



---

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

---

УДК 111:27  
DOI

## ФОРМИРОВАНИЕ ЯЗЫКА НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ (ШЕСТЬ СЮЖЕТОВ).

Часть 2<sup>1</sup>

## FORMATION OF THE LANGUAGE OF GERMAN MYSTICISM (SIX TOPICS).

Part II

**М.Ю. Реутин**  
**M.J. Reutin**

Российская академия народного хозяйства и государственной службы  
Россия, 119571, Москва, Проспект Вернадского, 82

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
82 Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russia

E-mail: mreutin@mail.ru

### Аннотация

Процессы становления языка немецкой мистики протекали также помимо его позиционирования относительно латыни и его взаимодействия с ней. Так расщепление сказуемого (двигаться – осуществлять движение), субстантивации прилагательных и глаголов стали внешним (риторическим) проявлением глобальных сдвигов в области онтологии при переходе от библейской, креационной, к неоплатоновской, эманационной, модели ее построения. В немецкой мистике возникли и начали развиваться лексические средства дейксиса: слова, выполняющие указательную функцию и размещающие говорящего в центре высказывания, что неразрывно связано с открытием индивида во 2-й половине XII в. и имеет аналогом прямую перспективу в живописи. Тексты немецкой мистики отразили историю становления метафоры и, по крайней мере, три ее разновидности: протометафору, классическую метафору и метафору, включающую в себя деконструкцию.

### Abstract

The processes of formation of the language of German mysticism also proceeded in addition to its positioning with respect to Latin and its interaction with it. Thus, the splitting of the predicate

---

<sup>1</sup> М.Ю. Реутин. Формирование языка немецкой мистики (шесть сюжетов). Часть 1 // Научные ведомости БелГУ, серия: Философия. Социология. Право. 2018. Том 43, № 2. С. 203-214



(moving - making movement), the substantivization of adjectives and verbs became an external (rhetorical) manifestation of global shifts in the field of ontology during the transition from biblical, creation, to neoplatonic, emanational, models of its construction. In German mysticism, lexical means of deixis emerged and began to develop: words that perform an indicative function and place the speaker at the center of the utterance, which is inextricably linked with the discovery of the individual in the 2nd half of the 12<sup>th</sup> century, and has an analog direct perspective in painting. The texts of German mystics reflected the history of the formation of metaphor and at least three of its varieties: the protometaphor, the classical metaphor and the metaphor, which includes deconstruction.

**Ключевые слова:** эманация, энергия, форма, открытие индивида, метафора, дейксис.  
**Keywords:** emanation, energy, form, discovery of individual, metaphor, deixis.

#### 4. Расщепленное сказуемое: И. Экхарт — Гр. Палама

Остановимся на одном чрезвычайно интересном явлении, имеющем непосредственное отношение к формированию языка мистики XIV в., хотя и не к переводу как таковому, ибо это явление равным образом и в одинаковой мере обнаружило себя как в немецком, так и в латыни. Речь идет о преобразовании лексического строя языка, связанном с переходом в области богословской концептуализации от традиционного библейского креационизма к неоплатоновскому эманационизму.

Как показано выше, И. Экхарт проявил себя как мастер субстантивации. Среди созданных им сотен неологизмов – адъективных существительных на «-heit» и отглагольных на «-unge», субстантивированных инфинитивов и прилагательных – большая часть относится к Богу и, уже, к деятельности Бога *ad extra* в сотворенном им мире. Известны фрагменты латинских и немецких сочинений рейнского мистика, где интересующие нас субстантивации представлены в наибольшем количестве. Это пп. 14–22 «Толкования на Евангелие от Иоанна», пп. 69–71 «Иносказательных толкований на Бытие», гл. 1 немецкой «Книжицы божественного утешения», выдержку из которой приводим ниже:

*Надобно знать, что мудрец и мудрость, правдолюбец и истина, праведник и праведность, блаженный и благостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся: благостыня не сотворена, не создана и не рождена, однако она рождающая и порождает блаженного; а блаженный, коль он вправду блажен, – не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын благостыни. Сама себя и все, что она есть, благостыня порождает в блаженном, сущность, знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного; а блаженный берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр благостыни и лишь из нее. Блаженный и благостыня суть не что иное, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, присущее благостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность, единая жизнь [Meister Eckhart, 1936—2003/5: 9].*

Речевая практика до-экхартовского богословия, построенного на креационных схемах, основывалась, как правило, на прилагательном и глаголе, причем прилагательное характеризовало Творца, а глагол, часто заменяемый активным причастием, указывал на его действие. Именно так выглядит креационный дискурс Моше бен Маймона, развернутый им в гл. 52–60 кн. I «Путеводителя растерянных». Сравнив Бога с мастером, который «обновил сию дверь, выстроил эту стену или соткал это вот платье», рабби Моисей обозначил свою приверженность строгому креационизму. Впоследствии он многократно подчеркивает такую приверженность, прибегая к адекватному креационной модели *modus loquendi*. Намереваясь показать, что «некая простая Субстанция, в ней же нет никакой множественности, может совершать разнообразные действия», Маймонид приводит пример с огнем, который может «плавить», «сгущать», «делать твердым», «готовить», «сжигать», «белить»



и «чернить», а также пример с человеком. Этот «единой разумной способностью» «строгает», «ткет», «строит», «изучает различные дисциплины, такие, как геометрию и арифметику», «знает, как руководить, управлять страной или каким-нибудь городом» [Maimonides, 1629: 82–84]. Не иначе Бог: «познает», «хочет», «может». Он «Живущий», «Могущий», «Знающий», «Хотящий»; «существует», «живет», «могуществен», «мудр» [Maimonides, 1629: 94]. Так выглядит родной дискурс креационизма, речевая практика, построенная на активном причастии, глаголе и прилагательном.

Не вполне понятно, какое место в этой простой, логичной схеме могла бы занять мудрость, истина, праведность и благодетельность И. Экхарта. Постоянно субстанциализируя атрибуты и предикаты Творца (в плане лексики это выглядит как субстантивация прилагательных и глаголов), он, как кажется, не совсем отдает себе отчет в том, что делает. Во всяком случае, следы всякой рефлексии в этой связи в его текстах отсутствуют вовсе.

