

В И Б Л И О Т Н Е С А И Г Н А Т И А N A  
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

ГЕНРИХ СУЗО

КНИГА ВЕЧНОЙ  
ПРЕМУДРОСТИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ СВ. ФОМЫ

Генрих Сузо

**Книга Вечной Премудрости**

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

## Сузо Г.

Книга Вечной Премудрости / Г. Сузо — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»,

В книге впервые публикуется полный перевод на русский язык сочинения немецкого средневекового мистика Генриха Сузо (ок. 1295–1366 гг.) «Книга Вечной Премудрости», содержание которого сам автор характеризовал такими словами: «Книга эта преследует цель снова распалить любовь к Богу в сердцах, в которых она в последнее время начала было угасать. Предмет ее от начала до самого конца – Страсти Господа нашего Иисуса Христа, которые претерпел Он из любви. Она показывает, как следует благочестивому человеку по мере сил усердствовать, чтобы соответствовать этому образцу. Она рассказывает также о подобающем прославлении и невыразимых страданиях Пречистой Царицы Небесной». Перевод сопровождается исследованием М.Л. Хорькова о месте и значении творчества Генриха Сузо в истории средневековой духовной литературы. В приложении впервые публикуются избранные рукописные материалы, иллюстрирующие многообразие форм рецепции текстов Генриха Сузо в эпоху позднего Средневековья.

© Сузо Г.

© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

## Содержание

|   |    |
|---|----|
| Созерцание страстей Христовых и <i>Philosophia spiritualis</i> в сочинениях<br>Генриха Сузо | 6  |
| Конец ознакомительного фрагмента.   | 23 |

# Генрих Сузо

## Книга Вечной Премудрости

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (SJ) – председатель Анатолий Ахутин

Владимир Бибахин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (SJ)

Андрей Коваль – ученый секретарь

о. Рене Маришаль (SJ)

Николай Мухелишвили

Дмитрий Спивак

## Созерцание страстей Христовых и *Philosophia spiritualis* в сочинениях Генриха Сузо

### Предисловие.

#### Как и для чего следует читать и изучать Генриха Сузо

На первый взгляд может показаться, что издавать книгу с переводом сочинения Генриха Сузо (ок. 1295–1366 гг.) на русский язык – значит делать ее заведомо достоянием немногих знатоков и ряда падких на духовную экзотику любителей средневековой мистики. Что значительного и важного может рассказать живший в XIV в. немецкий монах-доминиканец, причисленный в 1831 г. к лику блаженных, современному читателю? В самом деле, при всей неординарности своей личности и своих сочинений Генрих Сузо не вписывается в сложившиеся представления о великих людях Средневековья: возвышенных мыслителях, духовных лидерах, непогрешимых святых. Его принято относить к фигурам второстепенным, достойным разве что помещения на второй план, причем не на всякой картине. В более узком кругу немецких мистиков, к которому он приписан усилиями, а может быть, и небрежностью интерпретаторов, Сузо также не выделяется, уступая в возвышенности Майстеру Экхарту, в кристальной ясности языка и широкой популярности у современников и потомков – Иоанну Таулера, а в силе воздействия на немецкую и даже мировую историю – «Немецкой теологии».

Первое, что бросается в глаза в личности и сочинениях Генриха Сузо – это слабости, слабости интеллектуальные, стилистические, физические, психологические. Сузо словно бы создан из несовершенств. По крайней мере, он то и дело говорит о них и постоянно их подчеркивает. В его жизненном пути, в характере его религиозности, в его творчестве, в формах его почитания присутствует некая болезненность, которая, подобно боязни болевого шока, способна отпугнуть всякого, кто начинает знакомиться с этой фигурой.

Вместе с тем, во всей немецкой мистике нет, наверное, по-человечески более притягательной и колоритной личности, чем Генрих Сузо. Нежно и проникновенно входят его слова в душу человека, задевая в нем нежнейшие и сокровеннейшие струны души. Сузо никогда не поучает своего читателя, никогда не занимает по отношению к нему позицию непререкаемого авторитета. Он всегда говорит о самом себе, о простом человеке, оказавшемся в ситуации радикального религиозного выбора и осознавшем ничтожество собственных сил для принятия правильного решения. Поэтому обращение Сузо к Богу за помощью и поддержкой – какой бы литературной стилизацией это ни было – не выглядит чем-то искусственным и нарочитым. То, что рассказывает Сузо о своем опыте, может понять и принять любой человек, не совершая над собой насилия и не испытывая внутренней неловкости.

И все же, с какой бы стороны ни двигаться к Сузо, мимо боли не пройти. Для того чтобы понять глубину, величие и непреходящее значение этого мыслителя, необходимо пройти через эту боль и преодолеть ее. Эта книга – опыт такого путешествия, возможно, для кого-то и не самого приятного. И поскольку, совершая его, мы стараемся идти не «от Сузо», но «к Сузо», то сам средневековый мистик послужит нам надежнейшим другом и проводником, облегчающим путь и помогающим не сбиться с дороги.

Границы предполагаемого маршрута следует очертить сразу, сформулировав, наверное, центральный тезис всего исследования: подлинные масштабы фигуры Сузо можно понять лишь при условии, если мы будем относиться к нему как к незаурядному религиозному мыслителю, главным замыслом которого было создание особой модели христианского мышления, известной как *philosophia spiritualis*. Правда, следует сразу оговориться, что исследование не будет носить систематического характера и сопровождаться исчерпывающими выводами. Как

и многие мистики, Сузо не был систематиком. Само мышление Сузо бежит систематичности. Оно приглашает мысль человека туда, где заканчиваются претензии разума на систематическую исчерпаемость и всеобъемлющую обоснованность и начинается сфера Божественного Абсолюта, вступая в которую, человек не может быть уверен ни в чем из того, что составляет его собственное существо, и где, осознавая собственное бессилие, он утверждает Божественное Величие, на которое ему только и остается полагаться.

*Philosophia spiritualis* для Сузо – это учение об обращении человека к Богу, обращении всем существом, а не только в чувстве, воли, уме или воображении. Этот процесс высвечивается человеческим сознанием лишь фрагментарно, отдельными яркими вспышками, но большая часть все равно остается сокрытой в темноте. Это неизбежно приводит к фрагментарности и некоторой бессвязности, к смутно-нервическому ощущению, слабо компенсирующему недостаток разумной уверенности, к неизбежной демонстрации человеком своих слабостей. Но каждая такая вспышка освещает больше, чем самые изощренные логические конструкции, и любая демонстрация слабости укрепляет человека больше, чем самая несокрушимая телесная сила. Как учение о смысле жизни *philosophia spiritualis* является мудростью, а как прорыв к Богу – неизбежно оказывается теологией откровения. Однако ее нельзя понимать ни как строго схоластическую науку теологии, ни как аскетическую систему духовных упражнений и предписаний. Не является она и этикой или какой-либо другой практической дисциплиной, потому что стремится познать начала и причины. В этом смысле она близка, скорее, теоретическим дисциплинам, особенно метафизике. Но в отличие от метафизики это мудрость персонифицированная. Она возможна лишь посредством акта веры в Бога. Более того, она образует смысл этого акта, в котором предмет устремлений (Бог) является человеку в прекрасном образе Вечной Премудрости. *Philosophia spiritualis* Генриха Сузо ориентируется, скорее, на традицию христианской философии, уходящей корнями к ап. Павлу, т. е. на традицию христианской мудрости как подражания Христу.

Поэтому не случайно, что главное место в своих размышлениях Сузо отводит теме Страстей Христовых. *Imitatio Christi* как центральное ядро *philosophia spiritualis* – это для Сузо не внешнее подражание страданиям Христа, но внутреннее распятие самого себя, обнаружение смысла Страстей Христовых в сокровенных глубинах человеческого сознания и запечатление их в человеческой душе. Подражание Христу – это внутреннее преобразование человека, мудрость обнаружения истины. Оно заключается в несении своего собственного креста. Хотя концепция *philosophia spiritualis* Сузо и не выглядит как системно структурированная и всякий раз открывается в своей непредсказуемой фрагментарности, она является сложным комплексом, обнимающим множество разнообразных интеллектуальных и духовных течений. Вследствие этого мы получим о ней некорректное представление, если попытаемся свести ее к какой-либо одной теории, являющейся продуктом одной-единственной школы. Классификаторское и рубрикаторское рвение, стремящееся определить философию Сузо как преимущественно томистскую, экхартистскую, неоплатоническую, восходящую к ап. Павлу, Бернарду Клервоскому, Бонавентуре или кому-то еще неизбежно сужает ее. Даже такие неопределенные дефиниции, как «мистическая» или «эkleктичная» узки для учения Сузо, да к тому же и неуместны своей расплывчатостью, не желающей замечать того простого факта, что центральный предмет *philosophia spiritualis*, Бог – для нее предельно ясен и абсолютно несомненен. В этом состоит главный нерв всей *philosophia spiritualis*.

