedestinationes*), или первой благодатью, к-рую всякий человек получает даром, без к.-л. своих предше-





ствующих заслуг (*Zumkeller*. 1980. P. 87–88). Единственным основанием избрания человека является решение Бога помиловать его, а единственным основанием отвержения — отсутствие такого решения.

Хотя Божественное предопределение непреложно, воля человека также принимает участие в деле его спасения. Согласно И. Б., Божественное воздействие может подвигать волю человека к тому, чтобы она желала добра. При этом к злу Бог никого не подвигает, но при любом греховном действии Он «не действует, но лишь попускает (*permittit*) [это]» (*Zumkeller*. 1980. P. 114–115). Т. о., Бог не есть «ни причина, ни творец зла» (*Ibid.* P. 118). В случае добрых дел воля человека и «нетварная благодать» Бога действуют совместно, при этом Бог не принуждает человека к добру, но лишь предлагает необходимую помощь. Эта помощь есть действие Св. Духа, Который, по мысли И. Б., существует как особая «внутренняя форма» в человеческой душе, «нетварная любовь». Однако в отличие от Григория Риминийского и его радикальных последователей, утверждавших, что все дела, совершаемые без участия Божественной благодати, с необходимостью, есть грехи, И. Б. полагал, что грешник может совершать реальные добрые дела, однако такие добрые дела не избавляют его от грехов и не являются заслугой (*Ibid.* P. 121–126).

Поскольку предназначение человека к вечной жизни находится всецело во власти Бога, любые человеческие добродетели могут считаться способствующими стяжанию вечной жизни заслугами (*merita*) лишь в силу того, что Бог признает их таковыми. Поэтому «хотя во власти человека-странника, чтобы некий его акт был праведным или неправедным, заслуживающим похвалы или порицания, но не в его власти, чтобы этот акт был заслуживающим или не заслуживающим вечной жизни» (*Zumkeller*. 1980. P. 147). Решение И. Б. вопроса о достойной вечной жизни как о заслуге человека и его полемика с нек-рыми последователями Иоанна Дунса Скота, утверждавшими, что Бог может менять решение о принятии или непринятии человека как достойного вечной жизни в зависимости от активности самого человека в деле стяжания добродетелей, показывают, что фундаментом его учения об оправдании

и о спасении является учение о предопределении в максимально жесткой форме. Это подтверждается среди прочего и его тезисом о том, что «оправданный по предопределению, даже когда был грешником, всегда и от века был принятым для вечной жизни» (*Ibid.* P. 152).

И. Б. и Майстер Экхарт. Рецепция И. Б. нек-рых богословских идей Майстера Экхарта является показательным примером актуальности учения Экхарта для католич. теологии XIV в., несмотря на формальное осуждение его ошибочных мнений буллой папы Иоанна XXII «*In agro Dominico*» от 27 марта 1329 г. (рус. пер. см.: *Майстер Экхарт*. Об отрешенности. М.; СПб., 2001. С. 313–318). В соч. «*Responsiones...*» И. Б. критически разбирает ряд богословских положений Экхарта, предлагая собственное толкование характерных тем экхартовского богословия. Как установили исследователи, И. Б. пользовался не текстами самого Экхарта, а сопровождаемым критическим анализом извлечением отдельных тезисов, к-рое было сделано во время процесса над Экхартом кард. Жаком Фурнье (впосл. папа *Бенедикт XII*), выступавшим в качестве приглашенного церковного эксперта при подготовке процесса (*Witte*. 2004. P. 308–309; ср.: *Koch J. Der Kardinal Fournier (Benedikt XII.) als Gutachter in theologischen Prozessen // Idem. Kleine Schriften*. R., 1973. Bd. 2. S. 367–386). В ряде случаев И. Б. сопоставляет тезисы Экхарта и их интерпретацию Фурнье, показывая, что учение Экхарта может быть истолковано вполне ортодоксально.

