



---

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

---

УДК 809

DOI: 10.18413/2075-4566-2018-43-2-203-214

## ФОРМИРОВАНИЕ ЯЗЫКА НЕМЕЦКОЙ МИСТИКИ (ШЕСТЬ СЮЖЕТОВ). Часть 1.

## THE FORMATION OF THE LANGUAGE OF GERMAN MYSTICISM (SIX SUBJECTS). Part 1.

**М.Ю. Реутин**  
**M.Yu. Reutin**

Институт высших гуманитарных исследований Российского  
государственного гуманитарного университета,  
Россия, 125993, Москва, Миусская площадь, 6

Institute for Higher Humanities, Russian state University for the Humanities,  
6 Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia

E-mail: mreutin@mail.ru

### Аннотация

Язык немецкой мистики первой половины XIV в. складывался под воздействием целого ряда факторов и причин, среди которых следует выделить его сложное взаимодействие с латинским языком западной, прежде всего, парижской схоластики (§§ 1—3), а также потребность удовлетворять новым запросам и выражать новые смыслы, рожденные культурой позднего Средневековья (§§ 4—6).

### Abstract

National, in particular German, language was assessed by a Latin scholar of the XIII-XIV centuries as the language of the "wild" (*lingua agrestis*) and "uncultivated" (*lingua inculta*). As such, it caused the clear's continued irritation. It is not surprising that under the influence of such a critical view has developed low self-esteem of authors of German-language theological and mystical texts, Adre-Sovana, mainly representatives of the burghers and of monasticism – it is a course-expert to read German, but not enough educated to read at Latin. The language of German mysticism of the first half of the XIV century was formed under the influence of a number of factors and reasons, among which it is necessary to highlight its complex interaction with the Latin language of the Western, especially the Parisian scholastics (§§ 1-3), as well as the need to meet new demands and Express new meanings, born of the culture of the late middle Ages (§§ 4-6).

**Ключевые слова:** простонародная мистика, видение, перформанс (перформативная практика), литературное произведение.

**Key words:** mass mysticism, vision, performance (performing practice), work of literature.

---



## 1. Высокомерие смирения. Апология народного языка у Мехтхильды Магдебургской и Маргариты Поретанской

Народный, в частности немецкий, язык оценивался латинистами XIII-XIV вв. как язык «дикий» (*agrestis lingua*) и «невозделанный» (*lingua inculta*). В качестве такового он вызывал неизменное раздражение клира. Петр Галленский, переведший на латынь «Струющийся свет Божества» Мехтхильды Магдебургской (1208/1210 – ок. 1290), замечает в предисловии к своему переводу, что «оная книга написана на варварском языке» [28: 437]\*, имея в виду средненижненемецкий диалект ее оригинала. (Это, впрочем, не помешало ему стать пламенным апологетом бегинки из Магдебурга). Не удивительно, что под влиянием столь критического взгляда сложилась самая низкая самооценка авторов немецкоязычных богословских и мистических текстов, адресованных, главным образом, представителям бюргерства и монашества – вполне образованным, чтобы читать по-немецки, но недостаточно образованным, чтобы читать на латыни. «Теперь мало мне немецкого, латыни я не знаю; что здесь доброго есть, не моя то честь, ибо как ни зла собака, а коли поманит ее хозяин белой булочкой, то она живо прибежит» [21: 82; 6: 44].

Как, однако, такая самооценка могла совмещаться с содержанием самих немецкоязычных текстов? Ведь это содержание вовсе не сводилось к популяризации и упрощению теологических построений, предварительно изложенных на латыни, но *de facto* обнаруживало собой новое самосознание эмансипирующихся слоев городского населения, сформулированное в специальном модусе, на языке богословских концепций. Средневековые авторы в полной мере отдавали себе отчет в новизне («возвышенности») того, чему учили. И такая новизна была, по их мнению, не по зубам «учителям из Парижа», будь их столько, сколько имеется «листьев, которые когда-либо выросли, да трав, которые когда-либо вырастут» (14:33). И так, подобно евангельским псам (Мф. 15: 27), авторы-харизматики готовы пробавляться крохами латинской учености, при этом «учителя из Парижа» им не чета!

Распутать этот парадокс нам поможет важный фрагмент из опуса магдебургской визионерки: «Я там видела неслыханное, как говорят мои духовники, ибо я книжному не обучена... В смиренной простоте, и в скорбной нищете, и в пригнетенном унижении явил мне Бог чудеса Свои» [21: 148; 6: 69]. Казалось бы, в данном отрывке речь идет, опять же, о необразованности автора «Струющегося света Божества»: «я книжному не обучена». Но то обстоятельство, что именно в этой «простоте», «нищете», в этом «унижении» Бог «явил» (*hat erzo<sup>o</sup>get*) «чудеса Свои», позволяет увидеть авторскую необразованность в существенно новой перспективе — на фоне идеи и общей мистической интуиции *docta ignorantia*\*. Столь неожиданный поворот дает Мехтхильде возможность приступить к реабилитации неучености, а заодно с ней и народного языка. Необходимо лишь последовательно раскрыть потенциал, заложенный в счастливо найденной конструктивной идее. И магдебургская бегинка успешно раскрывает его с опорой на стих «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12: 9). «Я (Бог. — *M.P.*) по естеству так много раз совершал, когда особую благодать подавал, что Я нижайшее, наименьшее, потаеннейшее место искал; высочайшие горы земные не могут приять откровения Моей благодати, ибо поток Духа Моего Святого течет по естеству долу» (21: 136-138; 6: 65-66).

На основе этой идеи строятся многочисленные парадоксы с их контрпозиционными схемами, соотносящие вышнее с нижним: «Чем глубже колодец, тем он одновременно и выше. Высота и глубина суть одно» (25: 293–294 / 4: 2010: 36)\*\*. При

\* «...barbara lingua conscriptum librum istum...».

\* Ср. § 23 «Книги XXIV философов»: «Бог — это тот, кто постигается разумом лишь посредством неведения». Кн. XXIV 193 («Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur»; LB. XXIV 31).

