

**Протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО,  
старший преподаватель СПДС**

## **МИСТИЦИЗМ М. ЭКХАРТА И ЕГО ОЦЕНКА С ПОЗИЦИИ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

*Аннотация:* Статья посвящена рассмотрению основополагающих идей М. Экхарта с позиции православного богословия. Для понимания их истоков автор обращается к сопоставлению католической и православной догматики. Предмет изучения у Экхарта и у православных богословов один — обожение, но они выбрали разные методы достижения Богопознания. Серьезные различия между Экхартом и отцами Церкви начинаются уже с представления о тварном и нетварном мире. Экхарт говорит о первенстве божественной Сущности над Ипостасями, наличии какой-то отвлеченной божественности, которая называется *Gottheit*, и о понимании блаженного состояния как растворения в этой божественности. Самопознание для теоретиков мистического богословия — это и есть Богопознание. Такая позиция не приемлема с точки зрения православной антропологии.

*Ключевые слова:* мистика, христианская мистика, православная антропология, Богопознание, обожение, катафатическое богословие, апофатическое богословие, *Gottheit*.

---

**Archpriest Vladimir PARKHOMENKO,  
senior lecturer**

**M. ECKHART'S MYSTICISM AND ITS ASSESSMENT  
FROM THE PERSPECTIVE OF ORTHODOX  
ANTHROPOLOGY**

*Abstract:* The Article is devoted to the consideration of the fundamental ideas of M. Eckhart from the position of Orthodox theology. To understand their origins, the author turns to the comparison of Catholic and Orthodox dogmatics. The subject of Eckhart's study and that of Orthodox theologians is the same - deification, but they have chosen different methods for achieving knowledge of God. The serious differences between Eckhart and the Church fathers begin with the idea of a created and uncreated world. Eckhart talks about the primacy of the divine Essence over hypostases, the presence of some abstract divinity called Gottheit, and the understanding of the blissful state as a dissolution in this divinity. For the theorists of mystical theology, self-knowledge is the knowledge of God. This position is not acceptable from the point of view of Orthodox anthropology.

*Keywords:* mysticism, Christian mysticism, Orthodox anthropology, knowledge of God, deification, cataphatic theology, apophatic theology, Gottheit.

Современное общество формирует человека, мышлению которого свойственен синкретизм, вполне объяснимый сочетанием в культуре повседневности различных идей и практик, в том числе духовных, имеющих подчас диаметрально противоположные идейные основания. Многие представления ныне живущих людей, включая, к сожалению, и верующих, восходят к мистическим воззрениям, понять которые возможно только, обратившись к соответствующим

философским учениям, причем не только современным, но и средневековым.

Интерес к мистике проявляется в переломное время. Мейстер Экхарт, чьи работы были выбраны в качестве предмета для изучения, крупнейший немецкий теолог, один из главных христианских мистиков, жил в таковой период: Позднее Средневековье характеризуется глубочайшим кризисом религиозной жизни, потерей дистанции между профанным и сакральным. В эту эпоху христианство стало толковаться либо как религия справедливого, но грозного Судии, грядущего, чтобы мечом покарать грешников, либо как мистический экстаз. В трудах религиозных деятелей этого периода мы можем видеть любовь к Богу, не очищенную от чувственности, какой возможно любить только сына человеческого, но не Сына Божия.

Глубокая диалектика тварного мира и нетварного выделяет Мейстера Экхарта из мистической традиции позднего Средневековья, представители которой все более и более изощряли литературные формы своих аллегорических и символических построений и оказали значительное влияние на всю христианскую культуру в целом. Экхарт как бы бежит из этого великолепного мира в молчание глубины души и там обретает Бога. Душа, по его учению, создавая образ, повторяет действие Бога-Творца, создавшего некогда миросозидающие образы. Сам в Себе Бог лишен этой тварной природы. Соответственно, и в ангельском мире для более совершенных существ необходимо меньшее количество образов для созерцания Бога непосредственно, без помощи образов. Человек также может достичь серафической непосредственности, если научится находить в себе нетварное, а значит, необразное бытие.