Зато таких следов очень много в текстах Григория Паламы (1296–1359), современника Г. Сузо, идеолога византийских исихастов, учившего о «Фаворском свете». В произведениях этого ярчайшего представителя восточно-европейского неоплатонизма нашли предельное развитие лексические явления, обнаруженные нами в опусах И. Экхарта. Уже при ознакомительном просмотре текстов Гр. Паламы обращает на себя внимание характерная черта его риторики, именно: планомерно проводимая им субстантивация прилагательных, глагольных и отглагольных форм, используемых в Библии и в богословских трудах предшествующей традиции. К примеру, «простой», «живой», «мудрый», «благодетель» становятся у него «Простотой», «Жизнью», «Мудростью», «Благодетельностью». «Действует» расщепляется им в «обладает действием»; «стоящий», «движущийся», «действующий» видоизменяются в «стояние», «движение», «действие» [Γρηγορίου τοῦ Παλαμά 1970–1994/2: 216; 73; 85], которыми также можно обладать.

Если прилагательные, глаголы: инфинитивы и спрягаемые формы, активные причастия не описывают ничего иного, кроме состояний, качеств и действий своего Субъекта (можно сказать, сам Субъект в смысле его окачественности и деятельности), то в субстантивированном виде эти прилагательные, глаголы, причастия описывают те же самые состояния, качества, действия, однако же, абстрагированные и возведенные в ранг некоторой реальности, чем сами по себе они никогда не являлись. Атрибуты и предикаты Бога претерпели у Паламы абстрагирование и субстанциализацию. Не представляя собой решительно никакой реальности, помимо реальности своего Субъекта, предикаты и атрибуты Бога, тем не менее, становятся в субстанциализированном виде некоторой реальностью. Эту реальность, гипостазированную в ходе рассуждения, сам Палама определяет в качестве «отличной» от Бога, хотя и «нераздельной» с Ним.

В чем состоит суть нововведений И. Экхарта и Гр. Паламы? Оба неоплатоника переходят в своих построениях от креационной схемы к эманационной. Они заимствуют ряд глаголов из креационной схемы («Бог действует»), расщепляют их («Бог обладает действием») – чем не знакомое нам «поскорей производите высадку и посадку»? – и толкуют «действие», а также «стояние», «движение» и пр., как эманацию Бога, обретающуюся «подле» (αὐτὸ, παρὰ) Бога. Если раньше Бог многообразно «действовал», то теперь он облечен «Фаворским светом», состоящим из многообразных «действий»; на них указывают глагольные и адъективные субстантивации.

В гл. 22 трактата «О божественном единении и различении» Палама пишет: «Действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение» [Γρηγορίου τοῦ Παλαμά 1970–1994/2: 85]. Это неправильно, тут имеется различие. Ведь есть лексическое значение слова, удерживаемое в его корне, однако имеется и грамматическое значение, удерживаемое в морфемах, аранжирующих корень и указывающих либо на отвлеченную предметность, либо на качество, пассивный, активный процесс. (В логике разводятся значение имени: означаемый именем предмет, и смысл имени: способ, каким имя означает предмет.) Так вот, обсуждая пары, вроде «действовать / действие», Палама игнориру-



ет грамматическое значение имени, соотносящее значение корня с разными аспектами действительности.

Судя по «Антирретикам против Акиндина», второй оппонент Гр. Паламы смог подметить осуществляемое им гипостазирование действий и атрибутов Бога. Творец, утверждает Акиндин (согласно приведенной Паламой цитате), не потому называется «всесильным» (παντοδύναμος), что «имеет силы» (δυνάμεις ἔχειν), а потому, что «всё может» (πάντα δύνασθαι); Он не оттого «деятельный» (ἐνεργής), что «обладает энергиями» (ἐνεργείας κекτῆσθαι), но оттого, что «действует» (ἐνεργεῖν) [Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ 1970–1994/3: 235]. Если вопрос рассмотреть грамматически, то Акиндин делает обратный ход (от существительного к глаголу) по отношению к ходу, сделанному Гр. Паламой (от глагола и прилагательного к существительному). Если же вопрос рассмотреть онтологически, то Акиндин настаивает, в полном согласии с креационной схемой, на Божестве как на «деятельной сущности» (ἐνεργής οὐσία) [Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ 1970–1994/3: 269], напоминающей собой мастеровитого Бога Моше бен Маймона. Если, по Акиндину, божественная деятельность не является «реальностью» (πρᾶγμα), как учил Палама, но является просто-напросто действием и не имеет бытийного статуса, то нетварная сущность и ее дело, энергия, вне всякого сомнения, суть одно и то же и никак не различаются (ибо «Бог-сущность» и «Бог действует» тождественны), либо такое дело является тварью, коль скоро мы отождествляем его с его видимым результатом (ἐνέργημα).

Нужно заметить, что суть манипуляций Гр. Паламы со словами не сводится лишь к игнорированию грамматического значения последних и игрой этим значением.

В гл. 61 Маймонид пишет: «Все имена Его... встречающиеся в Священных книгах, образованы от глаголов» [Maimonides, 1629: 106]. В самом деле, изредка в гл. 52–60 «Путеводителя растерянных» встречаются, с частой апелляцией к ветхозаветным книгам Премудрости, глагольные субстантивации, похожие на паламитские. В таком случае, можно было бы возразить, пользуясь приведенной оговоркой: глагольные и адъективные субстантивации следует приписать и дискурсу креационизма. Но субстантивации субстантивации рознь. Бывает субстантивация номинальная, как у рабби Моисея, учившего о сотворенном свете, «Шхине», и бывает субстантивация реальная, как у Паламы, учившего о благодати, свете нетварном. При номинальной субстантивации, отглагольное существительное «действие» (ἐνέργεια) не указывает на реальность, отличную от субъекта – предполагаемого и называемого глаголом «действует» (ἐνεργεῖ), причастием «действующий» (ἐνεργῶν), прилагательным «деятельный» (ἐνεργής), – но указывает на абстракцию, не имеющую места в действительности. При реальной же субстантивации, существительное «действие» укажет на реальность, отличную от субъекта: того, кто действует, является действующим и деятельным.