Наиболее частое обращение И. Б. к тезисам Экхарта прослеживается при рассмотрении им проблематики вечности творения в 4-м «вопросе» «*Responsiones...*». В рассуждениях И. Б. использует 3 начальных тезиса Экхарта из совокупности тезисов, объявленных еретическими в «Вердикте авиньонских теологов» (*Votum Theologorum Avenionensium*) и в булле папы Иоанна XXII. В том виде, в каком они представлены в упомянутых документах, положения Экхарта недвусмысленно указывают на совечность творения Богу: «Сколь долго Бог существует, столь долго Он и творил мир» (Тезис 1; *Votum Theologorum Avenionensium*. 1 // *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*. Stuttgart, 1988. Bd. 5. Hft. 9/10. S. 568);

«можно заключить, что мир был вечно» (Тезис 2; *Ibid.* 13 // *Ibid.* S. 571); «одновременно с Своим существованием (*simul et semel quando fuit*) Бог родил... Сына и создал мир» (Тезис 3; *Ibid.* 18 // *Ibid.* S. 572). И. Б. рассматривает тезисы Экхарта и их опровержение Фурнье во 2-м королларии «вопроса». Соглашаясь с тем, что никоим образом не возможно признать «истинным и католическим» учение о том, «что мир был вечно», И. Б. вместе с тем оговаривается, что 2-й тезис Экхарта можно понимать и иначе, если предположить, что слово «вечно» (*ab aeterno*) употребляется не в смысле наречия, а в именном смысле. В этом случае тезис Экхарта будет выражать ортодоксальное учение о творческом акте вечного Бога. Поскольку этот акт есть свойство вечного Бога, он также вечен. Подобное понимание позволяет И. Б. указать на то, что Фурнье несправедливо признал ошибочным объяснение 2-го тезиса, данное Экхартом: «Господин Бенедикт ответ [Экхарта] на этот тезис либо несправедливо отверг, либо неверно понял... Ибо в конце [рассмотрения] ответа Экхарта Бенедикт говорит, что суть ответа в том, что творение мира есть вечное действие [Бога]. А творение в пассивном смысле (т. е. нечто сотворенное.— *Aem.*) не является вечным, но сотворено вместе с миром (*concreata mundo*)» (*Johannes de Basilea. Responsiones*. 4. 3. 2 // *Witte*. 2004. P. 351). Согласно И. Б., объяснение Экхарта является верным, однако двусмысленность и туманность его высказывания не позволяют безоговорочно принять его тезис (*Ibid.* P. 352). Исследователи видят в последней оговорке И. Б. нежелание вступать в открытую конфронтацию с офиц. церковной позицией; вместе с тем очевидно его стремление очистить тезис Экхарта от «еретически звучащих толкований» и подвергнуть его «ортодоксальной корректуре» (*Witte*. 2004. P. 316, 325). Тем самым формально осуждая ошибочные тезисы Экхарта, И. Б. по сути присоединяется к ним. Его собственный ответ на вопрос является именно ортодоксальным уточнением тезиса Экхарта: «Вечный Отец тем же самым способом, каким полагает начало Своему единственному Слову внутренне, производит множество вещей внешне» (*Johannes de Basilea. Responsiones*. 4. 3. 4 // *Witte*. 2004. P. 354).





Т. о., творение как модус действия Бога «бесконечно, природно и вечно», но из этого не следует, что Бог «производит множество вещей бесконечно, природно и вечно», поскольку вечность есть свойство Бога, а не сотворенного мира.

