

Трагедія мистическаго сознанія.

(Опытъ феноменологической характеристики).

Статья Ѳ. Степпуна (Москва).

I.

Жаденъ день; всему, что стелется въ синей дали его и что уходитъ въ синюю высь, всему онъ собственникъ и властелинъ. Лѣса и пахоты, тихія селенія и старыя колокольни—все это его и все онъ блюдетъ, дозируетъ сторожевымъ свѣтомъ своимъ.

Не то ночь. Она топить мѣръ внѣшней предметности. Она ничѣмъ не владѣетъ, ибо все уничтожаетъ въ себѣ. Царица безъ царства, молчитъ она въ евангельской нищетѣ своего духа. Мракомъ покоится въ вѣчности.

Какъ ночь и день, такъ противостоятъ другъ другу Божіе и человѣческое сознаніе. Человѣческое знаетъ мѣръ только внѣ себя и потому оно неминуемо внѣшне. Этотъ мѣръ данъ ему, какъ его второе, и оно относится къ этому второму въ своихъ творческихъ и познавательныхъ актахъ. Относится въ актахъ—это значитъ, что оно активно и относительно.

Божьему сознанію, напротивъ, мѣръ имманентенъ. Божіе сознаніе не знаетъ ничего, какъ внѣшняго себѣ. Ни къ какому иному, второму, оно не относится въ своихъ познавательныхъ и творческихъ актахъ. Это значитъ, что оно абсолютно въ пассивности своей.

Итакъ, Божіе и человѣческое сознаніе противостоятъ другъ другу, какъ ночь и день, какъ нищета и богатство, какъ пассивное пребываніе въ имманентности и активное становленіе себя въ трансцендентность. Какъ цѣнность состоянія и предметная цѣнность положенія. Богъ—ночь, и всѣ мистики тяготѣютъ къ ней. Въ книгѣ Іова написано: «во снѣ, въ ночномъ видѣніи Онъ открываетъ у человѣка ухо и запечатлѣваетъ

свое наставленіе». Эккехартъ знаетъ: «крѣпче всего стоите вы тамъ, гдѣ стоите во мракѣ». То же Силезіусъ. Ночи поетъ Новалисъ свои гимны, и Тютчевъ кончаетъ свой стихъ:

«И чудится давно минувшимъ сномъ
Теперь ему все свѣтлое, живое.
И въ чуждомъ, неразгаданномъ ночномъ
Онъ узнаетъ наслѣдье родовое».

Рильке тоже вѣрять ночамъ. «Du Dunkelheit, aus der ich stamme, ich liebe dich, mehr als die Flamme, welche die Welt begreift, indem sie glänzt» *).

Но постоянно притягиваемое, гипнотизируемое ночью, мистическое сознание никогда всецѣло не растворяется въ ней. Въ силу всей своей конечной природы оно вѣчно томимо и мучимо свѣтомъ дневнымъ. Мистическое сознание—сознание Богомъ больное и Богомъ спасаемое, всегда только сумеречное. Всмотримся въ сумеречныя дали его.

Какъ бы глубока ни была мистическая стихія человѣка, его религіозное сознание всегда конечно и отъединено. Вѣчною дистанціею между человѣкомъ и Богомъ стелется непонятная, въ себѣ самой покоющаяся множественность Божьяго міра. Постичь эту множественность, осилить ее разумомъ, волей и творчествомъ—въ этомъ тяжелый долгъ человѣка и въ этомъ вѣчная палящая тоска его. Ставя всю безконечно-сложную работу такого постиженія подъ знакъ и власть религіознаго сознанія, я неминуемо устремляюсь къ увѣнчанію ея сіяющими главами теософіи, теократіи и теургіи. Но чѣмъ глубже религіозная тоска моя, тѣмъ сложнѣе въ моемъ сознаніи поднимутся въ отвѣтъ ей іерархіи теоретическихъ и художественныхъ формъ постиженія. И вотъ вижу, какъ всѣ законы и формы бытія, которыя постигаю испытующимъ умомъ своимъ, всѣ волевыя устремленія міра, которыя вскрываю, какъ покой и борьбу, всѣ затаенности и настроенія, которыя чутко различаю въ ночномъ гудѣніи міровъ, сплетаются въ сложную ткань, которая тяжелой завѣсой падаетъ у предѣловъ вѣчности. Отстраивая такимъ образомъ системами своихъ отвѣтовъ видимый мнѣ на пути къ Богу и данный мнѣ, какъ вѣчная проблематичность, міръ, я неумоимо застраиваю себѣ всѣ перспективы вѣчности и воздвигаю вѣнчанной теософіей, теократіей и теургіей храмъ, какъ надгробный крестъ моему живому Богу. Такъ, по пятамъ за всѣми моими творческими актами, которые благословлялъ и мыслилъ навѣсными мостами къ Богу, растетъ пожаръ

*) Мракъ, меня породившій, я люблю тебя больше, чѣмъ пламя, которое блескомъ своимъ ограничиваетъ міръ.

моей тоски по немъ. Пламя сжигаетъ мосты и бросаетъ черныя тѣни на его уже возсіявшій было мнѣ ликъ. Здѣсь вырастаетъ мое первое постиженіе: религіозное углубленіе въ міръ, совершаемое все равно въ понятіи ли или въ образѣ, дающее философскую ли систему или художественное произведеніе, не только не приближаетъ меня къ Богу, а напротивъ удаляетъ меня отъ Него. Такъ я, какъ творецъ, являюсь могилой себѣ самому, какъ творенію и какъ строитель своихъ міровъ выпадаю непослушнымъ камнемъ изъ рукъ верховнаго зодчаго.

Каждое постиженіе всегда кроетъ въ себѣ и велѣніе. Если нельзя идти къ Богу опосредствованнымъ путемъ постиженія даннаго мнѣ міра, какъ Божьяго, то должно идти къ Нему путемъ непосредственнаго съ Нимъ сліянія. Какъ такое единеніе возможно, что оно означаетъ, какія переживанія таятъ его, и какими оно восходитъ постиженіями—все это должно одѣть мнѣ ризой молчанія. Важно лишь то, что въ актѣ моего послѣдняго сліянія съ Богомъ я уничтожаю послѣднюю дистанцію между мной и Имъ, становлюсь не только божественнымъ, но становлюсь непосредственно Богомъ. Это значитъ—нисхожу на міръ святою ночью; погашаю въ себѣ самомъ этотъ міръ, какъ самодовлѣющую множественность, становлю его въ евангельскую нищету своего духа и тѣмъ самымъ уничтожаю его, какъ объектъ познанія, созерцанія и творчества. Все это было бы величайшимъ блаженствомъ, если бы Богъ, хоть разъ мною до конца обрѣтенный, могъ бы стать мнѣ вѣчной могилой, если бы конечная природа моя не вѣдала бы страшнаго присужденія постоянно вновь и вновь воскресать. Но вотъ въ этомъ-то воскресеніи и кроется глубочайшая трагедія религіозной жизни и вырастаетъ послѣдняя усложненность—проблемы мистическаго сознанія.