Учение Мейстера Экхарта о душе опирается на его учение о Боге. В Боге, по Экхарту, различают два принципа: один — это Бог в Самом Себе, природа Бога или его про-

явленная сущность. Сущность выступает по отношению к природе первоосновой и бесконечным источником. Экхарт предпочитает описывать сущность Бога в терминах, которые аристотелевская традиция скорее относилась к материи. По словам мистика, Бога можно считать ничем. Этим мы подчеркнем величие Бога, и, будучи основой мира, Он сам может считаться безосновным.

Экхарт, чтобы подчеркнуть различие двух божественных принципов, называет сущность Божеством, а природу — Богом, то есть Божеством, получившим образ или Лицо. Бог, в Свою очередь, продолжает самопроявление в Трех Лицах: Отец — это как бы мысль Бога, в которой проявилась Его природа; Сын — это мысль Бога о Себе, которая исходит от Его природы; осознание этих Лиц и того, что Они едины, и есть Святой Дух. Экхарт стремится избежать статичности в изображении Святой Троицы. Для него раскрытие Бога в Лицах есть вечный процесс, а не единократное событие. К тому же вечность мира, которую Экхарт неоднократно утверждает, он понимает как вторичную и зависимую пространственно-временную вечность, истоком которой является истинная вечность творчества Троицы. В первую очередь — Творящей силы Сына, который Сам по Себе есть Первообраз мира и содержит в Своей мысли все многообразие предметного бытия. Благодаря милости Бога, идеи, содержащиеся в Его уме, могут становиться действительностью, воплощаясь в веществе.

В учении о мировой и ангельской иерархии Экхарт достаточно традиционен. Своеобразно разве что его толкование познающей силы ангелов, которая имеет два направления: первое — это «утреннее познание», раскрывающее смысл вещей в Боге, а второе — «вечернее познание», постигающее вещь в ее собственной идее. Осмысляя тайну воплощения Сына Божия, Экхарт высказывает мысль о том, что первое пришествие Христа не было причинно обусловлено

грехом Адама. Бог послал бы Своего Сына в мир по своему бесконечному милосердию, даже если бы грехопадения не было. Экхарт считает, что человек в этом способен и должен подражать Богу. Если душа его очистится и погрузится в божественную тишину и сверхобразную созерцательность, она может уподобиться Марии, и в ней повторится таинство рождения Христа. Таким образом, и Рождество Христово, будучи единократным, вечно повторяется в душе верующего. В учении Мейстера Экхарта трагизм Жертвы Христа переносится на второй план, а акцент сделан на вечном космогоническом празднике спасения тварного мира.

Учение Экхарта, как и множество мистических учений Средневековья, опирается на католическое вероучение, в этом, в том числе, мы видим, что догматические расхождения имеют практические последствия и влияют на мировоззрение и духовную жизнь многих людей. Коренное отличие западной и восточной богословской мысли начинается именно на догматическом уровне. Римо-католическое учение о *Filioque* внесло особое понимание в догматы о Святой Троице и Боговоплощении. В самом деле, если Святой Дух исходит «и от Сына», а в Евангелии говорится, что «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30), то Боговоплощение неизбежно будет воплощением в человеческой природе всех трех божественных Ипостасей. В дальнейшем именно это допущение способствовало формированию серьезных отличий западной богословской мысли от восточной. Исходя из таковых исходных позиций, католическое богословие предполагает, что в лице Христа на Кресте страдала вся Пресвятая Троица, и образ страдающего Бога чрезвычайно распространен в кругах современных западных богословов.

Догмат *Filioque* породил большое количество еретических учений. Как известно, еретики выходят за допустимый предел мысли, свойственный ортодоксальным кругам, то есть ересь — это всегда упрощение Откровения до уров-

ня простой человеческой логики. Тезис, подразумевающий возможность внутрибожественной жизни в душе человека (допущенный в учении *Filioque*), получает свое предельное выражение в различных еретических учениях, в том числе в мистике Экхарта.

Одно из важнейших положений учения Экхарта — «искра» божественности, содержащаяся в глубинах духа человека. Эта искра «сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми Тремя Лицами, покуда каждое пребывает в Своем существе. «Да! Я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодородная, рождалась в нем. И вот, что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом»<sup>1</sup>. Приведенный фрагмент содержит очень много характерных моментов, вступающих в противоречие с догматическим учением Восточной Церкви. Например: утверждение о первенстве божественной Сущности над Ипостасями; наличие какой-то отвлеченной божественности, которая называется у Экхарта непереводаемым на русский язык словом *Gottheit*, и, наконец, понимание блаженного состояния как растворения в этой божественности.