Сказанное означает, что *philosophia spiritualis* – это также и многоуровневое, многослойное явление. Оно открывается и как набор духовных упражнений, и как практика религиозного благочестия, и как система этики, и как метафизика, и как теология, и как мистика; она переживается и как страдание, и как радость, и как неуверенность, и как истина, и как мрак, и как свет. В *philosophia spiritualis* присутствует много пластов различных традиций, и поэтому ее трудно назвать компиляцией в строгом смысле слова, поскольку это не простое соедине-

ние, перемешивание различного, но их взаимное несмешивающееся сосуществование, позволяющее помещать один и тот же предмет в различные смысловые перспективы, открывая тем самым многообразие содержащихся в нем значений.

Это выдвигает повышенные требования к методике исследования *philosophia spiritualis*. Эта методика неизбежно будет комплексной, привлекающей исследовательские технологии различных областей знания и вместе с тем группирующей их вокруг одного достаточно цельного герменевтического ядра.

Поэтому первое, на что мы будем обращать внимание – это традиционная составляющая *philosophia spiritualis*. За главными идеями Сузо мы постараемся, насколько это возможно, обнаруживать те традиции, из которых эти идеи вырастают. Для того чтобы понять текст Сузо, это делать необходимо, потому что его оригинальность как мыслителя заключается в синтетическом оживлении традиции. Его мысль словно в фокусе концентрирует различные традиции для того, чтобы, собрав их все в один огненосный пучок, вырваться из сердца верующего лучом горячей любви к Христу. Сузо преломляет традицию для того, чтобы она стала основой новой жизни. В этом методе опоры не столько на собственную творческую оригинальность, сколько на учительный авторитет предшествующих христианских подвижников как жизненных образцов присутствует не только методическая, но и важная концептуальная составляющая. Согласно распространенному в Средневековье представлению о связи богопознания со спасением, истина для человека возможна лишь тогда, когда человеческий интеллект наполняет Вечная Премудрость, и спасается человек тогда, когда его собственные усилия через подражание Христу соединяются с Божественной благодатью, когда уже не сам человек действует, но Бог действует в нем. Поэтому важное условие *philosophia spiritualis* – единство теологии и философии, их совпадение не по методу и предмету, которые у них различаются, но в акте познания и в жизненной позиции человека, формирующейся в результате познания. В этом заключается смысл *imitatio Christi*: философия и богословие едины в акте познания потому, что воспринимают Вечную Премудрость, лежащую в основании специфического предметного знания каждой из этих дисциплин.

### **1. Место и значение Генриха Сузо в немецкой средневековой мистике**

Несмотря на то, что в общих курсах по истории средневековой философии или теологии образ Генриха Сузо обычно скрывается в тени его учителя Майстера Экхарта, и поэтому его мышлению в целом отводится второстепенная роль в рубрике «Немецкая мистика», сочинения Сузо в более широкой историко-философской перспективе представляются явлением отнюдь не заурядным. В них словно бы возрождаются идущие от античности и раннего христианства традиции понимания философии не только как теоретической дисциплины, но и как жизненной мудрости, открывающей человеку смысл жизни и реализующей его на практике. Конечно, в тексте Сузо хватает и теоретических пассажей. Например, в «Книге Истины» и в главах 46–53 его «Жизнеописания» он проводит тончайшее различие между Божественной сущностью и сущностью сотворенных вещей, обнаруживая их общую основу в непостижимом внутритринитарном Божественном бытии. Однако вряд ли эти теоретические построения можно рассматривать как оригинальные достижения Генриха Сузо, возможные без влияния на него сочинений Майстера Экхарта.

И все же если говорить о «школе Экхарта», то Сузо в рамках такого подхода предстает лишь как второстепенная фигура, значимая разве что в плане популяризации идей учителя и их адаптации для широкой публики. Впрочем, в этом последнем Сузо существенно уступает проповеднику Таулеру. Между тем, сомневаться в правомерности такого подхода вынуждает, во-первых, сам характер движения, известного как «немецкая мистика» или «рейнская мистика». Если, допустить, что Генрих Сузо был всего лишь учеником Экхарта и последователем его «мистического учения», то неизбежно обнаружатся серьезные отличия идей зрелого

Сузо от доктрин Экхарта. Хотя Сузо и использовал понятийный и доктринальный арсенал экхартовской мистики, в своих сочинениях он существенно расширил его и значительно изменил общую его направленность. Аперсональный универсализм Экхарта становится у Сузо глубоко личным, субъективным, биографически окрашенным переживанием, связанным с состояниями индивидуальной человеческой души. Мистический опыт адресуется не отвлеченному человеку, но обнаруживает свою универсальную образцовость лишь в сокровенной части души самого Генриха Сузо, Служителя Вечной Премудрости, открывающего Ей свою душу и сердце в драматический момент обращения к Богу. Все сочинения Сузо в той или иной степени автобиографичны. Благодаря этому мы многое знаем о жизни их автора, хотя это преимущественно стилизованно описанные события внутренней жизни. Сочинения же Экхарта подчеркнута антибиографичны; о жизни великого мистика в них можно обнаружить лишь крохи неопределенных, неточных или косвенных сведений.

Во-вторых, собственная мистика Сузо – это преимущественно мистика подражания Христу в формах, идущих не от Экхарта, а заимствованных главным образом у Бернарда Клервоского и Бо-навентуры.

В-третьих, сказанное означает, что содержательно мистика Сузо – это не просто вариант немецкой доминиканской мистики, идущей от Альберта Великого<sup>1</sup>, но феномен, выходящий за рамки доминиканской школы и представляющий своеобразный синтез различных мистических традиций западного христианства. В известном смысле можно говорить о том, что мистика Генриха Сузо если и не глубже, то шире мистики Майстера Экхарта.

В-четвертых, тексты Сузо существенно отличаются от текстов Экхарта также в жанровом и языковом отношении. Сузо уходит далеко от схоластических жанров, в рамках которых преимущественно работал Экхарт, а язык его немецких и латинских сочинений подчеркнута антисхоластичен и обогащен изысканной метафорикой до-схоластической и вне-схоластической народной и монашеской традиций.

Генрих Сузо написал немного. Однако, в отличие от других средневековых мистиков, от него сохранился им самим прижизненно составленный и отредактированный корпус собственных текстов. Помимо всего прочего, это означает, что вопрос об аутентичности известных нам сочинений Сузо, по счастью, не представляет серьезной проблемы. Незадолго до своей смерти приблизительно в 1361–1362 гг. он составляет так называемый «Экземпляр» («*Exemplar*») – собрание своих немецких текстов, куда вошли следующие сочинения: «Жизнеописание», «Книга Вечной Премудрости», «Книга Истины», «Книга писем». Последняя представляет собой сборник из одиннадцати писем Сузо, отобранных, видимо, им самим.

Хронология этих сочинений и очередность их создания (за исключением «Книги Истины»<sup>2</sup>) также не вызывают больших затруднений. Самым ранним сочинением Генриха Сузо считается «Книга Истины». Издатель Сузо Бильмейер датировал ее создание 1326–1328 гг. В более позднее время эта датировка была пересмотрена, и сегодня большинство ученых склоняется к тому, что написание Генрихом Сузо «Книги Истины» относится к 1329–1330 гг. Своеобразным *terminus post quem* в данном случае является папская булла «*In agro dominico*», датированная 27 марта 1329 г. и осуждавшая 28 положений, извлеченных из сочинений Майстера Экхарта. Вполне вероятно, что текст этой буллы был известен Генриху Сузо, поскольку в «Книге Истины» он обстоятельно защищает осужденные папой тезисы своего учителя.

На сегодняшний день считается, что написание «Книги Вечной Премудрости» приходится на период около 1330 г. Затем, приблизительно между 1331 и 1334 гг., Генрих Сузо создает латинскую версию этого сочинения, известную как «*Horologium Sapientiae*».

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

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

Наибольшие трудности вызывает точная датировка «Жизнеописания» Сузо. Это обусловлено тем, что книга создавалась в течение продолжительного времени, причем со значительными перерывами. С 1329 по 1362 гг. это сочинение неоднократно и существенно перерабатывалось самим автором<sup>3</sup>. По свидетельству Сузо, основу этого сочинения образуют записи, которые с его собственных слов сделала его духовная дочь Эльзбет Штагль. Несмотря на первоначальное желание Сузо уничтожить эти записи, Эльзбет их сохранила, и после ее смерти в 1360 г. они достались Сузо, который их существенно дополнил и отредактировал.

В 1361–1362 гг. Генрих Сузо, живший в то время в доминиканском монастыре в Ульме, предпринимает окончательную редакцию главных своих сочинений, которые он объединяет в сборник под названием «*Exemplar*». В пользу указанной даты создания сборника говорит то обстоятельство, что отдельные его части были по инициативе Генриха Сузо показаны провинциалу Тевтонии Бартоломею фон Бользенхайму, скончавшемуся в 1362 г.