Слитый въ одинъ темный потокъ съ живою стихіею Бога, я только что хоронилъ въ святой глубинѣ ночныхъ моихъ волнъ тяготящій надо мною міръ. Но вотъ пронеслася минута, міръ снова высится въ омѣлѣвшей душѣ, высится островомъ пустыннымъ и каменнымъ; плещется душа у его береговъ, плещется безпомощно и жалобно. Только что вкусившая единеніе съ Богомъ, только что постигшая высшую мудрость духовной нищеты, она больше чѣмъ когда-либо удалена отъ возможности какого-либо постиженія міра. Все еще слыша въ себѣ великій ритмъ того потока, который за минуту несъ ее надъ затопленнымъ міромъ, она цѣломудренно бѣжитъ всякаго творческаго и познавательнаго жеста, ибо знаетъ, что познаніе вырастаетъ лишь тамъ, гдѣ есть двойственность сознанія и его объекта, гдѣ есть отъединенность человѣка отъ міра, гдѣ есть страшная покинутость человѣка его Создателемъ-Богомъ. Отсюда вырастаетъ мое второе постиженіе, обратное первому. Непосредственное

единеніе человѣка съ Богомъ не только ничего не даетъ человѣку для постиженія Божьяго міра, какъ Божьяго, но наоборотъ, запрещая человѣку всякій познавательный жестъ, превращаетъ для него міръ въ какую-то роковую загадку, въ вѣчный сфинксъ.

Сопоставляя оба постиженія, формулирую послѣднюю антиномію религіознаго сознанія: религіозное осиливаніе міра, совершаемое посредствомъ волевого акта понятія или образа, неминуемо удаляетъ меня отъ постиженія Бога. Непосредственное постиженіе Его, обрѣтаемое въ актѣ непосредственнаго сліянія съ Нимъ, превращаетъ міръ въ абсолютную загадку, ибо запрещаетъ мнѣ всякій творческій жестъ. Такъ правда и реальность мистической жизни вскрывается мнѣ въ противоборствѣ двухъ началъ.

Одно стремится къ утвержденію и опознанію міра и Бога, какъ трансцендентныхъ религіозному сознанію принциповъ, и искупаетъ свою всеобъемлющую экстенсивность наличностью постоянной дистанціи между человѣкомъ и Богомъ.

Другое уничтожаетъ эту дистанцію, растворяетъ трансцендентнаго Бога и трансцендентность Божьяго міра въ имманентной стихіи религіознаго переживанія и угнетаетъ религіозное сознаніе человѣка полной непонятностью окружающаго міра, какъ міра Божьяго.

Побѣднымъ свѣтомъ перваго является Богъ, какъ стоящій внѣ жизни абсолютъ; его тѣнью—невозможность послѣдняго углубленія и напряженія религіозной жизни.

Побѣднымъ свѣтомъ второго—доведеніе религіозной жизни до абсолютнаго значенія, до абсолютной жизни въ Богѣ; тѣнью—утвержденіе міра, какъ нѣкоего каменнаго лица, тайну котораго нельзя вскрыть никакою святою любовью, никакимъ знаніемъ, никакимъ творчествомъ.

Вотъ феноменологическій анализъ реального для меня мистическаго переживанія. Мучительную борьбу утвержденныхъ мною началъ я вскрою въ Эккехартѣ, Плотинѣ и Рильке¹⁾. Значеніе перваго связано съ побѣдою имманентнаго устремленія мистическаго переживанія; значеніе второго—съ побѣдою трансцендентнаго; значеніе послѣдняго—опредѣляется сознательною попыткою слить обѣ стихіи въ одно русло.

¹⁾ Rainer Maria Rilke—современный нѣм. поэтъ. Я имѣю въ виду въ особенности его книгу «Das Stundenbuch, enthaltend die drei Bücher: Vom menschlichen Leben, von der Pilgerschaft, von der Armuth und vom Tode» (1899—1903 годъ). 2 изд. Inselverlag, 1907.

II.

Вскрытый нами дуализмъ имманентнаго и трансцендентнаго устремленія мистическаго переживанія и религіознаго сознанія, самъ Эккехартъ, думается, никогда не разслышалъ въ себѣ; во всякомъ случаѣ онъ его нигдѣ не формулировалъ. Но въ какомъ-то внутреннемъ безпокойствѣ и нѣкоторой нечеткости всѣхъ контуровъ его мистической концепціи, эта трагедія антиномичности явно живетъ своей самостоятельной, хотя и безсознательной, жизнью. Въ чемъ ея сущность?

Мистическое ученіе Эккехарта состоитъ изъ двухъ частей—изъ его религіозной психологіи и метафизики. Обѣ части находятся въ принципиальной зависимости другъ отъ друга и ихъ построенія возводятся въ полной аналогіи другъ къ другу. Исходною точкою Эккехарта является психологія: его неустрашимо правдивое, бесконечно-глубокое и точное проникновеніе въ ту глубину религіознаго переживанія, которую онъ несъ и зналъ въ себѣ, которою онъ былъ. Силою двухъ моментовъ сильна религіозная жизнь человѣка.

Первый заключается въ обрѣтеніи той добродѣтели, которую Эккехартъ ставитъ выше всѣхъ остальныхъ и которую называетъ «Abgeschiedenheit» (отъединенность). Погружаясь въ эту отъединенность, душа достигаетъ своей высшей жизни, достигаетъ своего обожествленія. Въ ней она успокаивается въ полномъ затишьѣ. Всѣ силы ея сначала замираютъ, потомъ совсѣмъ отмираютъ. Она бездумно думаетъ, она безобразно зритъ, въ ней звучитъ молчаніе и вся она свѣтится мракомъ. Эти полярности важны, какъ отрицаніе въ обожествленной душѣ всякаго движенія и какъ уничтоженіе въ насъ всякаго представленія о ней. Такая душа, нераздѣльно и Божья и Божеская, непредставляема, ибо она никогда не предстоитъ намъ, какъ внѣшній объектъ. Она лишь постигаема въ живомъ обрѣтеніи, ибо мы можемъ успокоиться въ ней, какъ въ живомъ божественномъ субъектѣ. Но это постиженіе Бога Божьимъ во мнѣ ведетъ тутъ же къ умаленію всякаго теософическаго и теургическаго познанія его, а также и къ умаленію теократическаго устроенія человѣчества, ибо соединенная съ Богомъ душа, по выраженному заявленію Эккехарта, Бога не знаетъ, Бога не видитъ, Бога не любитъ и Бога не славить. Отсюда ясно, что вся полнота религіозной культуры, а тѣмъ самымъ и всякой культуры вообще, можетъ быть объяснена лишь отпаденіемъ человѣка отъ Бога, можетъ быть осмыслена лишь, какъ мучительное и грѣховное воспоминаніе о состояніи полного блаженства и полной безгрѣшности. Такъ высшимъ закономъ религіозной

жизни является для Эккехарта погружение души въ полную пассивность; такъ всякій творческій и объективирующій жестъ вплоть до молитвы и исполненія воли Божіей вскрывается имъ, какъ отпаденіе души отъ послѣднихъ религіозныхъ глубинъ.