Когда Гр. Палама говорит, что «действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение», то он подменяет обычную для него реальную субстантивацию на субстантивацию номинальную. Это с очевидностью следует из определений, даваемых им же самим: «действует» соответствует одной из аристотелевских акциденций (συμβεβηκός), а «действие» — некоторой неявной, неудобосказуемой реальности, толкуемой как «как бы акциденция» (συμβεβηκός πῶς), ибо, если «действует» и «действие» — одно и то же, то «действие» должно именоваться как «акциденция», но никак не «как бы акциденция». Упомянутая (и, видимо, сознательная) подмена представляет собой отработанный маневр Паламы в его полемике с Варлаамом, Акиндином и Григорой. Споря с ними и доказывая, что от себя ничего не привносит, Палама раскрывает субстантивацию с номинальной ее стороны; переходя же к положительным построениям, он раскрывает реальную сторону субстантивации.

Но как отличить субстантивацию номинальную от реальной? – Сугубо синтаксически: когда адъективному или отглагольному существительному, обозначающему квази-



субъект и выступающему в качестве подлежащего, приписываются предикаты, активные либо пассивные: «...действие (ἐνέργεια) Божье, естественным образом следующее (ἐπομένῃ) за Богом и всегда неразлучно созерцаемое (θεωρουμένη) окрест Него» [Palamas, 1970–1994/2: 116]. Если, как уверяет Палама, «действие» тождественно «действует», то мы получаем предикат предиката: «действует» – «следующее», «созерцаемое». Поскольку в приведенном отрывке предложения, как и во всяком другом, задействованы лишь грамматические значения слов, постольку он выстроен синтаксически правильно. Но этот же отрывок станет в содержательном плане абсурден, если, вслед за Паламой, мы будем настаивать на лексическом тождестве «действует» и «действие», однокоренных глагола и существительного.

Так-то выглядит «кухня», в которой приготавливаются неоплатоновские субстантивации глаголов и прилагательных. Еще раз: в отличие от Паламы, И. Экхарт скрыл от своих читателей и слушателей устройство этой кухни, но досыта, как Палама, накормил их блюдами с этой кухни. Субстантивации рейнского мистика имели, несомненно, реальный характер. Ведь «мудрость», «истина», «праведность», «благостыня» – которые (если следовать логике экхартовского alter ego Гр. Паламы) не отличаются от «мудрый», «истинный», «праведный» и «благой» — имеют свои предикаты. Они «взирают», «относятся», «порождают» (см. приведенный выше отрывок из «Книжицы» Экхарта).

### 5. Дейксис: от обратной перспективы к перспективе прямой

Как известно, существовали две визионерских традиции – пророческая и мистическая (при желании их можно объединить в одну, состоящую из двух явно различающихся фаз. Весь вопрос – в выборе общего знаменателя). Первая, преимущественно мужская, традиция представлена Альбериком Монтекассинским, Тнугдалом, Оуэном, Готтшальком, Эдмундом Эйншемским, Туркиллом, Хильдегардой Бингенской, Элизабет фон Шёнау. Вторая, главным образом женская, связана с именами Анджелы да Фолиньо, Бригитты Шведской, Юлианы Нориджской, Екатерины Сиенской, бегинок XIII в., южно-немецких доминиканок XIV в., окормляемых экхартовским учеником и апологетом Г. Сузо. На пересечении традиций находятся Руперт Дойцкий, Мехтхильда Магдебургская и Альпаида из Кюдо.

Когда и, главное, почему произошел этот «геологический» сдвиг, по обе стороны – до и после – которого существовали обе традиции? Сдвиг произошел во 2-й половине XII в. Он связан с открытием индивида в средневековой культуре и является непосредственным проявлением такого открытия. П. Динцельбахер: «Дистанция, страх как признаки старшей ментальности и близость, интимность, эмпатия как признаки младшей. Дистанцию демонстрируют обе пророчицы, Хильдегарда и Элизабет, в то время как Руперт (впрочем, только местами) и Эгберт уже определенно являются представителями нового, интимного отношения к Христу, которое аналогически соответствовало новому отношению между полами» [Dinzelsbacher 2012: 68]. Именно тогда индивид был открыт и в куртуазной литературе: рыцарском романе и любовной лирике. Интерес к индивиду обнаружил себя также в поздних пластах эпоса о Нибелунгах, записанного ок. 1200 г. и получившего окончательную обработку в придворной среде.

#### **Переход от визионерской к мистической традиции (Германия):**

*Руперт Дойцкий: 1076–1129,  
Хильдегарда Бингенская: 1098–1179,  
Элизабет фон Шёнау: 1129–1164/1165,  
Эгберт фон Шёнау: 1132–1184,  
Мехтхильда Магдебургская:  
1208–1210–1290–1295.*

#### **Куртуазный роман:**

*Кретьен де Труа: ок. 1130 – ок. 1191.  
Гартман фон Ауэ: ок. 1170 – ок. 1215,  
Вольфрам фон Эшенбах: ок. 1170–1220,  
Готфрид Страсбургский:  
1165–1180 – ок. 1215.*

**Куртуазная поэзия:***Бернарт де Вентадорн:**1125–1140–1190–1200.**Конон де Бетюн: ок. 1150–1219/1220.**Кюренберг: 1150–1170 (творч.),**Дитмар фон Айст: ок. 1140–1171,**Генрих фон Фельдеке: ок. 1140 – ок. 1200,**Вальтер фон дер Фогельвайде:**ок. 1170 – ок. 1230.*

Здесь мы не станем входить в существо указанного культурного сдвига, как и углубляться в сравнение старой и новой, пророческой и визионерской традиций. Наш предмет – нововведения в языке и в организации текста, явившиеся следствием открытия индивида. Итак, при всех прочих различиях, важнейшее, что отличает новую, мистическую, традицию от традиции старой, визионерской, – это отсутствие или наличие *индивидуального* отношения к Иисусу Христу. Качество обоих опытов и поэтика оформляющих их текстов разворачиваются, несомненно, отсюда. Чтобы не ограничиваться общими рассуждениями, сравним несколько отрывков из опусов, созданных по обе стороны культурного сдвига 2-й половины XII в., до и после него. Фрагменты подобраны так, что в них присутствуют общие темы: 1) младенчество и 2) распятие Иисуса, разработанные, однако, по-разному. Как кажется, индивидуальное отношение, коль скоро оно, конечно, имеется, не может не оставить в тексте многих и многих следов.