Тесно связан с темой вечности творения используемый И. Б. в том же «вопросе» тезис Экхарта об отсутствии различения в Боге: «В Самом Боге не может присутствовать или мыслиться никакое различие» (Тезис 24; см.: *Votum Theologorum Avenionensium*. 93 // *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*. Stuttg., 1988. Bd. 5. Hft. 9/10. S. 586). Идея различения (реального или формального) использовалась нек-рыми средневек. теологами для описания соотношения Трех Лиц в единстве Божества. Руководствуясь тезисом Экхарта, И. Б. полагает, что Фурнье несправедливо подвергал критике верное учение Уильяма Оккама, утверждавшего, что в Боге не может существовать что-то реально единое, но различаемое в мышлении (*unum realiter et distincta ratione*). Согласно И. Б., нельзя говорить, что в Боге есть «личностное различие», но нужно ограничиваться выражением «нечто различное», что и будет Божественными Лицами. Т. о., в Боге существует различное без различения (см.: *Witte*. 2004. P. 317–318). Именно отсутствие различия приводится И. Б. в качестве обоснования единства акта произведения Слова и творения. Бог Отец одинаково производит внутренне (*ad intra*) Слово и внешне (*ad extra*) творение, но при этом реальное творение множества вещей осуществляется уже Словом «во времени и ограничено» (*ex tempore et finite* — *Ibid*. P. 319).

Еще один рассматриваемый И. Б. тезис Экхарта связан с учением о т. н. богосыновстве каждого человека: «Благородный (*nobilis*) человек есть Тот Самый едиnorodный (*uni-genitus*) Сын Божий, Которого Бог Отец родил в вечности» (Тезис 18; см.: *Votum Theologorum Avenionensium*. 66 // *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*. Stuttg., 1988. Bd. 5. Hft. 9/10. S. 580). К тезису Экхарта И. Б. обращается при разборе сложностей, связанных с учением о соотношении божества и человечества во Христе, Который одновременно является по человечеству Сыном Девы Марии и по божеству Сыном Бога

Отца (см.: *Witte*. 2004. P. 326). Согласно И. Б., один лишь Христос является Сыном Божиим по природе (*naturaliter*), тогда как прочие люди могут называться детьми Божиими лишь в смысле усыновления (*per adoptionem*) Отцу (*Ibid*. P. 327). Исходя из этого церковного учения, И. Б. критикует ошибочное мнение Экхарта, озвученное в тезисе, однако признает, что последующие объяснения Экхартом данного тезиса могут быть поняты и в согласии с церковным вероучением. Усыновление праведного человека Богу Отцу действительно совершается в Церкви, поэтому можно сказать, что «едиnorodный Сын [Божий] в Троице и есть тот самый Благой, Которым (*quo*) все верующие делаются детьми Божиими по усыновлению» (*Ibid*. P. 328). И. Б. объявляет ошибочным учение Экхарта о том, что Бог Слово вселяется в человека как некая внутренняя «форма», делающая человека причастным самому Божественному бытию: «Невозможно, чтобы Слово Божие и Едиnorodный Сын общался (*communicali*) с человеком по форме (*per modum formae*), в соответствии с которой Он обладает божественным бытием» (*Ibid*. P. 329). Человек не может обладать таким же бытием, каким обладает Бог, однако единение человека и Бога возможно на ином уровне, подробное рассмотрение к-рого И. Б. предпринял в «Трактате о любви».

Согласно И. Б., в рамках своего учения о богосыновстве Экхарт предложил ошибочную теорию обожения, в соответствии с к-рой всякий человек воспринят Христом и усыновлен в Нем Богу, поскольку всякий человек причастен «общей человеческой природе», воспринятой Христом (*Ibid*. P. 331). Из этого легко сделать ошибочный вывод о том, что всякий человек во всем тождествен Христу. И. Б. не принимает учения Экхарта о восприятии «общей природы», ссылаясь на прп. *Иоанна Дамаскина* (ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 5–7), и утверждает, что «Слово восприняло индивидуальную природу Христа (*individuum Christi naturam*) так, что эта [природа] никоим образом не может быть моей» (*Witte*. 2004. P. 332). При этом в отказе от принятия учения об бытийном обожении человека у И. Б. проявляется и влияние учения о спасении блж. Августина: подобно ему, И. Б. считает, что небесное блаженство че-

ловека будет состоять в равноангельной жизни: «[Люди] не станут такими же, как Господь, но скорее будут собратями ангелов» (*Ibid*. P. 333).