Но, подчеркивая столь сильно этотъ первый моментъ полной пассивности въ мистической концепціи Эккехарта, было бы несправедливо оставлять въ тѣни второй, ему вполне противоположный. Многія мѣста проповѣдей свидѣтельствуютъ о негодованіи Эккехарта противъ тѣхъ, чья святость приводитъ къ безразличію къ заботамъ и трудамъ земнымъ. Онъ требуетъ жизненнаго дѣла, требуетъ «разумнаго», «сознательнаго» и «упорядоченнаго» служенія нуждамъ дня. Утверждаетъ, что всякое созерцаніе предопредѣлено расцвѣсти и оправдаться въ дѣянiяхъ и совершенiяхъ. Обременяетъ совѣсть созерцающаго евангельскимъ словомъ о безплодной смоковницѣ, которую нужно срубить, объясняетъ отсутствіе у вновь обращеннаго Апостола Павла яснаго знанія сущности отдѣльныхъ добродѣтелей его малоопытностью въ добрыхъ дѣлахъ и ставитъ, наконецъ, уже постигшую и обрѣтшую Марѳу выше восторженной и тоскующей Маріи, утверждая тѣмъ самымъ превыше всѣхъ высотъ созерцанія благословеніе живыхъ и добрыхъ дѣлъ.

Какъ примирить эти противоположности мистическаго построения Эккехарта? Думаю, что ихъ совсѣмъ не надо примирять, ихъ надо просто утвердить во всей ихъ нераздѣльности и неслиянности. Въ ихъ непримиренности кроется безусловно систематическая незавершенность Эккехартовской концепціи, но этою систематическою незавершенностью утверждается глубокая психологическая истина, та истина, что религіозная празда человѣка жива лишь противоположностями конечнаго и безконечнаго, дневнаго и ночнаго, человѣческаго и Божьяго, что возможна она только какъ вѣчная смѣна прилива и отлива религіознаго переживанія. Мелѣть душа и всплываютъ въ ней одинокіе острова. Пустыни, ждущія творческихъ рукъ человѣческихъ, чтобы зацвѣсти и украситься,—символы немощи, отверженности и покинутости. Такъ въ непослѣдовательное утвержденіе творчества и свершенія, какъ въ нѣкую недоступную цитадель духа, спасается у Эккехарта постиженіе той истины, что религіозная жизнь человѣка, взятая въ цѣломъ, возможна только, какъ безконечность тоски, а не какъ успокоеніе въ безконечности. Богъ хочетъ пребывать внѣ человѣка, хочетъ, чтобы о немъ «тосковали» и воздыхали. Въ эту непослѣдовательность спасается такимъ образомъ чувство Бога, какъ трансцендентной человѣческому переживанію реальности, чувство дистанціи между Творцомъ и твореніемъ, неспособнымъ длительно утвердить себя въ абсолютномъ единеніи съ аб-

солютнымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и христіанскія добродѣтели—смирение и благоговѣніе.

Вотъ психологическое учение Эккехарта о сущности религіознаго переживанія. Ему во всемъ, во всѣхъ деталяхъ соотвѣтствуетъ его метафизическая концепція. Божій ликъ творится Эккехартомъ по образу и подобию лика преданной Богу души. А потому въ метафизикѣ Эккехарта съ новой силой возникаютъ всѣ тѣ трудности, которыя мы только что вскрыли и осмыслили въ его религіозно-психологическомъ построеніи. Такъ какъ сущность Божества вскрывается Эккехартомъ въ системѣ совершенно тѣхъ же опредѣленій, которыя сочетались имъ раньше въ понятіи души, то проблема Божьяго творчества или иначе проблема сотворенія міра становится для него абсолютно нерѣшимой. Эккехартъ ясно заявляетъ «Божество живетъ въ абсолютномъ покоѣ, оно ничего не изрекаетъ, ничего не любитъ и ничего не творитъ». Божество ничего не творитъ, но передъ Эккехартомъ рѣзстиляется во всей своей несбозримой множественности сотворенный Богомъ міръ. Вотъ метафизическій аспектъ религіозно-психологической антиноміи имманентнаго и трансцендентнаго мотива мистической жизни.

Правда, что эта антиномія въ извѣстномъ смыслѣ усиливается метафизическимъ построеніемъ Эккехарта ибо въ полной пассивности пребываетъ лишь стоящее выше всякаго бытія и познаванія Божество, міръ же изъ ничего творится Тріединымъ Богомъ, творится въ актѣ Его божественнаго самопознанія. Равно какъ религіозно-психологическая антиномія снимается отдѣленіемъ души въ смыслѣ ея дна,—души, соотвѣтствующей божеству и пребывающей въ святой пассивности и отъединенности отъ души въ смыслѣ тріединства памяти, разума и воли, соотвѣтствующему тріединству Отца, Сына и Святого Духа. Но ясно, что для того метода, которымъ я сознательно и исключительно пользуюсь въ моемъ разборѣ мистическихъ концепцій Эккехарта, Плотина и Рильке, для метода феноменологическаго анализа—это диалектическое усиленіе проблемъ является не ихъ рѣшеніемъ, а лишь сообщеніемъ о внутреннемъ состояніи рѣшающей ихъ души. Такимъ образомъ, слагающаяся для Эккехарта необходимость диалектическаго противопоставленія какъ въ душѣ, такъ и въ Божествѣ,—начала пассивнаго едиства на началу активнаго тріединства является для феноменологическаго метода лишь теоретическою транскрипціей уже вскрытой нами мистической необходимости утверждать правду религіозной жизни, какъ борьбу имманентнаго начала, знающаго единаго Бога внѣ множественности Божьяго міра, и начала трансцендентнаго, знающаго божественную множественность, но не постигающаго единаго Бога.