\*\* Полный фрагмент: «И он должен «возвыситься», однако не так, что сие унижение — одно, а возвышение — другое. Нет, высочайшая вершина возвышения находится в глубокой бездне смирения. Ведь чем глубже дно и чем оно ниже, тем возвышение и высота больше. И чем глубже колодец, тем он



новой постановке вопроса Бог скорее откроется именно в немецком, грубом и низменном, языке как наиболее подходящем для себя медиуме: «Поэтому он (Служитель. — *M.P.*) записал созерцания и сделал то на немецком (*ze tútsche*), ибо так они были сообщены ему Богом» [31: 197].

Оправдание и утверждение народного языка зачастую обращается в целенаправленную критику школьного богословия, как перверсированной формы знания. Это богословие, по мнению Мехтхильды Магдебургской, служит тщеславию; оно лишено внутренней правды и связи с Богом: «Сие весьма против тех людей, что здесь, будучи духовными, так внешне украшаются столь святой повадкой и столь низким поклоном и обвешиваются перед обществом красивыми словами, что поистине можно счесть, будто внутри у них Святаго Духа поток, который все то износит. Нет, это таковое, увы, великое лихое искушение, которое человек от самохотения на себя принимает, что-де без труда имеет он слово благо, а не ощущает в сердце своем изволения Духа Святаго» [21: 342 / 6: 144].

Такие инвективы против «несовершенных духовных людей», которые «кажутся наружно... мудрыми, а внутренно, увы, все глупцы», которые «сокровенность Божию ругают» и «сладость Божию извращают» [21: 336 / 6: 142—143], произносятся «многие ненужные речи» [21: 138 / 6: 66], — эти инвективы основываются на убеждении, что мудрое перед людьми есть глупое перед Богом (ср. 1 Кор. 1: 27—28), и подкрепляются рядом примеров, где фигурируют простецы-апостолы, Моисей и отрок Даниил [21: 346 / 6: 145].

Свою окончательную легитимацию немецкий язык получает в мистическом единении: именно на народном языке Бог «тайно шепчет возлюбленной Своей», «лаская ее всей мощию на ложе любви». В отличие от «чистых простецов», *literati* — те, «кто мудр от обучения и естественных чувств», — не могут «подпасть под власть нагой любви» (21: 346 / 6: 58). Как видим, концепция божественного инспирирования стала для бегинки из Магдебурга той точкой опоры, которая позволила ей полностью перевернуть, переосмыслить всю проблематику, связанную с народным языком неучености, а также достичь полной реабилитации этого языка, когда «неученые уста ученые языки Духом Моим Святым поучают» (21: 138 / 6: 66)\*. Уместно спросить, как латинскими схоластами был принят вызов, брошенный автором «Струящегося света Божества»? Сведения об этом содержатся в упомянутом выше прологе к латинскому переводу. Согласившись с тем, что в произведении магдебургской бегинки «содержатся некие удивительные и неслыханные тайны», что они «были открыты слабому полу» и изложены, на первый взгляд, соблазнительными и возмутительными словами (28: 436-437)\*\*, Петр Галленский поддерживает представленную выше концепцию инспирированной «низменной речи» (*sermo humilis*), однако требует, в качестве обязательного дополнения, правоверного толкования произведения Мехтхильды: «Должно же быть прочитано сие сочинение благоговейно и понято благочестиво, как принято поступать с прочими священными писаниями, здраво и правильно. И тогда читатель в нем не найдет никакого соблазна и преткновения, само же оно не будет в себе содержать никакой лжи суеверия» (28: 436)\*\*\*.

Несколько ниже сам Петр приводит пример «правильного» толкования, когда утверждает, что «предметом» (*materia*) произведения визионерки из Магдебурга «является Христос и Церковь» (28: 436). Тем самым он высказался в пользу на тот момент уже уста-

---

одновременно и выше; высота и глубина суть одно. Потому, чем больше сумеешь себя умалить, тем станешь возвышенней. Посему сказал наш Господь: «Кто хочет быть наибольшим, тот между вами наименьшим да станет». Ср. Мк. 9: 35.

\* «...der ungelerte munt die gelerte zungen von minem heligen geiste leret».

\*\* «...librum istum, in quo mira quaedam et inaudita continentur mysteria», «sexui fragili sua revelans mysteria», «scandalum... vel offencilum».

\*\*\* «Legenda est autem hæc scriptura pie, et religiose intelligenda, et secundum morem aliarum sanctarum scripturarum, sane et fideliter; sicut nullum in ea lector scandalum habebit vel offencilum, ipsaque scriptura nullam calumniam perfidiæ sustinebit».



ревшего (предложенного Оригеном), но и более спокойного, аллегорического толкования Песни Песней царя Соломона. Оно, напомним, было преодолено в 1-й половине XII в. Бернардом Клервоским и Уильямом из Сен-Тьерри, увидевшими в Песне иносказательное изображение интимных отношений Господа и души. Этот нуптиальный сюжет (скрипт) лег в основу поведенческого сценария, воспроизводимого южно-немецкими доминиканками XIV в. [См.: Реутин 2014]. Конечно, Мехтхильда стояла у крайней черты церковной ортодоксии (и еще неясно, с какой стороны этой черты). Латинизация ее произведения преследовала в качестве цели воцерковление последнего, тотальное переопределение его – сколь вдохновенных, столь же небезупречных (с точки зрения ортодоксии) – образов, мотивов, концепций посредством воспитанного схоластикой латинского языка. Латинский перевод «Струящегося света Божества» имплицитно содержал в себе как его высокую оценку, так и меру предосторожности. Опус, в его латинизированном виде, был отнят у *illiterati*, которые могли истолковать его в еретическом ключе. Перевод сводит на нет всякую мыслительную и языковую инновацию и привязывает ее к наработанным экзегетическим образцам (инновация => конвенция). «Материал», провокативное содержание и претензия на неученую харизму, лишается своей взрывной силы... Так латинскими схоластами был дан ответ на вызов, брошенный им магдебургской бегинкой.