Мистическое богословие: «Трактат о любви». Хотя принадлежность «Трактата о любви» И. Б. является гипотетической, это сочинение несомненно содержит идеи, которые перекликаются с мыслями И. Б., встречающимися в его лат. сочинениях (сопоставление см.: *Witte*. 2002. S. 460–464). Автор трактата в рассуждениях близок к экхартовской традиции мистического богословия, однако, как и И. Б. в лат. сочинениях, склонен интерпретировать спорные высказывания Экхарта в более ортодоксальном духе. По форме трактат является традиц. схоластическим «вопросом для обсуждения» (*quaestio disputata*). Предмет вопроса составляет мнение некоего «учителя» о том, что «любовь (*mupne*) является сотворенной формой или дарованной добродетелью» (*Ibid*. S. 455). В качестве альтернативы этому мнению предлагается восходящий к Петру Ломбардскому тезис: «Любовь, которой мы любим Бога и ближнего, есть Сам Святой Дух» (*Ibid*.; ср.: *Petrus Lombardus. Sententiae*. I 17. 2. 2). Данный тезис не был принят последующей схоластической традицией и ко времени И. Б. воспринимался как сомнительный и близкий к ереси. Так, напр., *Дионисий Карпузианец*, приводя его, замечает: «В пользу противоположного [этому тезису] свидетельствует общее учение [церковных] учителей» (*Dionysius Carthusianus. In IV libros Sententiarum*. I 17. 1 // *Idem. Opera omnia*. Turnhout, 1902. Vol. 20. P. 9). Т. о., задачей И. Б. в «Трактате о любви» было предложить такую интерпретацию этого тезиса, которая была бы согласна с церковным вероучением.

Рассуждения И. Б. разворачиваются в ходе обоснования ключевого положения трактата «Любовь есть Сам Бог» (*die mup ist got selber* — *Witte*. 2002. S. 457). По мнению Витте, этот тезис есть отражение экхартовского тезиса: «Бытие есть Бог» (*Ibid*. S. 458). В этой связи особую важность приобретает занимающее одно из основных мест в трактате рассуждение И. Б. о том, может ли Бог пребывать в вещах в качестве их «формального бытия» (*esse formale*). Согласно И. Б., Бог не может заме-





щать все бытие вещей, поскольку они имеют собственное бытие, определяемое их тварной природой. Однако настолько, насколько их бытие восходит к Богу как к причине и основанию всякого бытия, их бытие определяется бытием Бога как «формальным бытием». Иными словами, Бог определяет их конкретное существование (*istikeit*), внутренне формируя их бытие (*Ibid.* S. 470). Для пояснения своей мысли И. Б. проводил различие между сущностью (*wesen*) и существованием (*istikeit*). Вещь не может менять свою сущность, поскольку в таком случае она станет др. вещью. Если бы бытие Бога было тождественно бытию человека по сущности, то человек был бы Богом в безусловном смысле. Подобный вывод, согласно И. Б., можно сделать из некоторых высказываний Экхарта, и этот вывод ошибочен. В соответствии с предложенной Витте интерпретацией И. Б. стремился с помощью экхартовского термина «*istikeit*» показать, что соединение человека с Богом происходит не в бытии (*esse*) или сущности (*wesen, essentia*), но в существовании (*istikeit, existentia*), т. е. в конкретной жизненной деятельности человека. В «Трактате о любви» высшая форма такой деятельности отождествляется с познанием в любви Богом человека и человеком Бога (*Ibid.* S. 481).

Иная интерпретация термина «*istikeit*» у И. Б. и Экхарта была предложена А. Беккаризи, к-рая на основании текстов Экхарта попыталась доказать, что «*istikeit*» обозначает как у Экхарта, так и у И. Б. единое и самостоющее интеллектуальное начало, «интеллектуальную динамику, обосновывающую бытие Бога и творения» (см.: *Beccarisi A. Isticheit nach Meister Eckhart: Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus // Meister Eckhart in Erfurt / Hrsg. A. Speer. B.; N. Y., 2005. S. 328*). Согласно Беккаризи, речь у Экхарта и И. Б. идет не об эмпирическом пребывании Бога в творении, но о единстве творения и Бога в божественном интеллекте.