Сложнее обстоит дело с другими предполагаемыми текстами Сузо, не включенными в «*Exemplar*», различные рукописные варианты которых демонстрируют большое разнообразие, не позволяющее однозначно установить ни их авторство, ни точное время их создания. Речь идет о так называемой «Большой книге писем» (особенно о 28-м письме), второй и третьей латинских проповедях и «Книге Любви». Бесспорными доказательствами того, что эти тексты созданы Генрихом Сузо, исследователи до сих пор не располагают.

Кому-то фигура Генриха Сузо может показаться неинтересной в силу того, что, кажется, не содержит никаких загадок и не выходит за рамки популярных представлений о средневековой религиозности с ее приторным символизмом и нервической религиозной чувственностью. Для кого-то она, возможно, до тошнотворности банальна, как и вся возведенная в культурный ритуал манерная истеричность, ярко описанная Й. Хейзинга в знаменитой книге «Осень Средневековья», среди героев которой Сузо занимает отнюдь не последнее место<sup>4</sup>. Не укладывается Сузо и в распространенное благодаря книге Ле Гоффа представление о «средневековых интеллектуалах»<sup>5</sup>. С этой точки зрения, если Сузо не принадлежал к университетскому интеллектуальному бомонду, если не составлял *quaestiones* и сумм, то вряд ли он может занимать серьезное самостоятельное место в истории средневекового мышления.

Оба подхода, грешащие шаблонной исторической типизацией там, где следовало бы применять другие шаблоны, а лучше не применять никаких, упускают из вида главное в фигуре Сузо – масштаб его исторического влияния. В самом деле, вряд ли статистически типичным явлением может считаться личность, которая своей жизнью и своим творчеством генерировала новые типы религиозного поведения и мышления. Точно также вряд ли серьезным доказательством второстепенности мыслителя может считаться то обстоятельство, что в сложившуюся школьную систему он вписывается лишь отчасти, во всем остальном оставаясь вдали от нее. Автор сочинений, которые и при жизни, и в еще большей степени после смерти мыслителя в сотнях списков получили хождение по всей Европе и стали ключевыми для духовной культуры всего позднего Средневековья, вряд ли может считаться периферийным.

Такая популярность Сузо тем более удивительна, что деятельность этого интравертного и впечатлительного монаха охватывала лишь несколько доминиканских конвентов на юго-западе Германии и севере Швейцарии, а круг почитателей, лично его знавших, едва ли превышал десяток человек. То, что Сузо не был просто популяризатором идей Экхарта или чьих-либо еще идей, подтверждает то обстоятельство, что он всегда тщательно перерабатывал любые идеи.

---

<sup>3</sup> *Ruh K. Geschichte der abendlandischen Mystik. Bd. III, S. 422, 445.*

<sup>4</sup> *Й. Хейзинга. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV вв. во Франции и Нидерландах / Перевод Д.В. Сильвестрова. М.: Наука, 1988, с. 6, 165, 219, 221, 244, 248, 250, 404, 486.*

<sup>5</sup> *Jacques Le Goff. Les intellectuels au Moyen Age. Paris, 1957. Русский перевод см.: Жак Ле Гофф. Интеллектуалы в Средние Века / Перевод с французского А.М. Руткевича. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1997; 2-е издание: СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003.*

Особенно это заметно, когда источник, из которого он заимствовал, очевиден. Эта переработка чаще всего не представляет собой опровержения, не является следствием критики. Как правило, Сузо разделяет те идеи, которые он изменяет. Он не следует по пути схоластического дискурса, не выдвигает в порядке дискуссии на аргументы противника собственные контр-аргументы. Для того чтобы из тезиса, сформулированного не им самим, прийти к синтезу, ему не нужен антитезис; ему достаточно собственного религиозного опыта, соединяющего его субъективность с явленной в Откровении и переданной в традиции Божественной Истиной. В известном смысле можно сказать, что Сузо находит оптимальный способ смысловой минимизации схоластических многочленов до уровня, когда остаются лишь необходимые и достаточные аргументы, каковыми являются лишь его собственное «я» и Божественная Истина, этому «я» открывающаяся. То, что Сузо делает акцент на этой имманентно присущей любому христианскому сознанию идее, разумеется, еще не делает его оригинальным мыслителем. Он оригинален в том, в каких словах, жанрах и образах он эту идею воплощает.

В еще меньшей степени Сузо подходит ярлык популяризатора мистики Экхарта. Достаточно лишь беглого взгляда на сочинения Сузо, на круг его знакомых, на его образ жизни, чтобы понять, что менее всего он преследовал популяризаторские цели. Он не искал широкой аудитории, не шел в народ с яркими проповедями. Для того чтобы послушать его слова, в его обитель не стекались сотни и тысячи людей. Сузо пронзительно одинок, драматически некоммуникабелен. Его слова – это истина аутсайдера, путь спасения человека, которому не повезло в жизни. А поскольку большинство людей, если не все, и есть несчастные аутсайдеры со сломанными судьбами, нереализованными жизненными планами и мечтами, от которых в силу жизненных обстоятельств пришлось отказаться, поскольку жизнь каждого человека полна лишений, страданий, разочарований, неудач, боли, то слова «неудачника» Сузо, нашедшего путь спасения, неизбежно находят отклик в сердцах многих. Величие Сузо – в его слабости и одиночестве, грандиозность созданного им – в несовершенствах его судьбы, высота его духовных и интеллектуальных достижений – в искренней демонстрации своей незначительности, своего смирения, своего ученичества, иначе говоря, в той философии, которую он называл *philosophia spiritualis* и смысл которой заключается в подражании Христу. Эта *philosophia spiritualis* ни в коей мере не является только лишь системой практических рекомендаций, духовных упражнений, своеобразным комплексом гимнастики для спасения души. Самый знаменитый текст Сузо, составляющий третью часть его «Книги Вечной Премудрости» и известный под названием «Сто созерцаний», хотя внешне и выглядит таким набором упражнений, в действительности говорит лишь о способах конкретизации той духовной позиции, которая формируется благодаря *philosophia spiritualis*.

Таким образом, *philosophia spiritualis* – это, прежде всего, занятие определенной жизненной позиции. Ее особенность не в том, что она избегает спекулятивного уровня в богопознании или отрицает необходимость для общения с Богом рационального знания, но в том, что она гораздо шире любой спекуляции, что теория является не единственным и не центральным ее элементом. *Philosophia spiritualis* – это духовная деятельность, т. е. максимальная активность духа. Как таковая, она представляет собой, прежде всего, активность ума и воли. И поскольку это активность человеческая, она требует активности всего человеческого существа, его чувств, эмоций, воображения, всех душевных способностей, а, кроме того, и действий тела. Иначе говоря, точно так же, как в теоретической области *philosophia spiritualis* предполагает не столько разделение философии и богословия, сколько их единство, так и в целом она стремится к единству теории и практики, жизни созерцательной и жизни деятельной, когда созерцание достигает вершин человеческой деятельности, на которых деятельность человека соединяется с деятельностью Бога, и где любая человеческая деятельность через обнаружение своего истинного смысла обретает характер высочайшего созерцания.

## 2. Истоки и источники *philosophia spiritualis* Генриха Сузо

### а. *Philosophia spiritualis* и церковная традиция

В соответствии с тем, о чем пишет и что демонстрирует Генрих Сузо во всех своих сочинениях, человеческое «я», совершенным образом удостоверяя себя лишь в том, что от Бога, обнаруживает истину исключительно в Слове Божьем. Поэтому есть все основания говорить о том, что в основании *philosophia spiritualis* лежит Св. Писание и слова свв. отцов, разъясняющие его. О таком понимании *philosophia spiritualis* говорит сам Сузо<sup>6</sup>. Уже одно это обстоятельство означает, что *philosophia spiritualis* – это чрезвычайно широкое понятие, вбирающее в себя и синтезирующее в себе многие традиции античной и средневековой философии. Прежде всего, это античное понимание философии как мудрости, дополняемое библейским представлением о премудрости как качестве, выделяющем праведника и являющемся даром Бога. Эта традиция близка другой, тесно связанной с ней, но не тождественной ей, понимающей философию как искусство правильной жизни (*ars vivendi*), т. е. как житейскую или, шире, жизненную мудрость. В христианской перспективе эта житейская мудрость становится духовной практикой аскетических отцов-пустынников; поэтому отнюдь не случайно, что образцом своей *philosophia spiritualis* Сузо в «*Horologium Sapientiae*» делает фигуру старца Арсения<sup>7</sup>. Важным элементом *philosophia spiritualis* также является христианское представление об Иисусе Христе как единственном истинном учителе и воплощенной Божественной Премудрости.