Важно заметить, что отдельные высказывания Экхарта могут быть даже созвучны мнениям отдельно взятых православных богословов, однако это не отменяет их

---

<sup>1</sup> *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1972. С. 38–39.



фундаментального различия. При этом наша задача заключается, прежде всего, в том, чтобы разобраться, насколько существенна разница между учением Святых Отцов и трудами Экхарта, максимально нивелировав проблемы перевода и национально-культурных различий. Человеческий опыт Божественного Откровения выражается словами, и от способа этого выражения зависит главное, как этот опыт будет передан последователям, передастся ли им действительно Откровение, или, прельщенные человеческими словами, они свернут с истинного пути к Богу. Безусловно, предмет изучения и у Экхарта, и у православных богословов один — обожение, но не менее важен также и метод, иными словами, путь, который ведет к Богопознанию. Православное богословие учит: «Мы говорим, что знаем Бога нашего из Его энергий (деятельности), но не пытаемся приблизиться к Его Сущности — ибо энергии нисходят к нам, а сущность остается неприступной. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, эти Божии действия или энергии есть истинное откровение Самого Бога»<sup>2</sup>.

Православные отцы под обожением понимают, прежде всего, обожение по благодати, действие нетварных божественных энергий. У Экхарта же не идет речи об энергиях. Он пишет об ином: «Своей природой, сущностью и божеством Он в душе, и все же Он не душа»<sup>3</sup>. В этом мы видим, что Экхарт мыслит, как сын Западной Церкви, и в его учении находят отражение особенности западного богословия, отличного от восточного: «В сосуде не может быть одновременно двух напитков... если надо его налить вином, надобно сперва вылить воду — он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога, ты должен

<sup>2</sup> Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М.: Пушкин, 1998. С. 388.

<sup>3</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. Киев: МСИ, 1998. С. 40.

вылить вон и выбросить тварей»<sup>4</sup>. Так, познавая Бога, субъект сам становится Богом: «Любящий Бога отождествляется с Богом. Это — высший пункт, предел и венец преодоления своей самости, торжество над человечностью, но в то же время и высшее самоутверждение. Душа и перестает быть сама собою, и вместе с тем остается тождественной самой себе. Процесс этот не может быть уподоблен смерти и воскресению, возрождению к новой жизни на высшей ступени; теоретики мистического богословия подчеркивают его сплошную непрерывность: он состоит в развитии присущего душе божественного начала до такой степени, что оно вытесняет в личности все остальное — и личность, оставаясь личностью, перестает быть человеческой личностью, как утренний свет, постепенно разгораясь, не перестает быть светом, но перестает быть утренним светом»<sup>5</sup>.

На первый взгляд, ничего специфически западного в этом нет. Ведь учение об обожении является центральным и в православной мистике, это важнейшая тема в трудах святителя Григория Богослова, преподобного Симеона Нового Богослова, святителя Григория Паламы и других, но при более пристальном рассмотрении разница не может остаться необнаруженной.

На Западе до сих пор, как и в старину, главный праздник христианского календаря — Рождество Христово, а на Востоке — Пасха, и в этом факте обозначает себя разница отношения к Боговоплощению. Особая значимость Пасхи для Православия заключается в понимании важности Воскресения Христа Спасителя. Христос Воскресший, победивший смерть и обративший в ничто могущество ада, — средоточие православного богословия. Об этом повествуют тексты

---

<sup>4</sup> Цит. по: Бицилли П.М. Элементы Средневековой культуры. СПб.: Нева, 1995. С. 31.

<sup>5</sup> Там же.



Пасхальной службы. Почитание же на Западе более всего праздника Рождества, праздника вочеловечившегося Бога, говорит о тяготении католического богословия к человеческой стороне личности Богочеловека. В связи с этим возникают и кардинальные различия в понимании обожения. Если мистическое восхождение направлено на человечность Христа, то становится понятным, откуда появляются чувственность в любви к Богу и присутствие героического начала в устремлении к Нему, ведь «постижению Бога в духе приравнивается по значению простое проследование Христу в Его земной человеческой жизни»<sup>6</sup>.