Итакъ, вскрытая нами какъ въ религіозно-психологической, такъ и въ метафизической концепціи Эккехарта антиномичность удерживается во всей своей неприкосновенности. Но если эта антиномичность въ религіозно-психологической сферѣ могла быть нами утверждена, какъ правда тоски по безконечному и невозможности успокоенія въ немъ, какъ исполненная несовершенства, а потому и движенія, человѣческая правда о Богѣ, то аналогичное оправданіе той же антиномичности въ сферѣ метафизической является совершенно невозможнымъ. Присужденность религіознаго человѣка къ подвигу творчества можетъ быть осмыслена, какъ дань его конечной природѣ, а потому она рѣшительно теряетъ всякій смыслъ въ примѣненіи къ Божеской вѣчности, къ вѣчному Богу. Тоскующій по Богу человѣкъ понятенъ, но Божья тоска по чему-либо немислима. И, надѣляя Бога по образу и подобию религіозной души присужденностью къ творчеству, тоской и движеніемъ, Эккехартъ долженъ былъ неминуемо устремиться къ самому опасному изъ всѣхъ антропологизмовъ—къ антропологизму религіозному, долженъ былъ устремиться къ утвержденію Бога какъ громаднaго религіознаго дарованія, какъ религіознаго генія.

Безуміе такой тенденціи своего построенія, созданной положеніемъ въ ея основу религіознаго переживанія человѣка, Эккехартъ, очевидно, смутно сознавалъ, а потому побѣдно противопоставилъ ей иную, обратную.

Первая тенденція поднимается со дна всего построенія и послѣдовательно распространяется кверху; начинается въ психологіи и проэцируется въ метафизику. Ея правда коренится въ требованіи дѣла и творчества, предъявляемаго Эккехартомъ къ религіозной жизни человѣка. Ложью же она становится во всей концепціи въ ту минуту, когда Эккехартъ, для котораго все же по всему смыслу его построенія покой, молчаніе и тишина являются высшимъ состояніемъ души и высшимъ проявленіемъ жизни, превращаетъ Бога въ религіозное дарованіе и требуетъ отъ Него немощи самопроявленія и творчества, т.-е. въ ту минуту, когда онъ ставитъ антропологическую проблему сотворенія міра.

Смыслъ второй тенденціи—уничтоженіе гибельныхъ результатовъ первой. А потому ясно, что она начнетъ съ отрицанія того, утвержденіемъ чего кончила первая. Ясно, что ея истоки окажутся тамъ, гдѣ первая, какъ рѣка въ море, впадала въ свою ложь. Это значитъ, что если первая пришла къ утвержденію сотвореннаго Богомъ міра, то вторая должна начать съ отрицанія акта Божьяго творчества. Если первая пришла къ утвержденію противопоставленности Бога и міра, то вторая опять-таки должна начать съ утвержденія полной тождественности Бога

и міра. Но какъ религіозно-психологическая двойственность первой тенденціи проэцировалась Эккехартомъ вверхъ, въ его метафизическое построеніе, такъ и обратно: метафизическое единство второй тенденціи опадаетъ у него къ низу и отражается въ религіозно-психологической части его ученія.

Такъ метафизика и психологія Эккехарта противостоятъ другъ другу, какъ два зеркала: каждое изъ нихъ таитъ въ себѣ свой собственный ликъ, но каждое отдаетъ этотъ ликъ и другому. А потому въ обоихъ зеркалахъ живутъ по два лика. Одинъ подлинный и одинъ отраженный. Живутъ такъ, что вполнѣ отдѣлить ихъ другъ отъ друга нельзя, но одновременно и такъ, что ихъ совершенно нельзя слить воедино. Послѣднее же усложненіе получается отъ того, что психологія и метафизика Эккехарта противостоятъ другъ другу два раза: во-первыхъ, какъ психологическое и метафизическое ученіе, а, во-вторыхъ, какъ психологическій и метафизическій моментъ cadaго ученія. При чемъ подлиннымъ метафизическимъ элементомъ психологіи является требованіе полной успокоенности души въ переживаніи отъединенности, психологическимъ же элементомъ метафизики—утвержденіе акта Божьяго самопознанія, какъ акта сотворенія міра. Такъ вся мистическая концепція Эккехарта живетъ, какъ бесконечно-сложная система отраженій. Живетъ въ какой-то постоянной абберации образовъ и понятій. Волнуется мертвою зыбью надъ затопленною тайной своей жизни.

Итакъ, вторая въ системѣ Эккехарта безусловно побѣдная тенденція утвердила, вопреки первой, абсолютное единство Бога и міра и погрузила этотъ результатъ и въ сферу психологическаго ученія. Какъ Богъ и міръ едины, такъ же единъ и человѣкъ и его дѣло, его творческій подвигъ. Міръ собственно не созданъ, и дѣло-подвигъ, въ сущности, не совершено. Съ какою-то безумною быстротою четыре отправныхъ пункта мистическаго построенія Эккехарта—Богъ и міръ, человѣкъ и его подвигъ,—вбираются въ полярность человѣка и Бога. Но и эта послѣдняя полярность противостоитъ всего лишь одну минуту мистическому порыву Эккехарта къ какому-то послѣднему единству. Человѣкъ стоитъ въ мірѣ, но міръ стоитъ въ Богѣ? Значитъ, человѣкъ стоитъ въ Богѣ. Міръ и Богъ едины, и человѣкъ постольку же Богъ, поскольку Богъ человѣкъ. Всѣ различія гаснутъ, всѣ противоположности рушатся. Темныя воды мистическаго переживанія поднимаются выше и выше. Сіяющія главы теософическаго и теургическаго храма уже подъ водой. Трансцендентный Богъ уже безвластенъ надъ душою человѣка и непонятенъ ей. Повсюду мракъ побѣдно оттѣсняетъ свѣтъ, и въ святой тиши вѣчной ночи несутся темныя воды вовѣки одинокой и въ самое себя впадающей рѣки.

III.

Такъ борются въ мистической концепціи Эккехарта тѣ два мотива имманентнаго и трансцендентнаго устремленія религіозной жизни, которые мы вначалѣ вскрыли независимо отъ нея чисто феноменологическимъ анализомъ. Побѣждаетъ у Эккехарта мотивъ имманентный. Переходимъ къ Плотину.