Понятие *philosophia spiritualis* впервые встречается у Псевдо-Руфина<sup>8</sup>. Во введении к своему изданию «*Horologium Sapientiae*» П. Кюнцле подробно прослеживает истоки этого понятия, восходящего к античным временам и преобразованного патристическим пониманием фигуры Христа. С одной стороны, Сузо, исходящий в своем представлении о *philosophia spiritualis* из единства философии и богословия, мог бы согласиться с формулировкой позднеантичного александрийского неоплатоника Аммония: «Философия – это познание дел человеческих и божественных, соединенное с изучением благой жизни» («*philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*»)<sup>9</sup>. С другой стороны, Сузо в гораздо меньшей степени, чем его современники схоласты, зависит от античного наследия – по крайней мере, внешне. Существенно большую роль в его понимании *philosophia spiritualis* играет ориентация на ранних отцов церкви и представителей древнего монашества. Как и первые христиане, веру в Иисуса Христа Сузо понимает как истинную философию. *Philosophia spiritualis* часто выступает в его текстах синонимом выражения *philosophia christiana*<sup>10</sup>. Мартин Грабман обращает внимание на то, что само понятие *sapientia* («премудрость») употребляется Сузо не столько в смысле аристотелевской «Метафизики», сколько в библейском смысле постижения сверхъестественного<sup>11</sup>. Иначе говоря, премудрость у Сузо – не интеллектуальна, как у Аристотеля, а сверхинтеллектуальна.

Видимо, хорошо понимая, что в мире схоластической образованности подобный подход нуждается в убедительном обосновании, Сузо находит его, ссылаясь на истину, представлен-

<sup>6</sup> Hor 356, 11: *Veritates quidem patrum vel ea, quae comperta sunt certissima attestatione rerum secundum sarcae scripturae sensum, prout accepi a domino*; Hor 370, 20–25: *Et cum ea, quae data erant, ad se reversus studiose rimatus est, ut nihil in his esset, quod a dictis sanctorum patrum discreparet. Sed hoc, quod divina tradente sapientia sibi per spirituale illustrationem infundebatur, auctoritate sacrae scripturae divinitus sanctis inspiratae fulciretur, cum idem in sensu, aut etiam idem in verbis et sensu, vel certe simile reperiretur esse.*

<sup>7</sup> Hor 545, 9.

<sup>8</sup> *Ps.-Rufinus*. In Amos 8. 11 // PL 21, 1096 C.

<sup>9</sup> Цит. по: *F. Ueberweg*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums / Hrsg. von Karl Praechter. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 12. Auflage. Basel, Stuttgart: Benno Schwabe & Co. Verlag, 1960, S. 5 sq.

<sup>10</sup> Hor 547, 14.

<sup>11</sup> *M. Grabmann*. Der „*Liber de divina sapientia*“ des Jakob von Lilienstein. Eine ungedruckte scholastisch-mystische Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts // *Idem*. Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. II. Mtachen, 1936, S. 591.

ную в сочинениях свв. отцов. Эта истина, в свою очередь, согласуется с истиной Св. Писания. Целью Генриха Сузо собственно и является изложение «истин свв. отцов» (*veritates quidem patrum*) «в соответствии со смыслом Св. Писания» (*secundum sacrae scripturae sensum*)<sup>12</sup>. В другом месте Сузо также говорит, что его *philosophia spiritualis* согласуется с высказываниями свв. отцов (*dictis sanctorum patrorum*)<sup>13</sup>.

Насколько можно судить, Сузо отдавал себе отчет в том, что его представления о философии как *philosophia spiritualis* и концептуально, и институционально расходятся с рационализмом школьной философии, преподаваемой на факультетах искусств. Для Сузо эта школьная философия является слишком мирской и поэтому он называет ее *philosophia mundana*<sup>14</sup>. Одновременно Сузо всячески подчеркивает, что его понимание философии соответствует патристическому. По наблюдению П. Кюнцле, понимание Сузо философии наиболее близко определению Исидора: «Философия – это размышление о смерти, что преимущественно и подobaет христианам, которые, поправ мирскую суетность учений бесед, живут, уподобляясь будущему отечеству» (*Philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata conversatione disciplinabili, similitudine futurae patriae vivunt*)<sup>15</sup>. Близко Сузо также и монашеско-аскетическое понимание философии, вершиной которой является жизнь в смирении, послушании, посте, воздержании, труде и молитве. Именно о таком распространенном в древней церкви понимании христианской философии пишет в своей «Церковной истории» Евсевий Кесарийский<sup>16</sup>.

Вместе с тем связь *philosophia spiritualis* с аскетической практикой претерпела у Сузо существенную трансформацию. Опираясь, в самом широком смысле, на духовность ордена братьев-проповедников, а в узком – на идущее от Майстера Экхарта представление о приоритете внутренней аскезы над внешней, Сузо превращает специализированную монастырскую аскетическую практику в жизненную установку, делая ее преимущественно практикой внутреннего созерцания. Аскеза древней церкви претерпевает у Сузо последовательную и радикальную интериоризацию, находя в человеческом субъекте не только свою опору, но и свое оправдание. Таким образом, общее понимание *philosophia spiritualis* у Сузо оказывается близким к пониманию Кассиодора, представленному им в сочинении «Об искусствах и науках» («*De artibus et disciplinis*»). Написанное в VI в., это сочинение было создано для наставления и духовной ориентации живших вместе с Кассиодором в его «Вивариуме» монахов. Кассиодор понимает философию как: 1) возможное для человека знание о божественных и человеческих вещах; 2) как искусство искусств и науку наук; 3) как *meditatio mortis*; 4) как уподобление Богу, насколько это возможно для человека<sup>17</sup>.

#### b. *Ipsa philosophia Christus*

В рамках такого понимания философии в духе Кассиодора Сузо существенно увеличивает значение христологического аспекта. *Meditatio mortis* – это для доминиканца не столько размышление человека о собственной смертности, как это имело место в идущей от античной философии, особенно философии стоиков, традиции, сколько размышление о смерти Христа на Кресте, сопереживание Его Страстям, созерцание Крестных Мук. Поэтому и уподобление Богу как обожение возможно для Сузо лишь как *imitatio Christi*, являющееся по своей

<sup>12</sup> Hor 365, 10.

<sup>13</sup> Hor 370, 21–24.

<sup>14</sup> Hor 546, 32.

<sup>15</sup> P. Kunzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 76.

<sup>16</sup> Евсевий Кесарийский. Церковная история. VI. 3. 9: «Он (Ориген) упорно вел жизнь самого строгого философа». Греч. текст см.: Eusebius Werke / Hrsg. E. Schwarz. (Die griechischen und christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Bd. II/2. Leipzig, 1908, S. 526, 27.

<sup>17</sup> PL 70, 1167 D.

сути *conformatio Christi*. Таким образом, объединяющим все четыре приведенных определения философии, равно как, по-видимому, и другие ее возможные определения<sup>18</sup>, является фигура распятого Христа (*Christus crucifixus*). Без этого смыслового стержня все допустимые для Сузо определения философии покажутся логически несовместимыми и никак не связанными друг с другом. Взятые сами по себе, они кладут начало самостоятельным, зачастую противоположным философским течениям, которые могут находиться друг с другом лишь в полемических отношениях. По убеждению Сузо, только христоцентричность и делает философию цельным универсальным видом интеллектуальной и духовной деятельности, т. е. превращает ее в полном смысле слова в философию. Не случайно поэтому, что Христос для него и есть сама философия. Предстоящий в облике Вечной Премудрости, Спаситель понимается, кроме того, как единственный подлинный учитель философии. Это представление о Христе как о подлинном учителе философии имеет очень давнюю традицию. Генеалогию образа Христа как учителя подробно прослеживает в своей статье Ритамери Бредли<sup>19</sup>. Хотя ее статья и посвящена образу Христа-учителя в видениях Юлианы Норвичской, ее исследование может быть принято в расчет также и для понимания смысла текста Генриха Сузо.

Оба понимания Христа – как олицетворенной философии и как истинного учителя – связаны с экземпляризмом Сузо. Христос – это подлинный образец (*exemplar*). *Philosophia spiritualis* как *imitatio Christi* выстраивается экземпляристски. Важным источником для такого понимания *philosophia spiritualis* у Генриха Сузо является, помимо учения Майстера Экхарта, так называемые «*Vitaspatrum*», или «*Vitae patrum*», составленный в V–VI вв. латинский житийный сборник (позднее переведенный на немецкий язык), состоящий из кратких биографий, изречений и примеров (*exempla*) древних христианских отшельников и монахов, преимущественно египетских и палестинских. В свою очередь, образцами для этого сборника и его главными источниками послужили ранние греческие патерики и сборники изречений отцов-пустынников. Сузо неоднократно дает понять, что сознательно ориентируется на эту традицию. В сочинении «*Horologium Sapientiae*» ее олицетворяет анахорет Арсений<sup>20</sup>. Его фигура – образец истинного христианского философа, каким его понимает Генрих Сузо. Обращаясь к традиции немецких и латинских «*Vitaspatrum*» и, как на первый взгляд кажется, противопоставляя ее университетскому схоластическому представлению о философии, Сузо в действительности апеллирует к духовной традиции доминиканского ордена. По наблюдению Р. Имбаха, «*Vitaspatrum*» с самых первых этапов существования доминиканского ордена играли важную роль в формировании его специфической духовности<sup>21</sup>. Таким образом, Сузо опирается не просто на общехристианскую древнюю традицию, но, прежде всего, на духовные традиции собственного ордена. Мобилизуя их, он, помимо прочего, стремится нивелировать опасное противоречие между рациональной университетской наукой и монашеской духовностью, между теорией и практикой, усугубление которого было чревато расколом внутри ордена. В своей *philosophia spiritualis* Генрих Сузо видит важнейшее условие недопущения этого раскола.