Объясняет это замечание Бицилли следующим образом: «...в большинстве произведений мистического характера особенно часто встречаются два образа Христа: Христос-младенец и Христос страдающий; иными словами, наиболее пристально фиксируется в образе Христа то, что интимнее всего, теплее и глубже сближает Его с людьми. Человеческое начало во Христе более влечет, более трогает и волнует, нежели Божеское. Идиллия Вифлеема и трагедия Голгофы поражают воображение сами по себе своим, говоря языком тех людей, «историческим смыслом» более, нежели «моральным» или «аналогическим». Не столько тайна вочеловечения, сколько самый факт Христа-человека, то есть то, что не требует, в сущности, мистического постижения, что открыто непосредственно каждому способному чувствовать сердцу, приводит в восторг и трепет мистиков. Восходящий путь «от Христа-человека к Христу-Богу» обращается в нисходящий — «от Христа-Бога к Христу-человеку». Сын Божий заслоняется сыном Марии, и в этом плане личность Марии приобретает особое значение. Святая Ютта так возлюбила Мать, что ей стало казаться, что ради Матери она

---

<sup>6</sup> Цит. по: *Бицилли П.М.* Элементы Средневековой культуры. СПб.: Нева, 1995. С. 38.

забывает о Сыне, и агиографу приходится тратить усилия для доказательства, что здесь нет отклонения от правого пути, ибо Мать и Сын — одно»<sup>7</sup>. Но это противоречит Писанию, где Сам Христос говорит о Своем равенстве с Отцом: «Я и Отец — Одно» (Ин. 10:30), и единосущность Сына Отцу утверждена на догматическом уровне как в Православной Церкви, так и в церкви Римо-Католической.

Таким образом, по божеству у Христа на земле нет единства ни с кем, и это различие, при всей любви и почитании Православием Божией Матери, не исключается даже в отношении к Ней. Не обратить внимания на подобную истину можно было, лишь оставаясь полностью безразличным к разнице Божественного и человеческого, точнее, подменив первое последним. Видимо, это мнение и привело впоследствии к возникновению догмата о непорочном зачатии Божией Матери — единая с Сыном-Богом, разве может Она быть рождена подобно прочим грешным людям? Православными богословами не зря утверждается умаление величия Девы Марии в таком подходе: какая бы заслуга была в Ее подвиге, если Она от рождения безгрешна? Смиренная Дева, рожденная от супругов, уже переступивших порог пожилого возраста, поспособствовала сошествию на землю Самого Бога-Слова, ставшего Ее Сыном и взявшего на Себя грехи мира, но Она не была рождена как Богоматерь изначально, в становлении таковою имеет немалое значение и Ее свободное согласие. Более того, Дева Мария могла и не стать Матерью Сына, если бы Она не сохранила верности Богу и чистоты, если бы это внушало Ей страх или Она не достигла той степени смирения, при которой только и возможно было решиться на этот шаг. Так что говорить о непорочности зачатия самой Божией Матери — значит умалять истинное величие Ее миссии.

---

<sup>7</sup> Там же.

Таким образом, в понимании личности Девы Марии в католицизме мы тоже находим черты антропоцентризма. «Самопознание — богопознание: это уравнение лежит краеугольным камнем у теоретиков мистического богословия, что сближает их с гностиками... Кто прошел этот путь до конца, кто путем самопознания постиг Бога в себе, тот все видит и воспринимает в Боге; все твари — символы — открывают ему свою истинную природу, и во всех он находит Бога. На этих высотах встречаются уже отмеченные черты средневекового миропонимания: на символ переносятся свойства символизируемого. И обратно: символизируемое окрашивается цветом символа. При таком сближении субъекта и Божества Божество снисходит до субъекта и до известной степени деградирует. При совершенном познании познающий субъект и объект познания отождествляются. Мистик скоро утрачивает ощущение зависимости от Бога. Бог и приемлющий в себя Бога мыслятся как равноправные стороны»<sup>8</sup>.