Первый из отрывков позаимствован из «Путеведения» («Ведай пути» II, 1), составленного Хильдегардой Бингенской (при содействии ученого монаха Фольмара) в обители Дизибоденберг, в 1141–1151 гг.:

*Непреложно воплотившись в сиянии неоскверненной девственности и родившись без боли, Слово Божие не было, однако, разделено со Отцем. Как это? Когда Сын Божий был рожден из Матери в мире, Он явился в небесах во Отце. Посему ангелы тотчас вострепели и восторженно воспели сладостную похвалу. Оный Сын Божий жил не запятнанный грехом на земле и распространял во тьме неверия пресветлое учение блаженства и спасения, но, будучи отвергнут неверным народом и отведен на страдание, пролил Свою алую кровь и телесно отведал тьму смерти. Одолев диавола посредством сего, Он освободил из преисподней Своих избранных, удерживаемых в ней и распростертых (PL 197, 446 D).*

Как заметно уже при беглом просмотре отрывка, заданный в нем тип повествования является экзегетическим. Повествователь выведен за рамки текста, что позволяет поддерживать объективный тон и методично переходить от темы к теме: от рождения Иисуса к его жизни, проповеди, распятию, воскресению, лишь бегло затрагивая каждую из них, не столько раскрывая ее, сколько намечая ее место в контексте доктрины в целом. Сказанному, казалось бы, противоречит присутствие в отрывке целого ряда наречий (*inviolabiliter*), причастий (*exsultantes, intemeratae*), прилагательных (*mellifluas, incredulo*), в том числе в превосходной степени (*lucidissimam*)<sup>2</sup>, выступающих в роли обстоятельств, определений и имеющих явно оценочный характер. Однако эти оценки, как и лексические средства их выражения, не индивидуальны, но в полной мере традиционны и этикетны.

Совершенно другого рода отрывок из «Жития сестер обители Тёсс» Элизабет Штагель (ок. 1350), посвященный младенчеству Христа и связанной с ним практике контемпляции, молитвенного размышления:

*Она (Адельхайд из Фрауенберга. – М.Р.) во всякое время испытывала особо сильную любовь и благоговение к детству нашего Господа и зачастую благочестиво предлагала себя нашей Владычице в помощь по уходу за Ним, своим единственным Возлюбленным. Сердеч-*

<sup>2</sup> Соответственно: непреложно, восторженно, неоскверненный, сладостный, неверный, пресветлый (переводы даны не в контекстуальных, но исходных формах).



ным и исполненным любовью желанием она стремилась к тому, чтобы все ее тело было истерзано во имя служения сладкому Дитятке. Ей хотелось, чтобы с нее была содрана кожа – нашему Господу на пеленочки, и вытянуты жилы – в ниточку для Его распашоночки. Она желала, чтобы ее костный мозг был растолчен в порошок – ради кашики Ему, и мечтала, чтобы ее кровь была излита – Ему для купаньица, чтобы кости ее были бы сожжены – Ему для огня. Еще же ей страстно хотелось, чтобы вся ее плоть была изъедена за всех согревшихся. Она томилась сердечной тоской по тому, чтобы ей досталась хотя бы капелька молока, которая капнула, когда Владычица наша кормила нашего Господа [Stagel, 1906: 52].

В приведенном отрывке разворачивается повествование того же экзегетического типа, хотя повествователь, выведенный, как и прежде, за пределы текста, обнаруживает себя более явно, чем в первом фрагменте. Он активно соотносит себя с объектом повествования: своими модальностями, косвенными либо прямыми оценками, интерпретациями и дейктическими средствами. Объектом, как и в случае Хильдегарды, является младенчество Христа, впрочем, не само по себе, но в его преломлении третьим лицом, Адельхайд из Фрауенберга. Голос этого персонажа проникает в речевую партию повествователя, слышится, в частности в уменьшительно-ласкательных формах: «kindli» (Дитятко), «windlen» (пеленочка) и «go<sup>e</sup>kli» (распашоночка). Такие формы (и это тоже характеризует голос персонажа) попарно противопоставляются нейтральным формам: «мозг» (marg) / «кашка» (mu<sup>e</sup>slin), «кровь» (blüt) / «купаньица» (ba<sup>e</sup>dli), в чем ощутимо не только умиление по отношению к Младенцу, но и самоуничижение, пренебрежение собой. Находясь в общем смысловом пространстве, повествователь и персонаж полностью солидарны в оценках («сладкое Дитятко») как друг с другом, так и с читателем, что подчеркивается многократным использованием притяжательного местоимения «наш» (unser) применительно к Христу и Владычице. Их голоса созвучны (и оба, вероятно, созвучны с голосом читателя), различаясь лишь в самых интимных тональностях. Сослагательное наклонение косвенной речи, занимающей большую часть отрывка, оформлено посредством форм глагольного конъюнктива (претерит) «wurd / wurdî» (был бы, т.н. Konjunktiv II).

Отмеченные во втором отрывке тенденции набирают обороты в «Книжице любви» (гл. 3) Псевдо-Сузо (до 1350), один из фрагментов которой посвящен крестной казни Христа:

*Твоя голова, в своей равномерно простирающейся во все стороны благосклонности, подобна образу неба в высшей его красоте. Ей в самом деле пристало быть главой сего мира; а органы сей головы суть все избранные. Золотистые локоны Твоей головы волнисты и похожи на дивное поле с цветущими кустами и зелеными ветками. Но сейчас она жестоко иссечена острыми шипами и вся покрыта кровавой росой и каплями лунной влаги. Ах, горе мне! Его очи, которые были столь ясными, что, подобно орлиным зеницам, не мигая, смотрели при солнечном блеске и сверкали, словно светлый карбункул, эй, вижу я, они нынче померкли и закатились, как у какого-нибудь обычного мертвеца. Его брови, парившие, как темные облачка, в свете солнца и красиво его оттенявшие, Его нос, словно башня прекрасной стены, Его алые щеки, горевшие, наподобие роз, обезображены из-за жестокого обращения, поблекли и сильно осунулись. О, Возлюбленный мой, как Ты стал не похож на Себя! <...> Ах как, увы мне, обезображен дивный Твой лик, прежде радостный и дружелюбный, словно рай всех наслаждений, на котором безмятежно покоился взгляд всякого ока! [Сузо, 2014: 402].*