В обосновании учения о любви как о существовании Бога в человеке И. Б. опирается на традиц. для последователей блж. Августина учение о божественном озарении (*illuminatio*), однако при этом оригинальным образом переносит его из области учения о познании в область уче-

ния о любви: «Подобно тому, как мы не можем знать Бога без Божественного (т. е. одновременно свойственного Самому Богу и подаваемого человеку от Бога.— *Авт.*) знания, мы также не можем любить Его без Божественной любви (*gotliche mupne*), поскольку любовь есть склонность воли, проистекающая из акта разумного познания» (*McGinn. 2006. P. 186*). Т. о., и в познании, и в любви происходит взаимодействие воли самого человека с нетварной Божественной благодатью, присутствующей в нем, к-рая, согласно И. Б., присоединяющемуся здесь к Экхарту, есть Сам Св. Дух, т. е. Сам Бог: «Это есть нечто нетварное (*ungeschaffen*) в душе, о котором говорит Майстер Экхарт, которое соединяется со всяким творением во всякой разумной деятельности» (*Ibid. P. 187*). И. Б. отличает стремление представить единение человека и Бога не как статическое явление, но как динамический процесс, как взаимопроникновение Бога и творения, к-рое непрерывно осуществляется в мистической любви.

Д. В. Смирнов

Соч. [описание рукописей]: *Zumkeller A. Manuskripte von Werken der Auktoren des Augustiner-Eremitenordens. Würzburg, 1966. S. 242–243. N 504–507; S. 599–601. N 503; Witte K. H. Die Rezeption der Lehre Meister Eckharts durch Johannes Hiltalingen von Basel: Untersuchung und Textausgabe // RThPhM. 2004. Vol. 71. N 2. P. 343.*

Лит.: *Höhn A. Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae Ordinis Eremitarum S. Augustini. Würzburg, 1744. P. 65–68; Eubel K. Die avignonesische Obedienz der Mendikanten-Orden. Paderborn, 1900; Lang A. Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jh. Münster, 1930. S. 202–209; Tumminello G. L'immacolata concezione di Maria et la scuola agostiniana del sec. XIV: Diss. R., 1942. P. 51–62; Trapp D. Hiltalinger's Augustinian Quotations // *Augustiniana. R., 1954. Vol. 4. P. 412–449; idem. Augustinian Theology of the XIVth Cent. // Ibid. 1956. Vol. 6. P. 146–274; Roth F. The Great Schism and the Augustinian Order // Ibid. 1958. Vol. 8. P. 281–298; Zumkeller A. Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern // *S. Augustinus Vitae spiritualis Magister. R., 1959. Vol. 2. P. 239–338; idem. Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter u. philosophisch-theologische Lehre // *Analecta Augustiniana. R., 1964. Vol. 27. P. 167–262; idem. Hiltalingen // Neue Deutsche Biographie. B., 1972. Bd. 9. S. 162–163; idem. Der Augustinertheologe Johannes Hiltalingen von Basel über Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst // *Analecta Augustiniana. 1980. Vol. 43. P. 59–162; idem. Johannes Hiltalingen // BBKL. 1992. Bd. 3. Sp. 277–279; Witte K. H. Der «Traktat von der Minne», der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel // *Zschr. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur. Stuttg., 2002. Bd. 131. Heft 4. S. 454–487; idem. Die Rezeption der Lehre Meister Eckharts durch******

*Johannes Hiltalingen von Basel: Untersuchung und Textausgabe // RThPhM. 2004. Vol. 71. N 2. P. 305–371; McGinn B. The «Traktat von der Minne»: A Chapter in the Reception of Meister Eckhart's Mysticism // *The Catholic Historical Review. Wash., 2006. Vol. 92. N 2. P. 177–192.**