О «материале» (*matere*) речь также идет в другом мистическом сочинении на народном языке – «Зерцале простых душ» младшей современницы Мехтхильды, французской бегинки Маргариты Поретанской (1250/1260–1310). В последней (139) главе она пишет: «Сие божественное знание и сей покой загородили мне путь в мою страну, закрывая от меня материал, из которого я должна была бы черпать смирение, дабы познать мой [материал]» (20: 402)\*. В этом отрывке сформулировано уже известное нам по произведению Мехтхильды противопоставление богословского (схоластического) и метабогословского (мистического) знания. В латинском переводе оппозиция между «прибежищем» (*absconsio*) и «родиной» (*patria*) обостряется еще больше (20: 403). «Мой материал» (*matere... la mienne*) оттесняет профессиональное знание в область внешнего, чуждого, мешающего подлинному знанию: «Поэтому я утратила из-за того, что у меня было, то, что моим никогда не было, [но] что я имела»\*\*.

Предмет мистического знания так всегда и описывается: он «мой» в том смысле, что я его переживаю, хотя и «не мой» в том смысле, что его содержание объективно, независимо от моей субъективности, не формируется ею. Он — «то, что моим никогда не было, [но] что я имела» и что «я утратила из-за того, что у меня было», из-за профессионального знания. Таковы «великие вещи и новые вещи» (*je di grans choses et nouvelles choses*), возвещаемые Маргаритой Порете (20:244). Они даны ей Любовью, возвещены Верой, перед ними должны отступить и смириться науки, основанные на Разуме (20:8). Как и в случае с Мехтхильдой, связанная с латинской схоластикой традиция уступает место новаторству, осуществляемому, по представлениям харизматиков, лишь в народном — в немецком или французском — языке.

Но почему, собственно говоря, новаторство может осуществляться только на народном языке? Потому что отсутствие схоластической выучки и сбалансированной терминологии, внутренняя связанность слова с пластическим образом, а не с отвлеченным понятием (отсюда низкий уровень рефлексии, абстрактности, точности), грамматическая вариативность и неупорядоченность вообще, незрелость и неразвитость в лексическом и синтаксическом смысле, коротко говоря, то, что в глазах латинистов делало народный язык маргинальным явлением, – все эти неимения и недостатки обеспечивают превосходное качество языкового материала, его готовность к постановке и решению в нем и по-

\* «Et se savoir divin et ce repos m'eneschoient la voie de mon pays, en me couvrant la matere, la ou je devoie prendre humilité, pour la mienne cognoistre».

\*\* «Et pource ay je perdu en ce, ce que mien estoit, qui oncques ne fut mien, que j'avoie».



средством него новых задач. Ибо язык можно упорядочить в соответствии с обновленным целеполаганием. Отсутствие в нем устоявшихся терминологий сводит на нет его сопротивляемость нововведениям. В «Струящемся свет Божества», «Зерцале простых душ» (прибавим «Откровения» Ядвиги (Хадвейх) Антверпенской) язык на всех уровнях обнаруживает себя *in statu nascendi*. Творчество великих бегинок XIII в. начинается именно с создания первоэлементов поэтического языка, а не с использования готовых лексических связей, как то *de facto* имело место в латыни.

## 2. Латынь — средневерхненемецкий: проблемы перевода

Воспитанная схоластикой латынь нередко определяется как авторитарный, догматизирующий язык. Он не толерантен к отклонениям, определяет собой перспективу, известный взгляд на вещи, подсказывает ограниченный круг тем, вопросов и ответов [Köbele 1993: 32-51]. Такая латынь уже сама по себе является методом интерпретации, ибо вопрос интерпретации есть не что иное, как вопрос принятия того или другого предустановленного метаязыка (языка описания), способного к само-актуализации по мере привлечения фактов и интегрирующегося в предсказуемые конфигурации выводов. Понятно, что для новых содержаний, какие несет в себе немецкая мистика, он совершенно непригоден. Продемонстрируем это на нескольких примерах. Как известно, глава рейнской мистической школы, доминиканец И. Экхарт, подвергся в конце жизни инквизиционному преследованию. В 1325–1326 гг. ему были предъявлены в общей сложности 3 списка цитат из его сочинений (до нас дошли два<sup>\*</sup>). Большая часть цитат позаимствована из немецкоязычных произведений мистика – его «Книжицы божественного утешения» и проповедей (1–16<sup>b</sup>), и приводится на латыни. Этот-то перевод важнейших опусов немецкой мистики на схоластическую латынь дает нам ценнейший материал для наблюдений над тем, как соотносятся две семиотические системы, реализуемые в разных языках. Первая из них – молодая, стремительно развивающаяся (благодаря творчеству И. Экхарта, Г. Сузо, И. Таулера), впрочем, далеко незавершенная и открытая для инноваций. Вторая – старая, уже пережившая свой расцвет (в творчестве Фомы, Бонавентуры), достигшая баланса всех составляющих ее элементов и конвенционального использования лексики (терминов). Перед нами фрагмент немецкой проповеди № 6 Экхарта, переведенный на латынь:

«Pater... generat me filium suum et eundem filium... sine omni distinctione» (AE 216).	«Отец ... рождает меня [как] Своего сына и [как] Того же Самого Сына... безо всякого различия» (МЭ 2001: 236).	«Der vater... gebirt mich sinen sun und den selben sun... âne allen underscheit» (PME / 1: 109–110).
--	--	--

Как и все переводы обоих списков, этот перевод — достаточно точный (высокое качество переводов неоднократно отмечалось специалистами). Обращает на себя внимание использование двойного винительного (Acc. duplex) при глаголе «рождать» (*generat, igebirt*), присутствующего в оригинале и в переводе, но передаваемого на русском лишь посредством союза «как». В чем же проблема? Дело в том, что в пределах латинской схоластики за глаголом «генеро» закреплено значение, связанное исключительно с рождением второй Ипостаси, Сына от Отца (ср.: Сумма богословия I, вопр. 27, ст. 2). В рамках же немецкой мистики глаголу «*geben*» усвоено значение формального исхождения (соответственно, уподобления).