Это уже, несомненно, диегетический тип повествования. Субъект повествования включается в текст, становится действующим лицом, тем самым превращаясь из повествователя в рассказчика, и получает пространственно-временную позицию в тексте. Если в отрывке из Э. Штагель повествователь только формально включался в текст с помощью местоимения «наш», по существу оставаясь за его рамками, то теперь позиция рассказчика в тексте выражается средствами дейксиса: словами, имеющими указательную функцию и помещающих говорящего в центр высказывания. Местоимения — личное «я / мне» (ich / mir), притяжательное «мой» (min), указательное «сей» (der), — наречия времени: «сейчас» (ietzent), «прежде» (zemat), «нынче» (nu) и спрягаемая форма 1-го лица глагола «вижу»



(sich ich) — употребление таких средств свидетельствует о включенности говорящего в изображаемую ситуацию на вербальном уровне. Позиция рассказчика в пределах текста не абстрактна, но заполнена индивидуальными модальностями. Рассказчик проявляет себя как активно действующий, воспринимающий и чувствующий субъект («Ах, горе мне», «Увы мне»), обращается к Распятому: «Ты» (dú), «Твой» (din), указывая на него как участника речевого акта и состоя в диалогических отношениях с ним, чего, применительно к сочинениям Хильдегарды, невозможно даже представить. Все, что случается с Христом на кресте, происходит относительно наблюдающего за ним харизматика. Немыслимы у Хильдегарды и многие имеющиеся в «Книжице любви» лексические средства для выражения оценки, эмоций («дивный», «ясный», «прекрасный», «жестоко» и пр.), смена адресатов обращения от Христа к читателю и обратно, как и ритмизация прозы за счет многократного повторения одинаково построенных синтаксических конструкций, нацеленная на истерический резонанс.

Рассмотренный способ использования дейктических средств языка, делающих говорящего центром пространственно-временных координат вербального текста, вполне уместно сопоставить с прямой перспективой в живописи, являющейся проявлением субъективного авторского начала в тексте иной знаковой природы. Прямая перспектива — техника изображения пространственных объектов на плоскости в соответствии с теми изменениями их размеров, которые отсутствуют, но *наблюдаются* в действительности. Обратная перспектива — техника, при которой более далекие от зрителя объекты или части объектов изображаются более крупными. В сущности говоря, оба вида перспективы представляют собой различные способы искажения реальных пропорций и форм, призванных передать, в первом случае, их визуальное восприятие наблюдателем, во втором случае, их собственную, безотносительно наблюдателя, пространственную структуру и расположение в пространстве. П.А. Флоренский считал родоначальником прямой перспективы в Европе современника немецкой мистической традиции Джотто ди Бондоне (1266–1337). Имея в виду указанные нами параллели между литературой и живописью, поэтику пророчеств Хильдегарды Бингенской следует приравнять к обратной перспективе, поэтику же откровений доминиканок 1-й половины XIV в. — к перспективе прямой. Единственное различие состоит в том, что прямая перспектива строится на взаимодействии зрителя и живописного полотна, тогда как соотношение между рассказчиком и художественным персонажем, созданными автором, помещается внутрь самого литературного текста. Так в пределах текста, с помощью его языковых, дейктических средств получает отражение новая, позднесредневековая духовность, субъективный, индивидуальный подход харизматика ко Христу.

## 6. Метафора в мистике и ее разновидности

В рамках изучения немецкой мистики — как женской, так и трех рейнских мастеров — германистами особое внимание было уделено поэтическому строю ее сочинений: сестринских книг, благодатных житий, откровений, молитв; трактатов, проповедей, диалогов, паремий. Но наиболее пристальное внимание привлекла к себе метафора как основной элемент и самая суть этого строя. Мистической метафоре были посвящены Standartwerke таких выдающихся германистов, как Г. Люэрс, Й. Квинта, В. Хауга, А. Хааса, М. Эгердинга и С. Кёбеле. Ниже мы попытаемся дать свой, по необходимости краткий, очерк нескольких разновидностей метафоры в немецкой мистической литературе позднего Средневековья. Наш очерк учитывает построения перечисленных авторов, хотя и не сводится к ним.

Итак, метафора — это троп: слово или выражение, употребляемое в переносном значении, в основе которого лежит сравнение неназванного предмета с другим предметом, проводимое благодаря наличию у обоих какого-либо общего признака. Рассматривая элементы и функционирование метафоры, М. Эгердинг вычленяет в ней «образодателя»: объект, привлекаемый для сопоставления (Bildspender), и «образополучателя»: объект, обозначаемый посредством этого сопоставления (Bildempfänger). Само сопоставление





предполагает известный прирост смысла: подмена обозначаемого объекта объектом, обозначающим его, имеет своей целью новый взгляд на подменяемый и обозначаемый объект, его переосмысление, переопределение (*Neubestimmung*): «пучина Божества», «канал истечения» – для божественной сущности и эманации [Egerding 1997/1: 25–27].

Среди многочисленных метафор И. Экхарта самой известной, пожалуй, является метафора «искры» (*vunke*), «искорки» (*vünkelîn*):

*Подобие, рожденное от Единого, ведет душу к Богу, ибо Он есть Единое в Своем сокровенном единстве с Единым, здесь изъясняемым. Для сказанного у нас есть зримый образ. Когда телесный огонь дерево возжигает, искра приемлет природу огня и отождествляется с чистым огнем, а тот тотчас возносится к небу. Тут же искра забывает и оставляет мать и отца, брата и сестру на земле и устремляется ввысь к отцу в небесах. Отец искре здесь на земле есть огонь, ее мать – кусок древесины, ее братья и сестры – искры другие. Их первая искорка не дожидается. Она летит стремглав ввысь к истинному отцу своему, им же является небо. Ведь знающий истину разумеет, конечно, что не огонь для искры – истинный и правый отец, ибо он есть огонь. Истинным правым отцом для искры и всего огненного является небо [Meister Eckhart, 1936–2003/5: 31–32].*