Его система покоится на совершенно тѣхъ же основаніяхъ: она жива все тѣмъ же дуализмомъ и тотъ же дуализмъ угрожаетъ ей смертью. Быть можетъ, эта полная тождественность животворящаго и смертноснаго начала является наиболѣе характернымъ элементомъ всякой подлинно-мистической концепціи. Разница лишь въ томъ, что этотъ дуализмъ явленъ въ системѣ Плотина одновременно и съ гораздо большей силой и съ гораздо меньшей остротою, чѣмъ у Эккехарта. Сила этого Платиновскаго дуализма въ томъ, что онъ вполне осознанъ и даже формулированъ величайшимъ мыслителемъ эллинизма. Сравнительно же меньшая острота его объясняется тѣмъ, что у Эккехарта оба мотива почти равносильны, а потому ихъ борьба безконечно мучительна; у Плотина же мотивъ трансцендентнаго устремленія одерживаетъ столь легкую побѣду, что всѣ тѣ, для которыхъ мистицизмъ связанъ прежде всего съ мотивомъ имманентности, не разъ уже ставили вопросъ о томъ—былъ ли Плотинъ вообще мистикомъ. Я думаю, что на этотъ вопросъ нужно бы было дать безусловно положительный отвѣтъ даже и въ томъ случаѣ, если бы въ защиту наличности въ мистикѣ Плотина имманентнаго мотива нельзя было бы привести ни одной строчки, кромѣ восьмой книги пятой Эннеады. Вся эта книга исполнена того, столь типичнаго для Эккехарта мистическаго переживанія, которое, поднимаясь все выше и выше, топить въ своемъ безконечномъ разливѣ всякую трансцендентность міра и Бога. Пусть человѣкъ, такъ учитъ эта Эннеада Плотина, оставитъ, забудетъ всякій образъ, какъ бы онъ ни былъ великъ и прекрасенъ, пусть упадетъ на дно своей души и въ ней, въ этой душѣ, погаситъ всѣ различія и всѣ отдѣльности. Пусть станетъ всѣмъ и единымъ, пусть станетъ единствомъ себя и своего Бога, который долженъ пролиться въ него, пролиться въ абсолютной тиши. Далекій и чуждый своему Богу человѣкъ знаетъ и видитъ себя и свой міръ. Но въ соединеніи съ Нимъ, помня прежнюю оторванность и отказываясь отъ всякаго возвратнаго взора, человѣкъ неизбежно гаситъ въ себѣ всякое представленіе Божьяго міра и своего я. Такъ погруженный на дно послѣдняго и всеобъемлющаго единства, онъ ничего больше не видитъ, ничего больше не знаетъ. Какъ созерцающій

субъектъ, онъ уничтоженъ, онъ живъ еще только, какъ объектъ чужого созерцанія.

Яснѣе и сильнѣе имманентное устремленіе мистическаго переживанія вообще не можетъ быть сказано. Громадно и властно вырастаетъ здѣсь все та же мысль, что послѣднее сліяніе человѣческой души съ Богомъ гаситъ въ этой обожествленной душѣ всѣ образы, всѣ лики и всѣ звуки. Погружаетъ ее тѣмъ самымъ въ полный мракъ и полное затишье. Такъ и у Плотина актъ непосредственнаго сліянія человѣческой души съ Богомъ, актъ обожествленія души, обрекается на полное безплодіе въ смыслѣ познанія міра, какъ Божьяго. Ибо слѣпая и глухонѣмая душа мистика можетъ только колѣнопреклоненно и молитвенно молчать, сообщить же что-либо о мірѣ, которому, сама того не зная, уже стала вѣчной могилой,—не властна.

Несмотря на такой уклонъ своего религіознаго переживанія, Плотинъ все же не ограничивается однимъ раскрытіемъ сущности непосредственнаго сліянія человѣка и Бога. Святой непродуктивности подлинно мистическаго Богопостиженія онъ побѣдно противопоставляетъ всеохватывающую продуктивность религіознаго міропониманія.

Изъ глубинъ своего религіознаго переживанія его душа, собственно слѣпнущая и нѣмѣющая въ немъ, все же какъ-то выноситъ представленіе о трансцендентности Бога и знаніе трансцендентнаго міра, знаніе всѣхъ его формъ и всей сложности его построенія. Антиномичность всего этого отношенія для Плотина особенно трудна и особенно остра потому, что методомъ всякаго познанія онъ утверждаетъ созерцаніе, т.-е. ту функцію духа, которая, быть можетъ, болѣе всѣхъ другихъ держится двойственностью субъекта и объекта. Громадную трудность этого пункта своего построенія Плотинъ прекрасно сознаетъ, когда утверждая Бога, какъ красоту, а Богоисполненную душу, какъ душу слѣпую, онъ прямо и рѣзко ставитъ вопросъ: «Какъ можно быть соединеннымъ съ красотой, не созерцая ее?» Или тотъ же вопросъ иначе: «Какъ можно, ослѣпнувъ уже при входѣ въ царство красоты, благополучно пройти имъ, выйти изъ него и рассказать о всемъ, что видѣлъ и постигъ?» Какъ у Эккехарта такъ и у Плотина на этотъ вопросъ данъ опредѣленный отвѣтъ, но какъ въ отношеніи Эккехарта, такъ и въ отношеніи Плотина, діалектическія рѣшенія для насъ важны только, какъ феноменологическія проблемы. А потому, оставляя въ тѣни все діалектическое цвѣтеніе указанной только что антиноміи, мы обращаемся къ ея мистическимъ корнямъ.

Какъ всюду и вездѣ, такъ и въ построеніи Плотина, наличность трансцендентнаго мотива коренится въ томъ основномъ фактѣ религіозной жизни, что она держится не только полярностью человѣка и Бога, но

одновременно и полярностью челоѡка и міра. Не только въ себѣ самомъ единого Бога знаетъ религіозная жизнь челоѡка, но кромѣ него еще и безконечную множественность міра. Пусть въ рѣдкія минуты величайшаго напряженія мистическаго переживанія этотъ міръ, какъ необозримая множественность меркнетъ и гаснетъ, все же ему постоянно суждено воскресать. Но празднуя такимъ образомъ свою побѣду надъ смертію, онъ одновременно стремится и быть побѣжденнымъ; жаждетъ быть усиленнымъ познающимъ духомъ челоѡка, жаждетъ быть исцѣленнымъ отъ боли своей множественности. Жаждетъ стать единымъ, какъ духъ и въ этомъ единствѣ подлинно богоподобнымъ. Такъ вырастаетъ мистическая необходимость метафизики объединенія, какъ единственнаго пути возвращенія Божьяго міра къ первоисточнику Божьяго лона; такъ грѣховное пребываніе міра во множественности и отъединенности обертывается для духа челоѡческаго актомъ величайшаго грѣхопаденія. Изъ-за страданія къ міру онъ, духъ, подмѣняетъ правду своего мистическаго Богопостиженія, ложью своего религіознаго міропознанія. Нѣтъ мыслителя, который выполнилъ бы эту задачу спасенія міра отъ боли его множественности путемъ закланія послѣдней правды духа съ большей вдохновенностью и съ большей красотой, чѣмъ Плотинъ.