Если в первом случае («генеро») речь идет о сущностном тождестве сущностно тождественного (Бог-Отец и Бог-Сын), то во втором случае («geben») — о несущностном тождестве сущностно нетождественного (Бог-Отец и сын-праведный человек). Ведь изображение человека на стене и сам человек несущностно тождественны (цвет, размер, силу-

<sup>\*</sup> Рукопись: Soest, Stadtarchiv und wissenschaftliche Stadtbibliothek, Cod. 33.



эт), но сущностно (по своему существу = субстрату) они нетождественны. Вот так же следует понимать и о Божьем сыне-праведнике (картинке Бога), «долженствующем родиться из Бога» (*müez ûz gote geborn werden*; см. ниже). В следующем отрывке, извлеченном кельнскими инквизиторами из главы 1 «Книжицы божественного утешения», нашла дальнейшее развитие тема, поставленная в предшествующем фрагменте:

<p>«... oportet eas propria imagine denudari et in deum per imaginem transformari et in deo et ex deo generari, quod solus deus ibi sit pater... Et omnis illius ego filius sum, quod me secundum se et in se format et generat» (AE 201).</p>	<p>«... им (силам души.— <i>М.Р.</i>) следует от своего образа обнажить и в Бога преобразиться и в Боге и из Бога родиться, чтобы только Бог там был Отцом... Ибо Я — всего того сын, что меня сообразно с собой и в себе образует и порождает» (МЭ 2001: 226)</p>	<p>«... sô müezen sie ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden, daz got aleine vater sî... Wan alles des bin ich sun, daz mich nâch im und in sich glîche bildet und gebirt» (BGTME 11).</p>
--	--	---

Здесь рассмотренный нами выше глагол «*genero*» выступает в паре со своими синонимами «*transformo*» и «*formo*». Глаголы даны в инфинитиве пассива («*transformari*», «*generari*») и в спрягаемых формах («*format*», «*generat*»), что полностью соответствует немецкому оригиналу («*überbildet werden*», «*geborn werden*»; «*bildet*», «*gebirt*»).

Поскольку значение глагола «*genero*» описано нами ранее, перейдем к глаголу «*formo*». Ко времени расцвета творчества И. Экхарта, его значение было установлено опять-таки в «Сумме богословия» Фомы Аквинского (I, вопр. 90—100). Вместе со своим производным «*formatio*», синонимом «*creare*» (творить) и его производным «*creatio*» (творение) он изображает создание праотцов, Адама и Евы. Если за «*creare*» («*creatio*») закреплено изведение из ничто, то за «*formare*» («*formatio*») — последующее за изведением формирование, изготовление и лепка первого человека из наличной материи. При этом Бог-Творец полностью соответствует (особенно во втором случае) одной из четырех причин Аристотеля, а именно содетельной. Совершенно иначе у И. Экхарта. Уже первый взгляд на ряд однокоренных образований — *informare*, *conformare*, *transformare*, etc.; *in-bilden*, *entbilden*, *überbilden*, etc. — наводит на мысль, что мы имеем дело с интуицией феномена информации, попыткой понять, описать этот феномен. Ср. К. Флаш: «*Informatio*». Это слово, естественно, следует освободить от всех ассоциаций, которыми оно обросло в эпоху прессы и радио, телевидения и информатики. Оно означает сообщение формы, являющейся внутренним основанием бытия и подлинным содержанием метафизического созерцания. *Informatio* есть формосообщение или, другими словами, содержательное определение действительности. *Informatio* — это процесс вживления, внутреннего (субстанциального, а не просто акцидентального) осуществления некоторого принципа [Flasch 2007: 207.]. Сказанное К. Флашем о старшем современнике и друге И. Экхарта Дитрихе Фрайбергском в полной мере приложимо к самому Экхарту. В контексте творчества последнего глаголы «*gebem*» (рождать) и «*bilden*» (образовывать), «*überbilden*» (преобразовывать) являются синонимами — и именно потому, что выражают не что иное, как формосообщение. (Этого, повторим, не сказать о Фоме, у которого «*genero*» относится к порождению Бога-Сына, а «*formo*» к созданию праотцов.)

Итак, И. Экхарт перетолковал то, что унаследовал от Фомы, в том числе учение о содетельной причине, в смысле причины формальной. Укрепление же значимости формальной причины, ее гипертрофия за счет трех прочих — содетельной, материальной и целевой — причин Аристотеля, а также перекройка всей онтологии на основе тотального символизма (ознаменованная формы в материи) есть самая суть, квинтэссенция средневекового неоплатонизма, который с легкой руки Э. фон Иванки принято называть «христианским неоплатонизмом» [См.: Ivanka 1964]. Молодое вино этого неоплатонизма следовало заливать в новые мехи народного языка, не нормированного и лишённого всякой фило-



софской традиции, а не в старые мехи латыни, воспитанной аристотелевской парижской схоластикой. Не то чтобы неоплатоновские опусы не создавались на латыни. Нет, и в немалом количестве! Переводы Платона и Прокла Уильяма де Мёрбеке, «Книга XXIV философов», «Книга о причинах», анонимный перевод «Путеводителя растерянных» Моше бен Маймона, комментарий на прокловские «Первоосновы теологии» Бертольда Моосбургского и т.д. — на всем этом основывалось платонизирующее богословие доминиканского «Stadium generale» в Кёльне, возглавляемого в 1322–1327 гг. Экхартом и сознательно противопоставляемого парижскому университету с его аристотелевской схоластикой [См.: Sturlese 2007]. Но использование «кёльнцами» латыни «парижан» вело к исключительным напряжениям внутри их текстов. Попробуй изложи диалектику символа с его «способами инобытия» [Eckhart. Sermo 50: 513; 24: IV. S. 430, 1-4; Реутин 2011<sup>a</sup>: 154] на языке «Сентенций» Петра Ломбардского! Так и получались экхартовские монстры, вроде «праведности не рожденной, однако рождающей» (non genita, ... sed generans), имеющие отношение к чему угодно, но только не к рождению в собственном, и даже сильно переносном, смысле этого слова. В мощных концептуальных схемах Дитриха, Экхарта, Бертольда происходил сильнейший семантический сдвиг традиционных терминов (те же «generare», «formare»). Что касается немецкого языка, то он не оказывал никакого сопротивления концептуальным нововведениям. Более того, они-то и стали внутренним стимулом, ферментом его становления. Его ранняя литературная форма рождалась в главном жанре немецкой мистики, в устной проповеди доминиканцев, при попытках выразить самые изощренные интуиции неоплатоновского толка в его «детской», совершенно недостаточной для этого лексике (с ее конкретными существительными) и примитивном синтаксисе. Здесь было бы уместно вспомнить опыты Хильдегарды Бингенской (1098-1179) по созданию нового, не обремененного исторической памятью сверхъязыка для адекватной передачи откровений, получаемых ею во время экстазов. Зафиксированный в алфавите «Неведомые письма» и глоссарии «Язык незнаемый», экспериментальный язык Рупертсбергской аббатисы включил в себя 920 вокабул (переведенных на латынь и немецкий) и использовался ею в некоторых песнопениях [Реутин 2017: 237-238].