Образодателем в этом отрывке выступает искра; образополучателем, как и во всех немецкоязычных сочинениях Экхарта, сущность души. Переопределение заключается в том, что душевная сущность в данном случае «взята» в плане ее становления, динамики. (Прочие фрагменты с искрой помогут уточнить и разнообразить взятый ракурс рассмотрения сущности, однако мы этим теперь заниматься не будем.) В немецких опусах Экхарта имеются и другие образодатели для сущности души, и, следовательно, другие способы ее рассмотрения: «ничто», «нечто», «сила», «свет», «убежище», «крепостца», «уста души», «вершина разума» и под. Что касается образополучателя, то он многократно задается – в основном дискурсивным способом – в латиноязычной части наследия Экхарта. Здесь присутствует позиция: «синтересис» (*synderesis*), «интеллект» (*intellectus*), «вершина разума» (*apex mentis*), «верховная область, сущность души» (*supremum, essentia animae*), которая описывается в экхартовском «Трехчастном руде» понятийными способами, но потом, после знакомства мастера с мифопоэтическим рядом доминиканок, станет обозначаться как «искорка». Напоминая собой схоластические трактаты И. Экхарта, «Книга божественного утешения» (1308–1313/1314), откуда взят приведенный выше отрывок, представляет собой последовательное дискурсивное рассуждение, тезисы которого, в отличие от схоластических трактатов, иллюстрируются развернутыми метафорами. В «Книге», стало быть, присутствуют два плана: понятийный (образополучателя) и художественно-поэтический (образодателя). Не связанные друг с другом метафоры крепятся к повествованию через понятийный план.

Впрочем, метафора в немецкой мистике не так примитивна, как могло бы показаться на первый взгляд. Одна из ее разновидностей включает в себя, например, деконструкцию, как это видно из § 2 и 18 «Книги XXIV философов»:

*Бог – это бесконечный шар, середина которого всюду, а поверхность нигде. Бог – это шар, у которого столько поверхностей, сколько [в нем] имеется точек [Liber, 1997: 186, 191].*

Если метафора включается в тотальный символизм, то ее образодатель становится, повторяя за К. Ясперсом, «шифром трансцендентного». Становится образом, помещенным в самом конце разворачивания первообраза в область «ничто», сохранившим связь с первообразом, но, в то же время, от него отчужденным. Образодатель («шар») является «неподобным подобием» своего образополучателя («Бога»). Образодатель подлежит деконструкции, иными словами, отмысливанию его конститутивных характеристик и свойств («середина всюду», «столько поверхностей»), что позволяет зафиксировать его



противоречивый статус (связь/отчуждение), а ему самому стать мановением в область трансцендентного<sup>3</sup>.

Приведем несколько метафорических немецких и латинских имен Бога (теонимов) построенных И. Экхартом по тому же принципу:

*[Бог есть] не становление, но лишь (ter) момент настоящего, становление кроме (sunder) становления, обновление помимо новизны [Meister Eckhart, 1936–2003/2: 459]; способ без (âne) способа, бытие без бытия [Meister Eckhart, 1936–2003/3: 231]. [Бог] мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти [Meister Eckhart, 1936–2003/1: 147]; един без (sine) единства, троичен без троичности; велик без количества, благ без качества [Meister Eckhart, 1988–2000/4: 112, 171]. [Бог] гневается без смятения, страдает без страдания, ревнует без ярости, жалеет без скорби [Meister Eckhart, 1988–2000/4: 112, 128].*

Суть таких «без» (âne, sine)-номинаций сводится к следующему. Подобно тому, как созерцаемый нами предмет парадоксальным и глубоко отличным от себя образом содержится в разуме Бога (ведь «Принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа» [Meister Eckhart, 1988–2000/5: 45], его положительное определение *N*: «Бог есть движение», парадоксальным способом удерживается в его отрицательном определении *не N*: «Бог есть движение без движения». При этом, *N* относится к видимым формам сотворенных предметов (образодатель), а *не N* – к их умозраемым идеям и первопричинам (образополучатель).

Как сказано выше, И. Экхарт позаимствовал метафору «искорки» из словесности курируемых им доминиканок. В каком виде она существовала в этой словесности до Экхарта? Если в его «Книге... утешения» повествование имело дискурсивный характер и разворачивалось в понятийном плане, так что задействованным в нем понятиям подбирались образные обозначения, то в словесности бегинок и доминиканок повествование, напротив, разворачивается в художественно-поэтическом плане, и каждый из образов *post factum* получает отвлеченное, понятийное толкование. Другими словами, у Экхарта образополучателю подбирались образодатель (сущность души – искорка), у женщин образодателю подбирается образполучатель (искорка – сущность души).

Искорка представляет собой неотъемлемый элемент сюжета, без которого он не может разворачиваться:

*В другой раз во время благоговейной молитвы она (Димут Эбнерин Нюрнбергская. — М.Р.) была вновь восхищена в небеса и узрела нашего Господа, сияющего светом: от Него без перерыва исторгались искры. Видом своим они были больше и краше естественных звезд, особенно три, сиявшее ярче других и бросающие свет вспять в Божество.*

И лишь позже Бог позволяет монахине-харизматику, что *сии свету суть души. Он посылал их из Своего Божества в тела человеков. Три же особые суть человеки, посредством которых Он восхотел совершить особые чудеса* [Ebner, 1871: 34].

Точно также развивается повествование у Мехтхильды Магдебургской (кн. VI, гл. 29), где используемым в сюжете пластическим образом задним числом приписываются некоторые отвлеченные значения (огонь – Бог, искры – ангелы, блистания – святые, угли – блаженные, пеплы – тела блаженных), так что сами образы волевым способом превращаются в метафоры, совмещая в себе зрительную пластичность и абстрактность.

<sup>3</sup> Ср. деконструкцию метафоры души у И. Экхарта: «Я иногда говорил, что в духе есть некая сила, и она одна свободна. Иногда говорил, что есть прибежище духа, порой говорил, что в духе есть свет, иногда же я называл это искоркой. Но теперь я скажу, что это – ни то и ни это, и вообще не что-либо. Это дальше от этого и того, чем небо от земли. И посему я определяю оно еще более благородным образом, нежели раньше. И вот, оно уже смеется над благородством и образом и превзошло все это! Оно свободно от всех имен, обнажено от всех форм. Свободно и чисто, как свободен, чист Сам в Себе Бог. Оно совершенно едино и просто, как един и прост Бог, так что в него никак невозможно проникнуть». [Meister Eckhart, 1936–2003/1: 39–40].



А что если таким образом никакого другого значения ни в ближнем, ни в дальнем контексте не приписывается? Неужели в этом случае они исчерпываются лишь своей пластикой и своим непосредственным значением?