Объединение в одном учении богословия божественной сущности и тенденции к преобладанию человеческой стороны Личности Христа осуществляется путем подмены Личностного Бога-Троицы неопределенной Сущностью (Gottheit), обращение к Которой для человека труднодоступно как раз из-за абстрактности и безличности. В этот момент на первый план выступает именно человеческая природа Христа, как наиболее близкая и понятная, Христос-человек, Которого можно любить за Его конкретную жертву спасения. У ученика Экхарта Иоганна Таулера читаем: «...очищенный, просветленный дух погружается в божественную тьму, в молчание и в непостижимое и невыразимое единение; и в погружении этом утрачивает все схожее и несхожее, и в бездне этой теряет дух сам себя и ничего более не знает ни о Боге, ни о себе самом, ни о схожем,

<sup>8</sup> Хейзинга Й. Осень Средневековья. М.: Эксмо, 2007. С. 217.

ни о несхожем, ни о ничто; ибо отныне погрузился он в Божественное единство и утратил все различения»<sup>9</sup>.

Об аналогичном опыте рассказывает Рейсбрук: «Когда человек внутренний и созерцатель преследовал... свой вечный образ и обладал в этой чистоте лоном Отца, через Сына, он просветлен божественной истиной и получает снова, в каждое мгновение, вечное рождение... Теперь эта сладостная встреча бывает непрерывно деятельно возобновлена в нас, по виду Бога, ибо Отец дает Себя в Сыне и Сын в Отце, в вечном довольстве и в любовном объятии, и это возобновляется ежечасно, в узах любви... здесь нет ничего, кроме одного вечного покоя в наслаждающемся облечении любовного погружения, и это есть сущность без вида, которую избрали все внутренние духи поверх всякой вещи. Это есть то темное молчание, где все любящие потерялись»<sup>10</sup>. В этом тексте мы видим пример богословия, в котором миру и человеку придается слишком большое значение, а это есть не что иное, как проявление антропоцентризма.

Святитель Григорий Палама полемизировал с платоником Варлаамом Калабрийским и другими, в частности, по поводу апофатического богословия Дионисия Ареопагита. В книге о святом Григории Паламе протопресвитер Иоанн Мейендорф пишет, что настоящее созерцание «достигается через отрешение, но само не есть отрешение; ибо если бы оно было только отрешением, то оно зависело бы от нас, а это и есть учение мессалиан... Значит, созерцание не есть только отрешение и отрицание; это — соединение и обожествление, таинственно и неизреченно происходящее благодатию Божией после отрешения... Таким образом, истинное видение возникает из положительного дара и само является положительным опытом. Однако это не значит, что

<sup>9</sup> Там же. С. 217.

<sup>10</sup> Рейсбрук *Удивительный*. Одевание духовного брака. Томск, 1996. С. 159.

оно выражается в терминах положительного, или катафатического богословия: оно есть встреча с Богом, трансцендентным по природе»<sup>11</sup>. Из сказанного понятно, что речь идет о чрезмерно усердствующих в апофатизме и погружающих христианство в неоплатонизм мистиках. Из ничего нельзя получить какого-либо знания, утвердительные высказывания в богословии необходимы, относительно «ничто» положительным элементом будет только Божия воля, сотворившая мир из небытия, из ничто.

Основное отличие православной мистики и апофатик от неоплатонической состоит в том, что Бог непознаваем в Своей сущности, но познаваем в энергиях. Апофатика Экхарта уводит нас в противоположную сторону: «Поэтому мы говорим: человек должен быть настолько нищ, чтобы он был «обителю, где мог бы действовать Бог». До тех пор, пока в человеке есть обитель, — есть в нем и многообразие. Поэтому и молю я Бога, чтобы Он сделал меня свободным от Бога!»<sup>12</sup>. В великом самоуничижении — великий соблазн. Героическое, сокрушительное отрицание себя привело к героическому же самоутверждению: «В моем рождении рождены были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога. Нельзя требовать, чтобы это было понято»<sup>13</sup>.

Насколько отличаются от этого страстного порыва взвешенные и трезвые слова святителя Григория Паламы: «То, что человек получает, — пишет он, — есть лишь часть того, что дается: тот, кто принимает божественную энергию, не может вместить ее всю целиком»<sup>14</sup>. Православное бого-

<sup>11</sup> Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Казань: Сибирская благозвонница, 1998. С. 279.

<sup>12</sup> Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. С. 133.