### с. Послания ап. Павла и *philosophia spiritualis* Генриха Сузо

<sup>18</sup> См., например, *Иоанн Дамаскин*. Философские главы. Гл. 3. О философии // *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. М.: Индрик, 2002, с. 57–58.

<sup>19</sup> *Bradley, Ritamery*. Christ, The Teacher, in *Julian's Showings: The Biblical and Patristic Traditions // The Medieval Mystical Tradition in England: Papers Read at Dartington Hall, July 1982* / ed. by Marion Glasscoe. Exeter: University of Exeter, 1982, p. 127–141.

<sup>20</sup> *Hor* 523, 14–20; 545, 9–13; 546, 14; 547, 9–19.

<sup>21</sup> *R. Imbach*. Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica // *Grundfragen christlicher Mystik*. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985 / Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987, S. 164 (*Mystik in Geschichte und Gegenwart: Texte und Untersuchungen*, Band 5). См. также: *R. Creytens* OP. L'instruction des novices dominicains au XIIIe siecle d'apres le ms. Toulouse 418 // *AFP*. 20. 1950, p. 114–193; *P. Kunzle*. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (*Hor*), S. 87.

Если проследить стоящую за *philosophia spiritualis* традицию христианской мистики, на которую сознательно ориентируется Генрих

Сузо, то можно резонно утверждать, что в основании ее лежат контуры того христианского опыта, который нашел свое выражение в Посланиях ап. Павла. Как и ап. Павел, Сузо понимает следование за Христом в вере и любви как таинство (*mysterium*). В этом таинстве благодаря Иисусу Христу, воплощающему всю полноту Божества (Кол 2, 9), является как откровение сокрытая от века тайна спасения. Это откровение сокровенного Христос совершает не только в масштабах священной истории, но и в индивидуальной судьбе каждого человека. Макрокосмос откровения соотнесен у ап. Павла через Иисуса Христа с духовным микрокосмосом отдельного человеческого существа и церковным сообществом верующих, образующих тело Христово. Через Христа устанавливается благодатно проявляющееся единство человека с Богом. Смысл соединяющего человеческую душу с Христом таинства познается верующими не интеллектуально, но духовно, не в школе, но в жизни, не отделенной от жизни церкви.

Ап. Павел рассматривает свои страдания в перспективе Страстей Христовых, обнаруживая их подобие друг другу. Именно из этой перспективы понимания страданий исходит и Генрих Сузо, используя для этого в качестве теоретического обоснования концепцию унивокативного уподобления двух сущностей, разработанную учителем Сузо Майстером Экхартом. Через искупительное страдание две до несопоставимости различные сущности, человек и Бог, сближаются и становятся одним актуальным единством, в отношении которого все определения будут соименными. Страдающий в своем страдании подобен Христу, потому что его страдания как таковые ничем не отличаются от страданий Христа. Человеческая природа Христа близка всем людям благодаря страданию, поэтому, страдая, человек приближается к Христу<sup>22</sup>.

Смысл этого оформляемого страданием жизненного единства человека с Христом проявляется в сострадании как ответной благодарности человека Богу (Рим 8, 17). Это сострадание проникает в существо человека настолько глубоко, что он готов сораспяться Христу (Рим 6, 6; Гал 2, 19) и умереть вместе с Ним (2 Кор 7, 3; 2 Тим 2, 11; Рим 6, 8; Кол 2, 20), уподобиться Христу даже и в смерти (Фил 3, 10; Рим 6, 5). В результате связанные с Христом страдания становятся символом надежды на воскресение (Рим 8, 34). Слова о крестных муках всегда имеют у ап. Павла сотериологическую перспективу. Подражание и сострадание распятому Христу оказывается единственным путем к спасению. Ап. Павел важен для Генриха Сузо именно тем, что учил о Христе распятом (*Christus crucifixus*). Говоря о необходимости постоянного созерцания распятого Христа, Сузо неоднократно цитирует и парафразирует ап. Павла<sup>23</sup>. Именно благодаря ориентации на ап. Павла фигура распятого Христа становится центральной для *philosophia spiritualis* Генриха Сузо. Подражание Страстям Христовым означает для верующего принятие на себя образа Христова, *conformatio* Христу в его страданиях<sup>24</sup>.

Верность этому пути пронизывает теологию Страстей Христовых глубоким этическим пафосом. Ядром этой этики является внутренняя убежденность верующего в правильности выбранного пути и невозможности отступить от него. От рациональной этики убеждения эта позиция отличается тем, что образец поведения формируется не в сознании человека, т. е. не определяется им самим в соответствии с произвольными критериями, но задан личностью Христа. Принципиально важно то, что такая этика, помимо прочего, делает учение о даре бла-

<sup>22</sup> См.: Vita 99, 21–92, 7; особенно: Vita 92, 1–3: *Wan werinitandersnuzzesnochgutes an lidene, wan allein, daz wir dem schoenen klaren spiegel Cristus so vil destglicher werden, es weri wolangeleit*; BdEW 250, 25–26: *Liden machet mir den menschen minneklich, wan der lidende mensch ist mir anlich*; Hor 488, 18–20: *Qui adversa libenter pro Deo patitur, Christo passo assimilatur, et ideo ab eo tamquam a consimili nexu dilectionis praecipuo constringitur*.

<sup>23</sup> Hor 493, 1–2: *Nihil arbitratus sum me scire inter nos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum*; BdEW 254, 11–16: *Wol dir, edels lieht under allem himelschen gestirne, Paule, daz du als hohe werd gezogen und als tief in gefuere in die verborgnen tiigni der blozen goetheit, da du hortest die tieffen wort, die nieman gesprechen mag, und dir doch daz selb minneklich liden ob im allem so suezklich ze herzen gieng, daz du spreche: „ich enkan nit denn Jesum Cristum und den also gekruzgeten“*.

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

годати не только возможным, но и совершенно необходимым, потому что отношение образца (*exemplar*) к своему подобию не может быть ничем иным, кроме как даром.

Стать достойным этого благодатного дара можно лишь через страдание.

Впрочем, именно в понимании природы благодати между Генрихом Сузо и ап. Павлом прослеживаются заметные различия. Для ап. Павла благодатное спасение через Христа означает, прежде всего, избавление из-под власти греха, смерти и закона. Грех и смерть для него – решающие элементы человеческой природы, которые и делают страдания человека естественными. Но именно такая природа естественности страданий и требует необходимости благодати для спасения, потому что естественным образом человеческая природа спастись не может. Сузо несколько изменяет акценты. Источник спасения он усматривает в изначальном сущностном единстве, «родстве» человека и Бога, в их нерасторжимой связи, которую грех нарушает, но не разрушает, не уничтожает совершенно. Через страдание эта связь восстанавливается во всей своей полноте и изначальном совершенстве. Таким образом, спасение выглядит у Генриха Сузо даже более естественным процессом, чем у ап. Павла, а сверхъестественность благодати при этом вполне вписывается в «естественный ход вещей». Страдание в данном случае можно понимать как естественный механизм восстановления естественного хода вещей, или даже как естественный способ введения в действие сверхъестественного. Эта существенная корректировка означает, что, помимо ап. Павла, *philosophia spiritualis* Генриха Сузо, очевидно, испытала также и другие влияния.

Но ап. Павел очень важен для Генриха Сузо еще в одном отношении. Встречающееся у ап. Павла отождествление Божественной Премудрости с Христом Сузо превращает в центральный образ для всего своего творчества. Приобщение к спасительному знанию Вечной Премудрости составляет ядро *philosophia spiritualis*. Оно происходит через созерцание Христа на Кресте и подражание Его крестным мукам<sup>25</sup>. Согласно ап. Павлу, Христос – это Премудрость Божия, поскольку в Нем сокрыты все богатства премудрости и всякое Божественное ведение<sup>26</sup>. В 1-ом Послании к Коринфянам слова об Иисусе Христе как Премудрости Божией следуют сразу после слов о Христе распятом<sup>27</sup>, образуя с ними единый тематический комплекс. Характерным образом Сузо цитирует эту мысль в «*Horologium Sapientiae*»<sup>28</sup>. Как справедливо замечает П. Кюнцле, Сузо был в этом отнюдь не оригинален; он примыкает к широко распространенной средневековой трактовке образа Вечной Премудрости<sup>29</sup>. Но в рамках этой общей традиции Сузо выглядит не эпигоном, но свежим и оригинальным мыслителем. Прежде всего, это происходит благодаря тому, что, исключая опосредованность, он обращается напрямую к тексту ап. Павла и воспринимает его как живое свидетельство, как руководство к действию.