Что же касается немецкой лексики экхартовских опусов, то она была уподоблена В.Н. Топоровым мембране: «В подобных случаях лучше говорить об особой “отзывчивости”» немецких слов, «как чувствительнейшая мембрана, лишенная всего, опустошенная от реального “положительного” смысла, они – если следовать ходу мыслей Экхарта – становятся тем “ничто” (ничем), которое открыто всему и все улавливает» [Топоров 2007: 155-156]. Статья Топорова подытожила собой многолетнюю дискуссию немецких медиевистов о соотношении опыта и языка у средневековых харизматиков. В ходе этой дискуссии отправной тезис о соответствии опыта и языка (1-я половина XIX в.: К.В. Шмидт) [См.: Schmidt 1839] был замещен антитезисом о взаимной враждебности того и другого (1-я половина XX в., влияние Шелера: Л. Вайсгербер, Й. Квинт, А. Демпф, Г. Куниш) [См.: Weisgerber 1957; Quint 1964; Dempf 1960; Kunisch 1960]; затем тезис и антитезис слились в синтез: реакция опыта на язык (У. Никс, А. Хаас) [См.: Nix 1963; Haas 1979]. Такое отношение к языку свободно от рутины и автоматизмов; оно возможно «при умении встать вне языка, взглянуть от него отстраненно и понять его пределы и возможности» [Топоров 2007: 157].

### **3. Формирование богословской лексики и синтаксиса в немецкоязычных трактатах и проповедях И. Экхарта**

Будучи альтернативой латыни при оформлении новых, главным образом, неоплатоновских богословских концепций, немецкий язык нуждался в коренном обновлении как своей лексики, так и своего синтаксиса. Ведь его лексика (как, вероятно, у всякого архаического языка) была предельно предметной, а синтаксис не приспособлен для описания сложных и многообразных логических отношений. Противостоя латыни на уровне декла-



раций (в том же «Струящемся свете» Мехтхильды), немецкий язык был, однако, готов воспользоваться ее лексическим и синтаксическим строем. Обращение к латыни в области лексики не сводилось к калькированию, но состояло в использовании ее словообразовательных моделей, иначе говоря, в переводе в более широком смысле слова... Кратко остановимся на взаимодействии латыни и немецкого в творчестве И. Экхарта, писавшего и проповедовавшего на том и другом языке, а также на его словотворчестве, развивавшемся в контексте этого взаимодействия двух языков.

Среди неологизмов И. Экхарта исследователями обычно выделяются слова трех видов: 1) корневые новообразования («heimlichkeit» — таинственность, «iht» — нечто, «isticheit» — сущность и пр.) [23: I. S. 186, 5; 14, 4; 197, 4], 2) новообразования, полученные от имеющихся корней суффиксальным, префиксальным, смешанным способом, путем сложения основ и субстантивации инфинитивов («abegescheidenheit» — отрешенность, «ablegung» — отложение, «bîwort» — эпитет, «îngiezen» — втекание и т.д.) [28: I. S. 170, 8; 162, 14; 157, 2; 177, 6], 3) новообразования, возникшие в результате переосмысления уже сложившейся лексики немецкого языка («hitze» — жар, «brunnen» — колодец, «bürgelîn» — крепостца, «vûnkelîn» — искорка и под.) [28: V. S. 30, 10; 42, 10; 28, 5; 39, 4].

Неологизмы Экхарта, задуманные как эквиваленты латинских терминов, не имели, однако, ввиду присущей им многозначности, терминологического характера: «vernünfticheit» — для обозначения божественного разума; сердцевины души; души в ее целом, с низшими, высшими силами; «einicheit» — для указания на единство природы Бога и на результат мистического единения [Eckhart. Predigt 9]. В этом нет ровным счетом ничего нового, именно такая же многозначность квазитерминов была присуща, скажем, византийскому богословию на заре его становления, в трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита. Так, В.Н. Лосский обнаружил десять разных, хотя и взаимосвязанных, значений центрального для дионисиевской доктрины термина «аналогия» (ἀναλογία) [Лосский 2009: 136], к тому же не полностью освободившегося от своих мифо-поэтических коннотаций.

Дадим по необходимости краткий очерк словообразовательных средств, использовавшихся И. Экхартом. Важнейшим среди средств был суффикс «-heit». Производный от древневерхнемецкого «heit», означавшего образ, способ, индивида [Schützeichel 1995: 162], суффикс «-heit» начал употребляться в западногерманских диалектах для образования абстрактных существительных. Его охотно использовала Мехтхильда Магдебургская. Экхарт применял суффикс «-heit», как правило, связывая его с прилагательными, для описания Божества («lûterkeit» — чистота, «blôzheit» — чистота, обнаженность, «klarheit» — ясность), состояния души («edelkeit» — благородство, «gropheit» — грубость, «kleinheit» — тонкость), а также мистического единства с Богом («saelicheit» — блаженство, «süezicheit» — сладость). С помощью этого суффикса указывались не конкретные вещи, но вполне абстрактные понятия («zîtlicheit» — временность, «gegenwerticheit» — наличие, присутствие) [28: V. S. 11, 7; 32, 8; 380, 1; 28: I. S. 40, 1; 28: V. S. 55, 11; 28: I. S. 164, 19; 28: I. S. 87, 5; 28: V. S. 14, 8; 28: I. S. 193, 2; 28: I. S. 163, 12]. Применительно к Богу суффикс означал вечные, а в приложении к душе временные состояния. Экхартовским образованиям на «-heit / -keit» соответствуют латинские абстрактные существительные на «-tas».