Низшій слой множественности, т.-е. весь слой дурной особы, сводился въ системѣ Аристотеля къ принципу матеріи, мыслимой въ отношеніи къ формѣ, какъ начало, вполне самостоятельное и независимое. Отъ всего этого низшаго слоя множественности, а также отъ рокового дуализма формы и матеріи, Плотинъ сразу освобождается, отрицательно опредѣляя дурную множественность, какъ неокончательную оформленность, а матерію, какъ низшую изъ формъ, какъ пустое и темное пространство. Такъ вся его система сразу же намѣчается, какъ монистическая іерархія формъ. Крутыми ступенями эоновъ все это обиліе формы возводится затѣмъ къ первоисточнику всякаго оформленія—къ міровой душѣ. Понимаемая такимъ образомъ, съ одной стороны, какъ принципъ всякаго оформленія и единство всѣхъ формъ, міровая душа, съ другой стороны, какъ бы внѣдряется въ духъ, т.-е. въ послѣднее единство, въ тождественность сознанія и бытія. Но и эта тождественность все еще слишкомъ дуалистична, а потому, какъ послѣднюю теоретическую транскрипцію абсолютнаго центра своей мистической жизни, Плотинъ воздвигаетъ высшій принципъ своей философіи, предѣльную вершину всей своей системы, свое Хэнъ (Ἕν), т.-е. единство, стоящее одновременно и выше бытія и выше познанія, — единство, въ отношеніи котораго всякое опредѣленіе было бы ложью, не исключая даже и того, что оно должно быть мыслимо, какъ единство всѣхъ противоположно-

стей, изъ котораго все же одновременно проистекаетъ вся красота и вся полнота созидающихъ формъ.

Если представить себѣ фонтанъ, который подымался бы въ высъ великимъ множествомъ чашъ и не возносилъ бы кверху водяного столба, то такому фонтану могла бы быть уподоблена система Плотина. Сверху внизъ падаетъ созидающій свѣтъ, падаетъ по чашамъ, которыя книзу становятся все больше и все глубже. Солнце заходитъ. Верхняя чаша, высоко вознесенная въ вечеръ, ярко золотится въ закатныхъ лучахъ. Нижняя уже осѣнена прохладною тѣнью нисходящаго вечера. Здѣсь во мракѣ, прислонившись къ холодному мрамору, стоитъ человѣкъ. Его Богъ безконечно далекъ отъ него; по слову самого же Плотина Онъ уже никогда больше не склонитъ къ нему своего лика, никогда не низойдетъ къ нему. Богъ, Онъ превыше всего; Онъ въ непостижимости и несказанности трансцендентнаго, человѣкъ же внизу, а между ними—отдѣляя обоихъ другъ отъ друга—вся та іерархія формъ, которую духъ человѣческій заботливо вознесъ въ небеса для постиженія Божьяго міра. Въ покинутой душѣ человѣка только одна тоска: скорѣе нисходила бы ночь, скорѣе догорала бы чаша; только одна молитва: да не будетъ снова разсвѣта, да не увидитъ душа никогда болѣе безконечныхъ ступеней, восходящихъ къ безконечнодалекому Богу. Ей не выносима боль и отчаянье все снова и снова отдѣляться отъ Бога, божественными актами религіознаго постиженія міра и жизни.

Если это моленіе о ночи и было когда-либо услышано, то все же не Плотинъ испыталъ благословеніе ея. Въ противоположность Эккехарту въ мистическомъ построеніи Плотина мотивъ трансцендентности явно торжествуетъ надъ имманентнымъ мотивомъ. Религіозное пониманіе Божьяго міра мертвитъ непостижимую и всякое постиженіе въ корнѣ отрицающую тайну непосредственнаго сліянія человѣка и Бога.

IV.

Борьба имманентнаго и трансцендентнаго устремленія мистической жизни разрѣшалась у Эккехарта побѣдой имманентнаго, у Плотина побѣдой трансцендентнаго мотива. Противоположность обоихъ мотивовъ можетъ быть лучше всего приведена къ слѣдующей формулѣ: религіозное осиливаніе міра, свершаемое посредствомъ волевого акта понятія и образа, удаляетъ меня отъ постиженія Бога. Непосредственное постиженіе Его въ актѣ непосредственнаго сліянія съ Нимъ, превращаетъ міръ въ абсолютную загадку, запрещая всякій творческій жестъ и всякій познавательный актъ.

Всякое философское явление имѣеть, конечно, двойные корни. Въ личности, его непосредственно породившей, и въ той эпохѣ, къ которой принадлежитъ сама эта личность. А потому, я думаю, что имѣю право утвердить побѣду трансцендентнаго мотива у Плотина, какъ отсвѣтъ античнаго реализма, побѣду же у Эккехарта имманентнаго мотива, какъ возвѣщеніе современнаго идеалистическаго міросозерцанія.

Всякое міросозерцаніе есть, въ концѣ концовъ, установленіе опредѣленнаго отношенія между мною и міромъ и держится такимъ образомъ извѣчною полярностью я и не-я. Отсюда понятно, что въ послѣднемъ счетѣ возможно вообще только два міросозерцанія. Опредѣляя сознание моего я трансцендентною реальностью мірового не-я, надо необходимо прійти къ реалистическому міровоззрѣнію Греціи. Вызывая обратно всякую реальность изъ глубины мірополагающаго я, надо неминуемо прійти къ идеалистическому міровоззрѣнію нѣмецкой философіи, раскрытому наиболѣе типично у Канта и Фихте.

Несмотря на всю свою громадную самостоятельность, Плотинъ все же является явнымъ ученикомъ греческой философіи, той философіи, типичнѣйшей чертой которой была полная независимость объекта познанія отъ познающаго субъекта и отрицаніе за актомъ познанія какой бы то ни было активности. А потому міръ и Богъ, несмотря на все явное тяготѣніе мистики Плотина къ имманетизму, все же постоянно остаются у него отодвинутыми въ сферу трансцендентнаго, которой познающій субъектъ противостоитъ въ полной пассивности и въ отношеніи къ которой вся его задача сводится лишь къ адекватному отраженію.