Следование Страстям Христовым позволяет верующему образовать с Христом единое жизненное сообщество. Этот своеобразный «общественный договор» заключается посредством крещения (Рим 6, 3–6). В этом сообществе верующий живет единой жизнью с Христом, сострадав Ему (Рим 8, 17). У ап. Павла это жизненное сообщество имеет сотериологический характер: тот, кто сораспнется Христу (Гал 2, 20), умрет вместе с Ним (Рим 6, 8), будет вместе с Ним погребен (Рим 6, 4), тот вместе с Ним и воскреснет (Кол 2, 12) и будет жить вечно (Рим 6, 8). Теология Страстей Христовых, мистика *Christus crucifixus* – вот та подлинно паулинистская

<sup>25</sup> BdEW 256, 9–14: *Ewigu Wisheit, ich merke hier inne: swer grosses lones und ewiges heiles begert, swer hoher kunst und tieffer wisheit begert, swer glich in lieb und leid welle stan und ganz sicherheit vor allem ubel welle han, und ein trank dines bitteren lidennes und ungewonlichersuezeit welle enphahen, dersol dich, den gekruzigtenen Jesum, ze allen ziten vor den ogen sins herzen tragen.*

<sup>26</sup> См.: 1 Кор 1, 24: «Для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость»; Кол 2, 3: «В Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения».

<sup>27</sup> 1 Кор 1, 23: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие».

<sup>28</sup> Hor 380, 16–21: *Aiebat namque Christum Dei virtutem et Dei sapientiam esse, et ipso esse absconditos omnes thesauros sapientiae et scientiae Dei.*

<sup>29</sup> P. Kunzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 74.

тема, без которой замысел Генриха Сузо вряд ли может быть понят во всей его интенсивности и глубине. Центральными формулами *theologia crucis* ап. Павла являются следующие слова из 1-го Послания к Коринфянам: «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1, 23), «ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (2, 2). Для ап. Павла распятый и страдающий на Кресте Христос – это средоточие мыслей, поступков и устремлений христианина, центр понимания мира и самого себя. Христианский образ жизни понимается как существование вместе с Христом, и прежде всего – с Христом распятым. Смысл каждого телесного страдания ап. Павел усматривает в страдании ради Христа (2 Кор 1, 5; Фил 3, 10; Кол 1, 24). Мучения, которые испытывает плоть, вызванные болезнями, непосильным трудом, жизненными невзгодами, приобретают в христологической перспективе новый, освобождающий, спасительный смысл. Для античного мира это было вызовом, революционным изменением статуса телесных страданий, прежде считавшихся унижительными.

Но для Сузо важен не только этот внешний аспект учения о страданиях. Гораздо большее значение для него имеет взгляд на страдания как неотъемлемый элемент человеческой судьбы, как сущностном элементе человеческой жизни, приближающем человека к Христу (Гал 6, 17; 2 Кор 4, 10). В собственных страданиях ап. Павел видел обоснование истинности выбранного им пути следования Христу. Неслучайно поэтому ап. Павел не раз упоминает о своих собственных страданиях, которые он нес ради Христа<sup>30</sup>. Именно в этом свете следует рассматривать и впечатляющее по своему эмоциональному накалу описание Генрихом Сузо его бесчисленных страданий и злоключений. Не показная рисованность невротика, не чувствительная мистическая впечатлительность и не игра на сентиментальных чувствах паствы породили весь этот поток стенаний, оханий, рыданий и умиленных возгласов, воспроизводимый Генрихом Сузо в каждом его сочинении. Понять его страдальческую настойчивость и оценить манерную изысканность ее литературного воспроизведения можно лишь в том случае, если принять во внимание то обстоятельство, что подлинным намерением Генриха Сузо как мыслителя было стремление продемонстрировать близость Христа каждому человеку, обнаруживаемую в человеческих страданиях. Как честный проповедник, он воспользовался для этой цели примером того, что было ему знакомо лучше всего – примером самого себя, примером своей жизни и своих страданий. Этот же пример представляется ему наиболее доступным для понимания и восприятия другими людьми, потому что речь идет о судьбе такого же, как они сами, человека, о судьбе его тела и связанных с ним жизненных событий и состояний души.

Возможно, наиболее ярко и проникновенно пафос страдальческого гуманизма Сузо удалось передать иллюстратору одной средневековой рукописи, ныне хранящейся в Страсбургской университетской и национальной библиотеке (BNUS, Ms. 2929) и содержащей сочинения мистика. На одной миниатюре, изображающей мучения Служителя Вечной Премудрости (лист 27<sup>r</sup>), мы видим смиренного монаха-доминиканца, стоящего в кроткой позе и потупившего очи. Его со всех сторон обступили демонообразные существа, которые льют на него горячую смолу и расплавленный металл, мечут в него стрелы, буравят сверлами, готовят для него крест с шипами и крючьями. Служителя разрывают в клочья озлобленные псы и другие хищные твари. Его жалят ядовитые звери и скорпионы. Над ним, несчастным, насмехается отвратительная обезьяна. Чуждая современному вкусу экстравагантность изображенного, которую критик наших дней, скорее всего, охарактеризует как шокирующую, но эстетически безвкусную экспрессивность, не должна смущать. Автор этой миниатюры, содержащейся в одном из наиболее старых и, следовательно, наиболее близких по времени к эпохе Сузо списков, по-

<sup>30</sup> Schrage, W. Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer *Theologia crucis* und Eschatologie // Evangelische Theologie. 34 (NF 29). 1974, S. 141–175.

видимому, очень точно уловил замысел доминиканца, или, по крайней мере, то, как воспринимало его текст большинство читателей в XIV в.

Телесные страдания – это близкое и доступное для каждого человека начало пути к Христу. Смысл страданий – не в них самих, а в том, ради Кого они претерпеваются. Осознание этого в отношении собственных страданий представляется центральным моментом как для ап. Павла, так и для Генриха Сузо. Этот процесс можно назвать *интериоризацией* страданий. Во-первых, в нем открывается, что подлинные страдания – это не столько страдания тела, сколько страдания души. Во-вторых, благодаря ему постигается, что страдания – это верный путь, позволяющий наиболее простым образом отказаться от самого себя и от всех творений ради того, чтобы пребывать лишь с одним Богом. Такое духовное понимание страданий, раскрываемое ап. Павлом, становится одним из решающих моментов мистики Генриха Сузо.

Подобное человекообразное понимание страданий делает вполне эстетически допустимым их крайне натуралистическое описание и изображение. Безобразный натурализм страждущей плоти имеет здесь достоинство высшего нравственного совершенства, и поэтому наделяется достоинством совершенной красоты. Вследствие этого он не может быть непристойным, даже если кому-то и кажется таковым. Тем самым интериоризация и спиритуализация страданий в рамках *imitatio Christi* открывает дорогу новой эстетике, в которой евангельский символизм вдохновляет предельно натуралистические образы, наделяемые нормативным статусом высшего совершенства, открывающегося в обыденности телесной неприглядности. По своему художественному языку это еще целиком и полностью средневековая эстетика. Однако вряд ли будет преувеличением сказать, что именно она оплодотворила мирозерцание ренессансного и новоевропейского гуманизма. Такая формализация эстетики Страстей Христовых отнюдь не случайна. Сострадание им формирует верующего индивида, превращает его в личность, социальная солидарность которой с другими личностями не навязывается извне, не дрессируется изошренными методами педагогического и политического принуждения, но вырастает изнутри как живая общность сострадающих Страстям Христовым. Не сложись в европейском обществе такой модели персонификации, отношения между личностью и социумом, особенно в перспективе их последующей секуляризации, возможно, не выглядели бы такими драматическими. Социальная перспектива в интерпретации *imitatio Christi* важна для понимания следующего принципиального момента. Для Генриха Сузо, также как и для ап. Павла, не мазохистская болезненность, не невротическая эксцентричность, но любовь к Богу и ближним, настолько сильная и беспредельная, что не терпит никаких ограничений, является подлинным мотивом подражания Страстям Христовым и размышлений о них как открывающих мудрость и величие Христа (2 Кор 2, 14 сл.; 4, 12; 14; 6, 4; Фил 2, 17).

Такое понимание человеческих страданий через призму Страстей Христовых делает их значимыми и, следовательно, прекрасными и привлекательными самими по себе, а не только в качестве необходимого и неприятного испытания перед воскресением и вечной жизнью. Страсти Христовы были явлены людям в этой жизни, тогда как вечная жизнь в этой жизни непосредственно явлена быть не может. Поэтому страдания – это единственное, в чем для человека в этой жизни может открыться Царствие Небесное, наиподлиннейшим символом которого страдание в данном случае выступает. Именно поэтому ап. Павел радуется страданию как тому, что приближает его к Богу и Царствию Небесному<sup>31</sup>.