Если производные от прилагательных существительные на «-heit» обозначают статичные, длительные состояния, то производные от глаголов существительные на «-unge» обозначают процессы и изменение: «enzückerunge» — восхищение, «bewîsung» — доказательство, «bezzeringe» — улучшение, «neigung» — склонность, «offenbarunge» — открытие, «verwandelunge» — превращение. Существительные на «-heit» указывают на цель, существительные на «-unge» на движение к ней. Единение с Богом («einunge») имеет своей целью единство с Ним («einicheit») [28: I. S. 405, 5; 28: I. S. 56, 12; 28: I. S. 101, 14; 28: V. S. 18, 12; 28: I. S. 387, 2; 28: I. S. 250, 13; 28: V. S. 269, 3—4]. Этимология суффикса до конца не известна. Восходя к «-ung», «-ingo» западногерманских диалектов, он начал методично использоваться лишь доминиканками и курировавшим их И. Экхартом для опи-





сания аскетических упражнений («*üebunge*»), очищения и отложения («*abelegunge*») помыслов [28: V. S. 113, 27; 28: I. S. 162, 14]. Экхартовские неологизмы на «-unge» возникли под воздействием латинских существительных на «-io», «-tio».

Существительные на «-unge» выражают абстрактную идею действия. К этим существительным близки субстантивированные инфинитивы, которые обозначают конкретное действие, однако в отрыве от действующего субъекта: «*daz sprechen*» — говорение, «*daz tuon*» — делание, «*daz ûzkêren*» — исхождение, «*daz versagen*» — отказ, и пр. Впрочем, субъект действия может означаться с помощью притяжательного местоимения: «*dîn liden*» — твое страдание. Если субстантивированный инфинитив используется с неопределенным артиклем: «*ein innebliben*» — пребывание внутри, «*ein lûter entwerden*» — сплошное разуподобление [28: I. S. 16, 3; 28: I. S. 26, 2; 28: I. S. 250, 10; 28: I. S. 361, 10; 28: I. S. 36, 8; 28: I. S. 360, 9; 28: V. S. 269, 3], то по своему значению он приближается к образованиям на «-unge», нередко дублируя их. Во всяком случае, осуществление действия, выраженного субстантивированным инфинитивом, не связано с конкретным лицом, местом и временем. Субстантивированные инфинитивы могут указывать на внутритроичные процессы: «*sîn ûzvliesen*» — его истечение, «*ein ûzblüejen*» — сие распускание, «*in dem gebenne*» — в общении; на подвиг очищения (причем отрицательным образом): «*entwâhsen*» — вырастание из, «*abekêren*» — отход (от), «*abescheiden*» — отрешение, «*ûfgeben*» — отказ (от), «*ûzgan*» — исход; на тот же подвиг (но уже положительным образом): «*în bilden*» — запечатление, «*ûf klimmen*» — обращенность (ввысь); наконец, на само мистическое единение с Богом: «*widerkôsen*» — целование, «*ein mitwûrken*» — сотрудничество, соработничество, «*mit liden*» — сопереживание, «*einsîn*» — единое бытие, «*glichsîn*» — подобное бытие, «*wizzendes warnemen*» — постижение [28: I. S. 180, 4; 28: I. S. 267, 5; 28: I. S. 180, 6; 28: I. S. 212, 6; 28: V. S. 237, 1; 28: I. S. 403, 2; 28: V. S. 226, 5; 28: I. S. 225, 14; 28: V. S. 206, 1; 28: I. S. 319, 1; 28: I. S. 360, 1; 28: V. S. 291, 11; 28: V. S. 51, 18; 28: I. S. 316, 7; 28: V. S. 210, 8-9]. Субстантивированный инфинитив часто использовался в куртуазном романе, откуда и был позаимствован Экхартом. Руководствуясь задолго до него сложившейся словообразовательной практикой, мистик создал целый ряд лексических единиц для изображения не внешних поступков или движений, но аффектов и внутренних переживаний. В то же время многие субстантивированные инфинитивы Экхарта представляют собой прямой перевод латинских инфинитивов: «*procedere*» — «*ûzgan*» (исхождение), «*spirare*» — «*geisten*» (дыхание / дышание), «*gustare*» — «*smeken*» (испытание / испытывание на вкус).

Повествование об «*unio mystica*» строится на глаголе. Процессы, действия, состояния и различные способы претерпевания описываются в немецкоязычных сочинениях Экхарта с помощью трех разновидностей лексических средств — не только существительными на «-unge» и субстантивированными инфинитивами, но также спрягаемыми формами глаголов. Будучи связан с категориями пространства и времени, глагол отличается от других способов изображения действия своей визуальной конкретностью, своим динамизмом: «*доброе семя светится (glüejet) и блестит (glenzet), сияет (liuhtet), пламенеет (brinnet) и непрерывно тянется (neiget sich) к Богу*», «*человек... вылезает из материнского лона и улыбается (lachtet) Отцу в небесах*» [4: 68]. Используемый для изображения «*unio mystica*» глагол предполагает интерпретацию в аналогическом ключе. И. Экхарт нередко снабжает глаголы разнообразными префиксами, с помощью чего добивается тончайшей нюансировки значения. Самыми частыми из префиксов являются: «*abe-*» («*abetuon*» — отказываться, покидать), «*ent-*» («*entwerden*» — избавляться) со значением отделения, недостачи; «*durch-*» («*durchbrechen*» — пробиваться) со значением прохождения чрез, сквозь некую среду; «*in-*» («*îngiezen*» — втекать) со значением внедрения внутрь; «*mit-*» («*mittwurken*» — сотрудничать, «*mit liden*» — сопереживать, «*mitgeben*» — порождать обща) со значением совместного действия; «*ûf-*» («*ûfkêren*» — восходить, возноситься) со значением движения вверх; «*über-*» («*überbilden*», «*überwandeln*» — претворяться, преобразаться) со значением изменения состояния; «*ûz-*» («*ûzquellen*» — источаться) со значе-