Совсѣмъ не то Эккехартъ. Несмотря на то, что всѣ его писанія показываютъ его глубокую связь съ Аристотелемъ, Платономъ, Плотинъ и мыслителями средневѣковья,—все же въ нихъ явно чувствуется то, что Эккехартъ стоитъ на порогѣ новаго времени, что въ его мистикѣ, какъ и въ жизненномъ подвигѣ Франциска Ассизскаго, начинается просыпаться та эпоха Возрожденія, которая по всей линіи своего развитія провозгласила торжество индивидуализма. Политически это выразилось въ созданіи національнаго государства и демократической тираніи; эстетически—въ центральномъ значеніи человѣка для искусства Возрожденія, что яснѣе всего видно на исторіи портрета, которая началась индивидуально-психологическимъ воспроизведеніемъ, а кончилась репрезентативно-религіознымъ утвержденіемъ человѣка. Тотъ же индивидуализмъ звучитъ и во всѣхъ философскихъ построеніяхъ Возрожденія, но въ этой области онъ формулируется гораздо позже, формулируется лишь въ системѣ Лейбница, являющейся во многихъ отношеніяхъ на-

иболѣе характернымъ осознаніемъ культурно-психологическихъ мотивовъ Возрожденія.

Основная нота всего этого индивидуализма дана Эккехартомъ въ одной фразѣ, пониманія которой онъ отъ своихъ слушателей сознательно не требовалъ, но которая намъ теперь до конца ясна во всѣхъ своихъ основахъ и всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ: «Если бы не было меня,—пишетъ Эккехартъ,—то не было бы и Бога». Здѣсь однимъ взмахомъ уничтожается вѣра въ трансцендентнаго Бога, а тѣмъ самымъ и вѣра въ трансцендентность Божьяго міра, и съ громадною силою провозглашается въ формѣ мистическаго постиженія великая тема трансцендентальнаго идеализма, великая тема возвышенія сверхличнаго я надъ всякимъ ему трансцендентнымъ не-я.

Если Кантомъ во власть созидающаго я были отданы только порядокъ, правда и смыслъ міра, но не его бытіе, то у Фихте уже и само это бытіе выводится изъ глубинъ мірополагающаго я. Только еще въ понятіи должнаго удерживается этимъ мыслителемъ самостоятельность трансцендентнаго міра. У Гегеля погашается и этотъ послѣдній дуализмъ сущаго и должнаго; тѣмъ самымъ уничтожается въ его системѣ уже всякое начало трансцендентности, провозглашается единоедержавіе абсолютнаго я. Такъ въ діалектическомъ саморазвитіи своего всеполагающаго понятія Гегель совершенно такъ же уничтожаетъ трансцендентную самостоятельность міра и Бога, какъ она уже раньше уничтожалась Эккехартомъ въ его мистическомъ переживаніи. Тутъ вскрывается намъ то глубокое родство мистики и діалектики, корни котораго нигдѣ не обнажены съ такою геніальностью, какъ въ богословскихъ писаніяхъ юнаго Гегеля. Но такое разсмотрѣніе Гегеля, какъ вершины начатаго Кантомъ критическаго идеализма, постольку невѣрно, поскольку неоспоримо то, что не оно одно только вѣрно. Я повторю лишь банальность, утверждая, что роковая сущность всякой вершины мысли и жизни кроется въ томъ, что она, какъ вершина, неминуемо уничтожается въ актѣ ея достиженія. А потому, уничтоживъ міръ, какъ не-я, Гегель не могъ одновременно не уничтожить и я, какъ я. Или иначе: додумывая до конца правду критическаго идеализма, онъ не могъ не прійти къ восстановленію правды античнаго реализма. Ибо ясно, что тамъ, гдѣ идеалистическое я субъектировано настолько, что въ немъ уничтожено всякое все и всякій объектъ, оно не есть уже болѣе только я, только субъектъ, но есть одновременно и подлинное все, и подлинный объектъ, и подлинная реальность. Такъ, додумывая до конца Канта и Фихте, Гегель роковымъ образомъ восстанавливалъ Платона и Аристотеля. Въ попыткѣ этого синтеза античнаго реализма и нѣмецкаго идеализма—громадное и вѣч-

ное значеніе гегеліанства. Его же несостоятельность заключается въ томъ метафизическомъ значеніи, которое Гегель придалъ своему діалектическому методу. Величайшій признакъ человѣческой немощи, необходимость постоянно мучиться противорѣчіями, Гегель рѣшительно утвердилъ, какъ подлинную сущность абсолютнаго; безумный, онъ властно забылъ, что изъ человѣческой немощи нельзя сдѣлать Божіей силы и изъ грѣха несовершеннаго человѣка—достоинствъ совершеннаго Бога.

Теперь намъ важно то, что ту роль, которую въ исторіи философіи сыгралъ Гегель, какъ возсоединитель ея реалистическихъ и идеалистическихъ мотивовъ въ отношеніи соотвѣтствующихъ имъ трансцендентныхъ и имманентныхъ устремленій мистики у Эккехарта и Плотина, взялъ на себя въ наши дни Рейнеръ Маріа Рильке. И тутъ не простая аналогія. Тутъ глубокая связь, ибо звеномъ, соединяющимъ въ мистикѣ Рильке мотивъ Плотина съ мотивами Эккехарта, является не что иное, какъ телеологизмъ Гегеля.

Но мистикъ Рильке прежде всего поэтъ, а потому анализъ его мистики долженъ прежде всего исходить изъ анализа существенныхъ особенностей его образовъ. Стремясь же далѣе установить его зависимость отъ Эккехарта и Плотина, мы должны будемъ установить отношеніе его образовъ къ образамъ того и другого. Такъ нашей ближайшей задачей намѣчается сравнительная характеристика образовъ Эккехарта съ образами Плотина.

Сравнивая языкъ Плотина съ языкомъ Эккехарта, нельзя не замѣтить, что въ своемъ выборѣ образовъ Плотинъ въ извѣстномъ смыслѣ въ гораздо большей степени, чѣмъ Эккехартъ, связанъ и стѣсненъ какою-то превышающею его волю закономерностью и необходимостью. Образы, относимые Плотинѣмъ къ одному и тому же, крайне близки другъ другу. Почти всегда каждый изъ нихъ можетъ быть воспринятъ, какъ варіація другого. У Плотина совсѣмъ нѣтъ образовъ, стоящихъ какъ бы внѣ цѣлостной системы образности; у него нѣтъ образовъ одинокихъ и въ этомъ смыслѣ случайныхъ. Такъ эмманацию міра изъ высшаго принципа своей системы изъ своего послѣдняго единства, Плотинъ рисуетъ себѣ, какъ огонь, распространяющій книзу все менѣе и менѣе сильныя волны тепла; или какъ благовонную эссенцію, которая, постоянно теряя свой ароматъ, нистекаетъ въ разныя стороны; какъ дерево, которое все болѣе и болѣе широкими вѣтвями ниспадаетъ на землю; какъ источникъ, проливающийся въ долины все утихающими волнами. Чувствуется, что всѣ эти образы не только говорятъ объ одномъ, но что они непосредственно суть одно и то же. Они связаны не только теоретическимъ единствомъ