<sup>13</sup> Там же. С. 134.

<sup>14</sup> Мейендорф И., *прот.* Указ. соч. С. 229.

словие в соединении с Богом не усматривает утраты личностного начала — ни человека, ни Бога. Сказать же, что он хочет быть «свободен от самого Бога», христианин вообще не может. Это исконно героическая интуиция, и относится она, в таком случае, не к христианскому Богу, а к судьбе. Герой хочет быть свободным от судьбы, отменить ее и превзойти.

Конечно же, Экхарт не язычник. Он — христианин, но героизм его, соединенный с христианством, явно проявляется в его основополагающих идеях. Отчасти это относится к его апофатическому учению о Троице, согласно которому Бог, Которого мы знаем, это лишь “Бог”, в отличие от Божественной Сущности, «Я причина тому, что Бог есть “Бог”, “Бог” существует благодаря душе, но Божество — Он Сам через Себя. Пока не было творений, и Бог не был “Богом”; но несомненно был Он Божеством, так как это имеет Он не через душу. Когда же найдет Бог уничтожившуюся душу, такую, которая стала (силой благодати) ничто, поскольку она самость и своеволие, тогда творит в ней Бог (без всякой благодати) Свое вечное дело и тем, вознося ее, извлекает ее из ее тварного бытия. Но этим уничтожает в душе Бог Себя Самого и таким образом не остается больше ни “Бога”, ни “души”»<sup>15</sup>. А Ипостаси, как нечто второстепенное, возникают то ли вместе с тварью, то ли в прямой зависимости от твари: «Ибо до того, как появились твари, и Бог не был Богом: Он был то, что был! И даже тогда, когда появились твари и начали свое сотворенное существование, Он не был «Богом» в Себе Самом, но лишь в творениях был Он «Бог». И мы утверждаем, что Бог, поскольку Он Бог, не есть конечная цель творения и не обладает той полнотой существования, которую имеет в Боге малейшее создание»<sup>16</sup>.

Впрочем, как бы ни хотелось некоторым исследователям приписать Экхарту пантеизм, обязательно стоит вспомнить

<sup>15</sup> *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 138–139.

<sup>16</sup> Там же. С. 129–130.



учение Фомы Аквинского, которому он здесь не противоречит. Служение Богу в рамках рядового обывателя кажется Экхарту кощунственным. Он насмехается над приверженцами культа весьма едко: «Я решительно утверждаю, что пока ты делаешь что-нибудь ради царствия небесного, ради Бога или ради твоего вечного блаженства, то есть ради чего-нибудь извне, ты воистину совсем не прав. Конечно, и это можно тебе предоставить, но это не самое лучшее. Ибо воистину, если ты думаешь, что скорее достигнешь Бога через углубление, благоговение, расплывчатые чувства и особое приноровление, чем в поле у костра или в хлеву, ты не делаешь ничего иного, как если бы ты взял Бога, обернул вокруг Его головы плащ и сунул бы Его под лавку. Ибо тот, кто каким-либо образом ищет Бога, схватывает образ, но Бог, сокрытый за этим образом, от него ускользает»<sup>17</sup>.

Здесь налицо явная тенденция к индивидуализму, которая потом до конца проявит себя в протестантизме. В таком контексте Церковь становится ненужной. Это означает, что у Христа больше нет Его земного тела, точнее, оно есть, но уже не в лице соборной Церкви — а в каждом христианине индивидуально живет Бог, для служения Которому, по сути, не надо посредников, совершающих таинства: по отношению к Богу каждый человек — сам себе священник. С другой стороны, положительная сторона у данного утверждения Экхарта тоже есть: он обличает пустое обрядоверие.

Итак, подводя итог вышесказанному, отметим, что для мистицизма существует один путь Богопознания, идя по которому человек сначала уподобляется языческому герою, а затем теряет себя, полностью растворяясь в Божественной Сущности. Православная антропология, в противополож-

<sup>17</sup> *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. С. 24–25.

ность этому, видит главное достоинство человека — в возможности достижения обожения, то есть, будучи тварным, стать нетварным по благодати. Православная антропология, в противоположность этому, видит главное достоинство человека — в возможности достижения обожения, когда сотворенный по Образу Творца, становится подобным Ему по благодати.