*Бог позволил ей (Адельхайд из Фрайбурга – М.Р.) узреть искорку (füncklein), которая истекла из того сокровенного, коим Бог является Сам в Себе [Adelheit von Freiburg, 2000: 556]. Когда священник преломил гостию над чашей, то она (А. Бланнбекин – М.Р.) узрела в телесном видении, что из части той гостии в уста читавшего обедню священника брызнули отдельные искры (scintillae) огня [Agnētis Blannbekin, 1731: 134].*

Когнитивный диссонанс, создаваемый контекстом: искра, истекшая (was geflossen) из Бога, искры брызнувшие (prosilierunt) из гостии в уста священнику, сигнализирует о том, что образ должен толковаться не линейно. При этом значение образа, к которому подталкивает диссонанс, и в отношении которого он мог бы выступить образодателем, не обозначено. Ясно одно: перед нами некий, ближе не определяемый сгусток смысла, помеченный и зафиксированный образом искры.

Очень хотелось бы, но лучше О.М. Фрейденберг не скажешь:

*... в Греции понятия рождались как форма образа, и их отвлеченность заключала в себе еще не снятую конкретность... Получая становление непосредственно из чувственного (даже больше того, из зрительного) образа, античное понятие представляло собой тот же конкретный образ, но в новой сущности – в отвлеченной. В этом моменте возникновения νοητόν из ὁρατόν, в моменте их противоречивого симбиоза, то есть в познании отвлеченного через чувственное, объективно зарождался и художественный образ, верней было бы сказать, что античные понятия возникали в категориях художественных образов [Фрейденберг 1998: 234].*

Таков основной и, надо полагать, исконный, наиболее архаический пласт мистической метафорики (пред-метафорики), неопишуемой с помощью обывательских терминов «образодатель» и «образополучатель», по отношению к которой все прочие, описанные нами выше виды метафор представляют собой ее поздние мутации и продукты распада.

Именно такая метафорика преобладает в «Откровениях» цюрихской доминиканки Элсбет фон Ойе (ок. 1290–1339/1340), уникальном памятнике средневековой письменности, дошедшем до нас в автографе:

*Ты выдавила из Меня сочный Мой мозг подобием Моему Сыну. Моя кровь цветет в тебе, а твоя кровь цветет во Мне. Я богат мозгом, Я в полной мере насыщу сухость твоего мозга. Твой крест сосет не твой мозг, он сосет Мой мозг. Как Я от века сосал из сердца Отца Моего Мою божественную сущность и Мое естество, так и твой крест вытягивает из Меня сладостный мозг моего естества. Кровеносные вены креста твоего Я вскрою покрытыми кровью гвоздями креста Моего распятого Сына. С игривой радостью сердца жажду Я во всякое время истечения крови твоей в глубочайшее основание Моего божественного естества. Твой кровоточащий крест сделал Меня источающим мозг. Я изливаю в тебя мозг, а ты изливаешь в Меня кровь [Elsbeth von Oye: 12, 21, 72, 88, 98, 111, 124, 131].*

Мистическое единение души с Богом (напоминающее собой будни городской скотобойни) изображено как обмен «мозгом» (marg) и «кровью» (blu<sup>ct</sup>). Диссонанс, возникающий между обоими словами и контекстом («подобие Моему Сыну», «моя божественная сущность» и пр.), указывает на то, что эти слова должны браться не в прямом, а метафорическом значении. Однако значение это (образополучатель) не указано, и не может быть указано, ведь оно не сформировано, его еще нет. То, что для восточных и западных неоплатоников было «ἀναλογία», «ἐνέργεια», «forma», то для Элсбет фон Ойе есть не что иное, как «мозг» и «кровь» с несколько сдвинутой семантикой, интуитивно угадываемой из контекста и традиции.

Попытаемся проникнуть в недра протометафоры и посмотреть, какие процессы имеют в ней место. Для этого мы воспользуемся лингвистическими понятиями «лексемы» (совокупность форм и значений одного слова), «семемы» (собственно значение слова) и



«семь» (элемент, или компонент этого значения). Имея в виду, что не существует методики выделения сем и что они угадываются интуитивно [Верещагин 1971: 76], а также памятуя о том, что наша интуиция не совпадает с интуицией харизматиков XIV в., мы, однако, укажем семь для слов «костный мозг» (marg) и «кровь» (blu<sup>ct</sup>): вещество, жидкость, жизнетворное, лакомство, ценное питание и под. Возможно, «мозг» и «кровь» противопоставляются как сокровенное и жизненная сила – принципиальной важности конкретное содержательное наполнение сейчас не имеет. Так вот, протометафора – это предметное либо конкретно-вещественное существительное с одной семой, выделенной и гипертрофированной посредством контекста за счет создаваемого этим контекстом когнитивного диссонанса. Ибо то, что «костный мозг» и «кровь» берутся не в смысле жидкости и вещества, но в смысле сокровенного и жизненной силы, заказано несоответствующим «мозгу» и «крови» богословским контекстом. Мы убеждены, что содержательное переопределение слова и его гиперсемантизация, требует в качестве необходимого условия эстетического отстранения от него и «игры»<sup>4</sup> с ним.

Примечательно, что в первом посмертном житии цюрихской харизматички, составленном неизвестным доминиканцем ок. 1342 г., ее образам повсеместно усваиваются отвлеченные значения, как то было с Димут Эбнер Нюрнбергской и Мехтхильдой Магдебургской (см. выше); «мозг» становится, например, указанием на благодать. Протометафоры Элсбет попадают в новую и поэтически чуждую им ситуацию, где им навязывается оппозиция образодателя и образополучателя, которая в них лишь намечалась и создавала внутреннее (внутри самого образа) напряжение между прямой и сдвинутой семантикой. В немецкой мистике таких протометафор немало: отрешенности, глубины, молчания, нищеты, тиши, радости, света, любви, гнева, страдания, пучины, пути, вечного рождения и под. Используясь «в простоте», как в случае Элсбет фон Ойе, они были синкретическими. Используясь «в опрощении», как в случае И. Экхарта, проповедовавшего своим подопечным на их языке, они становились стилизованными, синтетическими, своего рода образными концепциями (или концептуальными образами), вплотную примыкавшими к зрелой метафоре.