Однако для творчества Генриха Сузо было характерно яркое жизненное прочтение всего Св. Писания, а не одних только посланий ап. Павла. Каждое свое переживание, каждое событие в своей внутренней жизни, каждый новый опыт на пути следования Христу он соизмеряет со словами священной книги. Библию, как Ветхий, так и Новый Завет, он цитирует постоянно.

<sup>31</sup> Кол 1, 24: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь». См. также: W. Schrage. Leid, Kreuz und Eschaton, S. 158.

Если среди новозаветных книг главными для него являются четыре Евангелия и послания ап. Павла (к другим текстам он отсылает мало, а на Апокалипсис почти не обращает внимания), то среди книг Ветхого Завета предпочтение отдается Книге Премудрости и Песни Песней<sup>32</sup>.

Как уже говорилось выше, помимо Св. Писания *philosophia spiritualis* Сузо ориентируется на традицию свв. отцов. Строго говоря, это одна традиция, потому что слова свв. отцов выражают не что иное, как истину Св. Писания. Вернуться к этой истине, показать «*veritas quidem patrum... secundum sacrae scripturae sensum*» («истину святых отцов... в соответствии со смыслом Св. Писания»)<sup>33</sup>, обрести в этой истине новый смысл живой веры – вот задача, которую ставит Генрих Сузо. Истинность своей концепции *philosophia spiri-tualis* Сузо постоянно проверяет соответствием ее «*dictis sanctorum patrorum*» («изречениям святых отцов»)<sup>34</sup>. Если такое соответствие есть, значит, все, что говорится и делается, испытывается и переживается, воспринимается и думается, несомненно, истинно.

Сказанное, между тем, не означает, что, ссылаясь на Св. Писание и отцов церкви, Сузо говорит об уподоблении Христу как о чем-то гарантированно достижимом или даже достигнутом им. Точно так же, говоря о тождестве своего опыта со словами свв. отцов, он отнюдь не имеет в виду, что достиг степени святости древних подвижников или что он претендует на то, чтобы ее достичь. В обоих случаях он имеет в виду цель, к которой он стремится и движению к которой, как единственно достойной, подчинено все его существо. Кажущаяся недостижимость цели несколько не смущает Сузо. Само стремление к Христу, о котором неутомимо свидетельствует доминиканец, является для него верным признаком того, что цель не просто может быть достигнута, но что в известном смысле она уже достигнута. Христос, Вечная Премудрость, Божественный *exemplar*, является совершенным образцом, в котором заключается подлинный смысл и источник деятельности любого творения, включая человека, несовершенного по своей природе. Стремление к Христу – это та деятельность, в которой в полном соответствии с перипатетической формулой, которую так любил учитель Сузо Майстер Экхарт, различные сущности становятся по правилу со-именности одним целым и, будучи одним целым, действуют вместе и сообща. Так, через подражание Христу человек становится актуально един с Ним. Книги Сузо – свидетельство того, что это не просто может быть достигнуто, но вполне достижимо для всякой искренне устремившейся человеческой души.

#### d. Генрих Сузо и Бернард Клервосский

Среди источников *philosophia spiritualis* Генриха Сузо выдающееся место занимает Бернард Клервосский. Об этом свидетельствует уже тот факт, что Бернард – единственный из рассуждавших о Страстях Христовых учителей, кого Генрих Сузо называет в своих сочинениях по имени<sup>35</sup>. В «Книге Вечной Премудрости» он неоднократно подражает описаниям Страстей Христовых св. Бернардом, а в главе 17 этого сочинения парафразирует текст великого цистерцианца довольно близко к оригиналу. Прежде всего, Бернард Клервосский важен для Сузо как автор, придавший учению ап. Павла о Страстях Христовых вид всеобъемлющей мистической концепции. Говоря об образе распятого Христа, центральном для *philosophia spiritualis*, Генрих Сузо цитирует не только ап. Павла, но вместе с ним также и слова св. Бернарда из цикла проповедей на Песнь Песней<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> См.: P. Kunzle. Heinrich Seuses *Horologium Sapientiae* (Hor), S. 75, 85; M.A. Fischer. Die hl. Schrift in den Werken des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Mdnchen, 1936, S. 34 sq.

<sup>33</sup> Hor 365, 10.

<sup>34</sup> См.: Hor 370, 21–24.

<sup>35</sup> BdEW 254, 17; 256, 6; Hor 493, 7–8.

<sup>36</sup> Hor 493, 1–2: *Nihil arbitratus sum me scire inter vos, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum*. Cp.: 1 Кор 2, 2; Hor 493, 6–9: *Similiter et tu caelestis fiella, suavitatesermonis dulciter perornata, atque Verbi aeterni divinissima maiestate illuminata, beatissime Bernarde, cui Verbum incarnatum et in cruce suspensum tam dulciter sapiebat, ut haec et his similia verba suavita dulcissime perorares*.

Выдающуюся роль св. Бернарда в формировании облика средневековой западноевропейской мистики трудно переоценить. Об этом свидетельствует огромное количество списков его сочинений, хранившихся во всех европейских монастырях. В том числе они включались и в создававшиеся в монастырях доминиканцев сборники мистической литературы, в которых св. Бернард фигурировал в качестве одного из главных авторитетов и наставников духовной жизни. Можно с полным правом говорить о том, что за любым мистиком или мистическим движением зрелого Средневековья стоит фигура св. Бернарда.

Однако Генриха Сузо со св. Бернардом Клервосским связывают особые отношения. В своих сочинениях Сузо как никто другой развивает пламенную чувственную образность мистической теологии Страстей Христовых в духе св. Бернарда. По наблюдению Р. Блумриха, процент скрытого присутствия Бернарда Клервосского в «Книге Вечной Премудрости» многократно превосходит процент его прямого цитирования. Это прослеживается по тем глоссам, которые сохранились в манускриптах с текстом этого сочинения. Составители этих глосс упоминают и цитируют Бернарда

Клервосского чаще всего<sup>37</sup>. По мнению некоторых исследователей, Сузо, начав свое интеллектуальное и духовное развитие в качестве ученика и последователя Майстера Экхарта, о чем свидетельствует его ранняя «Книга Истины», постепенно отошел от экхартовской метафизики, предпочтя ей мистику Страстей Христовых в духе Бернарда Клервосского. Этот тезис представляется некоторым упрощением эволюции взглядов Генриха Сузо. О резком переходе к мистике Бернарда, сопровождавшемся полным отказом от идей учителя Экхарта, в творчестве Сузо вряд ли можно говорить. Далее будет продемонстрировано, что само обращение к Бернарду Клервосскому было связано для констанцского доминиканца не столько с отказом от позиции Экхарта, сколько с необходимостью распространить ее на новые формы описания и осмысления религиозного опыта. Кроме того, сочинения Бернарда были хорошо знакомы и Экхарту, и многие его конструкции рейнский мистик успешно адаптировал для своих проповедей и трактатов. Иначе говоря, Сузо обращается к Бернарду Клервосскому, и не только к нему одному, не ради отказа от Экхарта, но, напротив, ради более глубокой ассимиляции его идей, придания его учению большей значимости и для формирования более широкой среды восприятия доктрин своего учителя. Чаще всего Сузо цитирует Бернарда не в пику Экхарту, но для обоснования правильности тех или иных его идей. Эта тенденция прослеживается уже в ранней «Книге Истины», сочинении, написанном в защиту Экхарта в несомненно экхартианском духе<sup>38</sup>. Благодаря такому помещению учения Экхарта в контекст древней традиции его имя и его идеи не были забыты даже после их формального запрета в 1329 году. Об этом свидетельствуют многочисленные мистические сборники, созданные в XIV–XV вв. в немецких монастырях, где цитаты из сочинений Майстера Экхарта мирно соседствуют с библейскими изречениями и цитатами из Бернарда Клервосского, Бонавентуры и Августина. Конечно, формально и технически Генрих Сузо вовсе не руководил этим процессом интерференции мистических доктрин. Однако именно он создал ту духовную модель и тот жанровый образец, в подражание которым данный процесс и получил свое развитие и массовое распространение.

Содержательно Генриху Сузо, несомненно, близка та форма, какую придал мистической философии Бернард Клервосский. То, что один называет *philosophia spiritualis*, другой в про-

Ср.: *Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Canticorum. Sermo 43, 4 (III) // Opera. II. 43, 21–22: haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum.*

<sup>37</sup> R. Blumrich. *Diegemeinu lerdings*, „Bdchlein der ewigen Weisheit“. Quellen und Konzept // Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstatt 2.–4. Oktober 1991 / Hrsg. von Rddiger Blumrich und Philipp Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter, Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Wdrzburg/Eichstatt, Band 17). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1994, S. 55, 57.