нием выхода изнутри; «*ver-*» («*vereinen*» — объединяться) со значением полного завершения действия и пр. [28: I. S. 134, 10; 28; V. S. 281, 9; 28: V. S. 207, 8; 28: I. S. 177, 6; 28; I. S. 80, 21; 28: V. S. 54, 2; 28: I. S. 32, 7; 28; V. S. 113, 25; 28: V. S. 41, 14; 28; V. S. 112, 21; 28: I. S. 109, 10—11; 28: I. S. 34, 2]. Префиксация раскрывала перед И. Экхартом широкие возможности для словотворчества. Используемые им приставки имели аналоги в латинском языке и были кальками последних. Особенно наглядно экхартовское калькирование при переводе латиноязычных глаголов с приставкой «*trans-*»: «*transformare*» — «*überbilden*», «*transsubstantiare*» — «*überwandeln*». Калькирование нередко сопровождалось, как показано выше, радикальным изменением значения.

Что касается прилагательных, то они в своем большинстве описывают характер и способ протекания процессов, а также свойства и качества неизменных либо длительных состояний. Они зачастую использовались Экхартом в приложении к душе, для оценки ее готовности к «*unio*»: «*abegescheidenliche*» — отрешенный, «*blöz*» — обнаженный, «*demütic*» — смиренный, «*einwillic*» — обладающий единой волей, «*götlîch*» — божественный, «*gebrestenlich*» - недостаточный [28: V. S. 284, 1; 28; V. S. 21, 16; 28; I. S. 246, 10; 28: V. S. 22, 5; 28: V. S. 59, 21; 28: I. S. 117, 7-8] и пр. Отмечаются редкие случаи устойчивого использования прилагательных в связке с тем или иным существительным (в фольклоре т.н. устойчивый эпитет). Так «*istic*» (сущий) обычно связано с «душой», «Богом», «*itel*» (пустой, тщеславный, ничтожный, напрасный) с «творением» [28: I. S. 197, 3; 28: V. S. 30, 8]. Поскольку для церковной и куртуазной литератур, на достижения которых опирался Экхарт, не было свойственно активное и разнообразное использование прилагательных для характеристики психологических состояний, историки языка настаивают на том, что объем экхартовского словотворчества в данной области чрезвычайно велик [Nix 1963: 172]. Экхартовское прилагательное содержит в себе, как правило, необходимую, а не избыточную, дополнительную информацию, и потому выступает в его немецких сочинениях в роли определения, но не эпитета, как у Г. Сузо.

Переходя к синтаксису немецких сочинений И. Экхарта, следует обратить внимание на используемое В.Н. Топоровым понятие «изоморфической индукции» — строгой обусловленности плана выражения со стороны плана содержания, — главенствовавшей в «сильно конструктивных схемах» [Топоров 2007: 122], сформулированных в произведениях средневековых неоплатоников, в частности Экхарта. Существенной чертой плана содержания экхартовских опусов является то, что он берет Бога и тварь только и исключительно относительно друг друга и в их взаимном обнаружении (ср. о. С. Булгаков: «Бог (у Экхарта. — *M.P.*) есть нечто производное из *Gottheit* и совершенно соотносительное твари. Поэтому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари» [Булгаков 1999: 152]). При этом, как Бог, так и тварь именно «берутся» Экхартом («если мы возьмем Бога..., то возьмем Его...», «*als wir got nemen...*, *sô nemen wir in...*») [Eckhart. Predigt 9; 28: I. S. 150, 1] — так или иначе, в условно-гипотетическом виде, в качестве интеллектуального эксперимента, в полном согласии с платоновской методикой, разработанной в диалоге «Парменид» (8 гипотез взаимо-определения единого и иного).

Эти-то парные постановки и соположения Бога и твари реализовались в экхартовских контр-позиционных схемах (утвердительный — отрицательный, восходящий — нисходящий, обобщающий — различающий и пр.), чреватых тождеством («Высота и глубина суть одно», см. выше), а также в сложноподчиненных предложениях: меры и степени (насколько, настолько; *ie, ie*; *als, als*) [Eckhart. Predigt 30] и условных (если, то; *swenne, sô*). Больше того, общая интуиция прямой пропорциональности взаимных обнаружений проникала в другие виды придаточных: временные (до тех пор, пока; *alle die wile*), определительные (то, что; *daz, daz*) и в бессоюзные предложения [Eckhart. Predigt 12]. Самыми же востребованными оказались у И. Экхарта условные конструкции: актуальные, реальные,



ирреальные и инверсированные\* [28: I. S. 195, 1]. По подсчетам исследователя экхартовского синтаксиса Г. Зигрот-Неллессен, условные составляют в диптихе «Книга божественного утешения» и «О человеке высокого рода» (названном кельнскими инквизиторами Liber «Benedictus») свыше 50% всех сложноподчиненных предложений [Siegroth-Nellessen 1979: 109]. Они обнаруживают в области языка гипотетическую манеру мышления Экхарта. Эта манера характеризуется также активным использованием сослагательного наклонения (т.н. Konjunktiv II).