### Заключительные замечания

Как мы имели возможность убедиться, формирование языка немецкой мистики происходит, прежде всего, в ходе его сложного и противоречивого позиционирования по отношению к языку схоластики и официальному языку западной Церкви – латыни. Признавая незрелость «варварского языка», харизматики сумели разглядеть именно в ней готовность к выражению новых и непосильных для институциональной латыни смыслов (§ 1). Новизна таких, связанных с неоплатонизмом второй волны, смыслов обнаруживала себя повсеместно, но наиболее явно при переводе кельнскими инквизиторами отрывков из трактатов и проповедей Экхарта. Несмотря на свою грамматическую правильность, их перевод привел к грубейшим искажениям авторских концепций (§ 2). Противопоставляя себя латыни, немецкий язык, однако, активно использовал его словообразовательные и синтаксические модели. Диалектика, развернутая Экхартом в латинском «Трехчастном труде», обнаружила себя в свернутом виде в его парадоксах, которыми изобилуют его немецкоязычные сочинения (§ 3).

Некоторые процессы в становлении языка немецкой мистики протекали также помимо его позиционирования относительно латыни и его взаимодействия с ней. Так расщепление сказуемого (двигаться – осуществлять движение), субстантивации прилагательных и глаголов стали внешним (риторическим) проявлением глобальных сдвигов в области онтологии при переходе от библейской, креационной, к неоплатоновской, эманационной, модели ее постро-

<sup>4</sup> Термином «игра» (spil) харизматиками называлась как их собственная мистическая и аскетическая практика, так и ответные действия горних персонажей: Христа и Богородицы; см.: [Egerding 1997/2: 538—544].



ения (§ 4). В немецкой мистике возникли и начали развиваться лексические средства дейксиса: слова, выполняющие указательную функцию и размещающие говорящего в центре высказывания, что неразрывно связано с открытием индивида во 2-й половине XII в. и имеет аналогом прямую перспективу в живописи (§ 5). Тексты немецкой мистики отразили историю становления метафоры и, по крайней мере, три ее разновидности: протометафору, классическую метафору и метафору, включающую в себя деконструкцию (§ 6).

### Список литературы

#### References

1. Верещагин Е.М. 1971. Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. Москва, Изд-во Московского университета, 255.  
Vereshchagin E.M. 1971. Iz istorii vzniknoveniya pervogo literaturnogo yazyka slavyan. Perevodcheskaya tekhnika Kirilla i Mefodiya [From the History of the Beginning of the First Literature Language of the Slavs. Translating Technics of Kirill and Mefodiy]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 255.
2. Мехтильда Магдебургская. 2014. Струющийся свет Божества. Москва, Университет Дмитрия Пожарского, 424.  
Mechthild of Magdeburg. 2014. Struyashchiysya svet Bozhestva [The Flowing Light of the Godhead]. Moscow, Dm. Pożarsky University, 424. (in Russian)
3. Сузо Г. 2014. Exemplar. Москва, Ладомир, 599.  
Suso H. 2014. Exemplar. Moscow, Ladamir, 599. (in Russian)
4. Топоров В.Н. 2007. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство. В: Символ. Вып. 51. Москва; Париж, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007: 119—160.  
Toporov V.N. 2007. Meyster Ekkhart-khudozhnik i «areopagiticheskoe» nasledstvo [Meister Eckhart – the Artist and the «Dionysian» Heritage]. In: Symbol. № 51. Moskov; Paris, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2007: 119—160.
5. Фрейденберг О.М. 1998. Миф и литература древности. М., Изд-во «Восточной литературы» РАН, 800.  
Freidenberg O.M. 1998. Mif i literatura drevnosti [Myth and literature in antiquity]. Moscow, Izdatel'stvo «Vostochnoy literatury» RAN, 800. (in Russian)
6. Экхарт И. 2001. Об отрешенности. Москва; Санкт-Петербург, Университетская книга, 432.  
Eckhart J. 2001. Ob otreshennosti [On detachment]. Moscow; Saint-Petersburg, University Book Foundation. 432. (in Russian)
7. Экхарт И. 2010. Трактаты. Проповеди. Москва, Наука, 443.  
Eckhart J. 2010. Traktaty. Propovedi [Treatises. Sermons]. Moscow, Nauka, 443. (in Russian)
8. Adelheit von Freiburg 2000. Vita. In: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998. Tübingen, M. Niemeyer, 515—561.
9. Blannbekin A. 1731. Vita et revelationes. Vienne, Apud Petrum Monachum, 456.
10. Dinzelbacher P. 2012. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin; Boston, W. de Gruyter, 424.
11. Ebner Chr. 1871. Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden uberlast. Tübingen: H. Laupp, 71.
12. Egerding M. 1997. Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Padeborn; München; Wien; Zürich, F. Schöningh, 248.
13. Elsbeth von Oye. Autograph. Handschrift Rh 159 f. 1—80 Zentralbibliothek Zürich.
14. Flasch K. 2007. Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt. (am M.), V. Klostermann, 717.
15. Liber viginti quattuor philosophorum. Turnholti, Brepols, 1997, 117.
16. Lossky V. 1931. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite. In: Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. Vol. 5. Paris, J. Vrin: 279—309.
17. Majemonides 1629. Liber Doctor perplexorum: Ad dubia & obscuriora Scripturae loca rectius intelligenda. Basileae, J.J. Genath, 628.
18. Meister Eckhart. 1936—2003. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, W. Kohlhammer.
19. Meister Eckhart. 1936—2007. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, W. Kohlhammer.



20. *Patrologiae cursus completus*. T. 197. Series Latina. Paris, 1853.
21. Porete M. 1986. *Le Mirouer des simples ames*. Turnholti, Brepols, 413. 1384 col.
22. *Sanctæ Mechtildis 1877. Virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae. Accedit sororis Mechtildis ejusdem ordinis Lux divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis, Apud Henricum Oudin, 750.*
23. Siegroth-Nellessen G. von. 1979. *Versuch einer Exakten Stiluntersuchung für Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. München, W. Fink, 290.
24. Stigel E. 1906. *Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbet Stigel samt der Vorrede von J. Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabet von Ungarn*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 133.
25. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ 1970—1994. *Συγγράμματα: Τόμοι I—V*. Θεσσαλονίκη: Οἶκος Κυρόμανος.