<sup>38</sup> В «Книге Истины» Генрих Сузо цитирует сочинение Бернарда «De diligendo Deo» (*Bernardus Claraevallensis. De diligendo Deo*. 10 n. 28, 15 n. 39 // *Opera. III. 143, 15–24; 153, 4–10*): *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit / kritisch herausgegeben von Loris Sturlese und Rddiger Blumrich. Hamburg: Meiner, 1993, S. 22–25.*

поведях на Песнь Песней характеризует как *interior philosophia* или, содержательно, как *excessus mentis*<sup>39</sup>. На модель Бернарда Генрих Сузо во многом ориентируется в своих сочинениях, прежде всего, в латинском «*Horologi-um Sapientiae*», где он рассматривает ее как учение древних отцов, говоривших о единстве с Богом в чистоте сердечной (*puritas cordis*). Исходя из такого понимания истинной философии и подлинного знания, Генриху Сузо оказывается близка и неоднократно встречаемая в сочинениях св. Бернарда критика научной поверхностности и философского тщеславия. Не ориентированное на спасение, плотское (*scientia carnis*), мирское (*scientia mundi*) знание трактуется Бернардом как бесполезная *curiositas*, не имеющая ничего общего с подлинным знанием<sup>40</sup>. С аналогичных позиций Сузо в «*Horologium Sapientiae*» оценивает тех, кто занимается теологией как наукой. В первую очередь имеются, конечно, в виду современные ему университетские профессора богословия, большинство из которых, особенно доминиканцы, придерживались томистских позиций. Главное, по мнению Сузо, заблуждение теологов состоит в том, что они забывают о самом важном, а именно, что теология – это прежде всего учение о спасении<sup>41</sup>. Между тем, утверждая это, Генрих Сузо оказывается даже большим томистом, чем современные ему профессора богословия, ставшие объектом его критики, поскольку, судя по всему, апеллирует к пониманию предназначения богословской науки в 1-ом вопросе «Суммы теологии» Фомы Аквинского, где главным и единственным аргументом, обосновывающим необходимость теологии как науки, является аргумент спасения<sup>42</sup>. Таким образом, вопрос о спасении становится решающим критерием и в оценке знания, вырабатываемого теологией как наукой.

В рамках такой модели истины, руководствующейся критерием сотериологической телеологии, основным языком, который использует в своем рассуждении Сузо, оказывается язык св. Бернарда. Это и понятно, потому что речь идет не об университетском схоластическом *quaestio*, а о жанре, ориентированном на монашеский образ жизни. Он выделяет три группы занимающихся теологией, две из которых злоупотребляют ею. Одни используют священную теологию ради собственного телесного благополучия: получения ученых степеней, должностей, званий и бенефициев, т. е. применяют в отношении Св. Писания *modus carnalis*. Другие упорствуют в своем достигнутом знании и не хотят продвигаться дальше, т. е. занимаются богословием, прибегая к *modus animalis*<sup>43</sup>. Лишь третья группа занимающихся теологией преодолет

<sup>39</sup> *Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Canticorum. Sermo 31, n. 6 // Opera. I. 223, 3 sqq.*

<sup>40</sup> По словам Бернарда, мирское знание учит суете (*scientia mundi, quae docet vanitatem*), а плотское знание-сладострастию (*scientia carnis, quae docet voluptatem*). И лишь «наука святых» учит распинать себя во временной жизни и наслаждаться вечностью (*scientia sanctorum, quae docet temporaliter cruciari et delectari in aeternum*): *Bernardus Claraevallensis. De diversis. Sermo 31, n. 4 // Opera. VI/1. Столь же критично выступает Бернард Клервосский против мирского и плотского знания в сочинении «Contra quaedam capitula errorum Abaelardi» (с. IV, 10, с. V, 12–13 // PL 182, 1062, 1063–1064). См. также: J. Ries. Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard. Freiburg i. Br., 1906, S. 1-16; St. Gilson. Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. Wittlich, 1936, S. 251. Главное обвинение Бернарда в адрес мирского и плотского знания, объясняющее непримиримость его критики, заключается в том, что это знание не содержит в себе истины и не приводит к ней человека. См. *Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Canticorum. Sermo 33, n. 8 // Opera. I. 239, 19–22: ipsi vagi sunt, nulla stabiles certitudine veritatis, semper discentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. Haec sponsa propter philosophorum et haereticorum varia et vana dogmata.**

<sup>41</sup> Hor 521, 3—525, 12. См. также: *M. Muckshoff. Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die deutsche Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologie und Mystik des seligen Heinrich Seuse // S. Bonaventura 1274–1974 / Hrsg. von J.G. Bougerol. Bd. 2. Grottaferrata, 1974, S. 256–258.*

<sup>42</sup> *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопрос 1. Раздел 1 // Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. / Пер. с латинского С.И. Еремеева и А.А. Юдина. М., Киев, 2002, с. 4: «Ради спасения человеческого было необходимо, чтобы помимо знаний, предоставляемых философской наукой, основанной на человеческом разуме, существовало знание, основанное на откровении, исходящем от Бога».*

<sup>43</sup> Hor 525, 28–526, 3: *Primus modus est carnalis, quem habent hi, in quibus abundat littera sine spiritu... Secundus modus est animalis, et est in his, qui simplici quidem oculo in actu scholastico ea, quae ad salutem necessaria sunt, quaerunt, verumtamen opera supererogationis facere et charismata aemulari meliora usquequaque negligunt.*

вает как теоретическое несовершенство, так и дефицит практики первых двух групп, потому что не забывают о спасительной цели теологии, занимаясь ею в смысле *modus spiritualis*<sup>44</sup>.

Специфику этого подлинного знания Сузо определяет таким образом, что у имеющих его «интеллект переполняет наука, а чувство – Божественная Премудрость; и они премного продвигаются как в истинном познании, так и в любви к высочайшему Благу» («*ut sicut intellectus eorum scientia, sic et affectus eorum divina sapientia repleatur; et sicut proficiunt in cognitione veri, sic et in amore summi boni*»)<sup>45</sup>. Согласно св. Бернарду, подлинной наукой является *scientia sanctorum*, сверхъестественное знание, которое освещает и приобщает к Премудрости, которое связано с познанием человеком Бога и самого себя и благодаря которому разгорается пламя Божественной любви<sup>46</sup>. Согласно Сузо, это именно то знание, которому учит старец Арсений, *famosissimus doctrinae christianae philosophus*<sup>47</sup>, пекущийся о подлинной науке христианской философии (*vera scientia christianae philosophiae*), а не о бесполезном дискурсе (*inutile discursus*) мирской философии (*mundanae philosophiae*)<sup>48</sup>. Еще св. Бернард говорил о том, что такая философия «возводит от зримого к незримому»<sup>49</sup>. Важно, однако, отметить, что наука, пекущаяся о спасении, готовит своих адептов не к удовольствиям и радостям познания, но к боли и страданию<sup>50</sup>. Это утверждение св. Бернарда становится понятным лишь в христологической перспективе в контексте понимания роли знания в созерцании Страстей Христовых. Для Бернарда Клервосского принципиально важно, что только спасающее знание может быть знанием в собственном смысле, поскольку основывается на исти-не<sup>51</sup>. И поскольку спасение обретается не в знании, но в жизни, то уверенность в истине, ее безусловной прочности (*sernitudo veritatis*), являющаяся условием обладания любой истиной, оказывается результатом жизненного решения, ориентирующего жизнь на служение Богу. Знание истины связано, таким образом, с жизнью в истине. Это спасительное знание – не то знание, которому обучаются в школе, но то, которое постигается в жизни, которое переживается и проживается. Такая жизнь в знании и истине есть жизнь, проникнутая Божественной любовью. Поэтому смысловым центром такой жизни становится фигура распятого Христа, пострадавшего за любовь к людям. Знание, о котором говорит св. Бернард, – это, разумеется, прежде всего, знание для посвященных, для тех, кто, следуя древнецерковному разделению, находится при принятии таинства евхаристии не вне, а внутри церкви. Оно эзотерично в специфически христианском значении этого слова.

<sup>44</sup> Hor 526, 3–6.

<sup>45</sup> Hor 526, 5–7.

<sup>46</sup> M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. II. Freiburg i. Br., 1911, S. 106; J. Ries. Das geistliche Leben, S. 15 sqq.

<sup>47</sup> Hor 547, 7.

<sup>48</sup> Hor 546, 32.

<sup>49</sup> Bernardus Claraevallensis. De consideratione. Liber V, n. 3 // Opera. III. 468, 22-25

<sup>50</sup> Bernardus Claraevallensis. Super Cantica Cantorum. Sermo 36, n. 2 // Opera. II. 4, 21–24; Hor 526, 3-11.

<sup>51</sup> Ibid. // Opera. II. 5, 7-10: *Est autem, quod in se est, omnis scientia bona, quae tamen veritates subnixasit; sed tu quicum timore et tremore tuam ipsius operari salutem pro temporis brevitate festinas, ea scire amplius priusque curato, quae senseris vinciniora salutis.*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.