Разумеется, для каждого типа немецких предложений И. Экхарта можно подобрать тот или иной латинский аналог, например: *ie, ie — inquantum, intantum*. Однако прямая трансляция синтаксических структур из латыни в немецкий (конечно, имевшая место) далеко не исчерпывает сущности взаимоотношений между двумя частями экхартовского творчества, да и существа его переводческой деятельности в целом. Дело в том, что в латинской сумме Экхарта и его немецких проповедей и трактатах разворачиваются два разных вида дискурса: аподиктический и ассерторический. Если первый включает в себя историю получения знания и, стало быть, само знание в качестве доказанного, достоверного, то второй содержит в себе изложение конечных результатов этой истории в качестве не доказанного (в данной проповеди), недостоверного мнения [Аристотель 1978/2: 312]. С одной стороны мы имеем доказательство системы теорем и самые изощренные диалектические рассуждения (о подобии-неподобии, различимости-неразличимости), с другой же стороны — парадокс, спрессовавший процесс исследования в одно предложение. Если Экхарт проповедует: «Бог есть Ничто, и Бог есть Нечто» [Eckhart. Predigt 71; 28: III. S. 223, 1-2], то доказывает это в «Трехчастном труде» — «беря», в полном согласии с платоновским Парменидом, Бога и тварь то вне пары, то в паре (причем тварь становится «ничто» и «нечто», соответственно). В силу указанной причины, в схоластической сумме Экхарта парадоксов нет вовсе, но их чрезвычайно много в немецкоязычной части его наследия. Ряд выразительных примеров соотношения образного парадокса и дискурсивного доказательства предлагает памятник богословской мысли 2-ой половины XII в. «Книга XXIV философов» (см.: Lb. XXIV) [См.: Реутин 2016].

### Список литературы

#### References

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1975—1984.
2. Булгаков С. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.; СПб.: Искусство, 1999.
3. Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с фр. яз. М.Ю. Реутина // Богословские труды. М.: Издательский Совет РПЦ, 2009. Вып. 42. С. 110—136.
4. Майстер Экхарт. Об отрешенности / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
5. Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди / Изд. подг. М.Ю. Реутин. М.: Наука, 2010.
6. Мехильда Магдебургская. Струющийся свет Божества / Изд. подг. Н.А. Ганина. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2014.

\* Актуальные условные предложения, выражают логические отношения между двумя утверждениями, истинность которых считается уже установленной: «Если утрата внешних вещей мне приносит страдание, то это верный признак того, что я люблю внешние вещи, люблю... скорбь и печаль» (DW V. 14, 10—12). Реальные условные предложения, выражают отношения между двумя суждениями, истинность которых не установлена, но весьма вероятна: «Если праведность опечалит праведника, то она и себя ввергнет в печаль» (DW V. S. 12, 17). Ирреальные условные предложения, выражают логические отношения между двумя условно выдвигаемыми суждениями: «Если бы я знал наверняка, что все мои камни должны в золото превратиться, то, чем больше я тогда имел бы крупных камней, тем больше мне это было бы по сердцу» (DW V. S. 27, 12—13). Условные предложения Экхарта часто имеют инверсированное строение: союз «если» в них опускается, сказуемое выдвигается на первое место: «Любишь себя, и всех людей полюбишь как себя» (DW I. S. 195, 1).



7. Реутин М.Ю. «Вот я обретаюсь во тьме». «Книга двадцати четырех философов»: возникновение, строение, содержание, поэтика // Вопросы философии. М.: Наука, 2016. Вып. 10. С. 175-185.
8. Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: Изд-во РГГУ, 2011.
9. Реутин М.Ю. Немецкая мистика Средневековья. Жизнь во Христе как перформативная практика // Вопросы философии. М.: Наука, 2014. Вып. 9. С. 121-133.
10. Реутин М.Ю. Хильдегарда Бингенская. Краткий очерк жизни и творчества // Одиссей. Человек в истории. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2017. С. 232—241.
11. Рукопись: Soest, Stadtarchiv und wissenschaftliche Stadtbibliothek, Cod. 33.
12. Топоров В.Н. Мастер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство / Изд. подг. М.Ю. Реутин // Символ. М.; П.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. - № 51. - С. 132-133.
13. Dempf A. Meister Eckhart. Freiburg: Herder, 1960.
14. Ebner Chr. Der Nonne von Engelthal Büchlein von der genaden uberlast. Tübingen: H. Laupp, 1871.
15. Flasch K. Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Fr. (am M.): V. Klostermann, 2007.
16. Haas A.M. Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg (Schweiz): Universitätsverl., 1979.
17. Ivanka E. von. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes Verl., 1964.
18. Köbele S. Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen; Basel: Francke Verl., 1993.
19. Kunisch H. Offenbarung und Gehorsam. Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit // Meister Eckhart der Prediger (Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr). Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1960. S. 104—148.
20. Marguerite Porete. Le Mirouer des simples ames. Margaretæ Porete Speculum simplicium animarum. Turnholti: Brepols, 1986.
21. Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Fr. (am M.): Deutscher Klassiker Verl., 2003.
22. Meister Eckhart. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936—2003.
23. Meister Eckhart. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936—2003.
24. Meister Eckhart. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1936—2007.
25. Meister Eckhart. Die rede der unterscheidung // Idem. Die deutschen Werke: In 5 Bd. Bd. 5. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963. S. 137—376.
26. Nix U. Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf: Schwann, 1963.
27. Quint J. Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts // Altdeutsche und Altniederländische Mystik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. S. 113-151.
28. Sanctæ Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiæ. Accedit sororis Mechthildis ejusdem ordinis Lux divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum solesmensionum O.S.B. monachorum cura et opera. Pictavii; Parisiis: Apud Henricum Oudin, 1877.
29. Schmidt C.W. Meister Eckhart // Theologische Studien und Kritiken. Bd. 12. Hamburg: Fr. Perthes. 1839. S. 663—744.
30. Schützeichel R. Althochdeutsches Wörterbuch. Tübingen: Niemeyer, 1995.
31. Seuse H. Büchlein der ewigen Weisheit // Idem. Deutsche Schriften. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1907. S. 196—325.
32. Siegroth-Nellessen G. von. Versuch einer Exakten Stiluntersuchung für Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. München: W. Fink, 1979.
33. Sturlese L. Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007.
34. Weisgerber L. Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur. Düsseldorf: Schwann, 1957.