раскрываемой во всѣхъ нихъ тождественной мысли и мистическимъ единствомъ раскрываемаго во всѣхъ нихъ тождественнаго переживанія—они связаны еще въ гораздо большей степени опредѣленнымъ в о з з р и т е л ь н ы мъ единствомъ. Всѣ они насквозь свѣтятся какимъ-то ядромъ, ядромъ, доступнымъ непосредственно глазу, которое всѣ они несутъ въ себѣ, какъ свой внутренній покой и свое устойчивое равновѣсіе. Присматриваясь ближе къ этому ядру Платиновскихъ образовъ, замѣчаемъ, что оно представляетъ изъ себя нѣчто въ родѣ конуса свѣтовыхъ лучей. Оттого же что лучи у вершины собраны въ одну точку, а внизу наиболѣе разсѣяны, получается впечатлѣніе неравномѣрной окрашенности всего конуса. Темная у вершины, краска постепенно свѣтлѣетъ; внизу она переходитъ въ легкую окрашенность.

Совершенно иное Эккехартъ. Его образы связаны лишь теоретическимъ и мистическимъ единствомъ раскрываемой въ нихъ тождественной мысли и жизни, но они не несутъ въ себѣ никакого в о з з р и т е л ь н а г о единства, никакого г л а з у доступнаго ядра. Такъ, напримѣръ, Божество Эккехартъ опредѣляетъ, какъ бездну въ молчаніи и мракѣ; какъ рѣку, впадающую въ себя самое; какъ широкую гору, неподвижную въ тихомъ вѣтрѣ. Достаточно этихъ трехъ сравненій, чтобъ увидѣть, что образы Эккехарта не приводимы ни къ какому одному воззрительному знаменателю. Какъ у Плотина, всѣ они говорятъ объ одномъ и томъ же, но въ отличіе отъ Плотина они не суть одно и то же.

Я думаю, что эта разница художественныхъ пріемовъ, какъ нельзя лучше оправдываетъ утверждаемую нами связь Плотина съ греческимъ реализмомъ, а Эккехарта—съ нѣмецкимъ идеализмомъ. Для Плотина Богъ—трансцендентная духу реальность; глубочайшая связь съ нимъ—адекватное созерцаніе; законъ художественнаго отношенія къ нему—полная пассивность; принципъ эстетической закономерности—точное отраженіе. Все это въ значительной степени объясняетъ разсмотрѣнную нами особенность художественнаго творчества Плотина. Всѣ его художественные образы свѣтятся своимъ метафизически-реальнымъ прообразомъ. Этотъ свѣтящійся прообразъ и есть ихъ внутренняя сущность, та сверхъэстетическая существенность, которая сообщаетъ имъ ихъ внутренний покой и убѣдительность. Всѣ эти свойства Плотина, какъ художника, сближаютъ объективность его творчества съ объективностью мистической.

Совсѣмъ иное Эккехартъ. Для него Богъ—имманентное человѣческой душѣ переживаніе; глубочайшая связь съ Нимъ—пребываніе въ абсолютной слитности; законъ художественнаго отношенія—творческая активность; принципъ эстетической закономерности—самочин-

ность созидающаго я. Все это значить, что образы Эккехарта въ сущности ничего не отображаютъ, не отображаютъ потому, что Эккехартъ совсѣмъ не созерцаетъ своего Бога, какъ трансцендентно-предметную реальность, какъ вѣчный ликъ на вѣчномъ горизонтѣ, а только изживаетъ его въ себѣ, какъ свою безликую, слѣпую глубину души. Сущность Эккехартовскихъ образовъ совсѣмъ не кроется, значить, въ ихъ воззрительномъ содержаніи, а лишь въ громадности ихъ внушающей силы. Художественные образы Эккехарта свободны отъ всякаго метафизическаго прообраза, подвластны лишь мистической безобразности, и въ этомъ причина ихъ несоединимости другъ съ другомъ и одиночества каждаго въ самомъ себѣ. Всѣ эти особенности Эккехарта, какъ художника, требуютъ опредѣленія его искусства, какъ идеалистическаго символизма. Переходимъ къ Рейнеру Маріа Рильке.

V.

Первое, что поражаетъ, это то, что въ отношеніи зрительной разрозненности образовъ, въ громадной силѣ варіаціи художественнаго воплощенія опредѣленнаго мистическаго переживанія, онъ въ безконечно ббльшей степени превосходитъ Эккехарта, чѣмъ Эккехартъ Плотина. Богъ Рильке—это и храмъ, который никогда не будетъ завершёнъ, и ткань изъ тысячи корней, онъ и бородатый мужикъ, и прокаженный сторожъ города, и выпавшій изъ гнѣздышка птенецъ; онъ великая роза бѣдности, онъ тихій вечерній часъ; онъ лабиринтъ и монастырь; онъ лѣсъ, сосѣдь и битва. Вотъ нѣсколько почти случайныхъ примѣровъ, безконечно разнообразной и ни къ какому воззрительному единству не сводимой множественности поэтическихъ образовъ Рильке. Чтò же говорить намъ эта множественность, чтò она означаетъ?

Сравнивая методы художественнаго воплощенія мистическихъ переживаній у Плотина и Эккехарта, мы старались осмыслить воззрительную разрозненность и множественность образовъ послѣдняго, какъ художественное закрѣпленіе имманентнаго устремленія мистическихъ силъ человѣка. Стремясь теперь далѣе къ уразумѣнію мистической жизни Рильке путемъ критическаго анализа его образовъ, мы естественно утвердимся въ увѣренности, что ихъ несравненное, съ Эккехартомъ совершенно несоизмѣримое обиліе и богатство свидѣтельствуется прежде всего о полной оторванности душевныхъ корней поэта отъ всякой трансцендентной человѣку реальности. Богъ для Рильке не есть, такимъ образомъ, нѣкій стоящій внѣ жизни абсолютъ, а есть сама эта жизнь въ ея абсолютности, въ ея предѣльности и полнотѣ, есть та темная текущая

во мракъ и впадающая въ себя самое рѣка Эккехарта, надъ которой не стелется трансцендентнаго неба и которая не знаетъ никакихъ береговъ. Но такое постиженіе жизни, какъ начала абсолютнаго и въ религіозномъ отношеніи безусловно первичнаго, совершается у Рильке лишь въ безсознательной стихіи его дарованія и утверждается для насъ прежде всего въ тѣхъ приемахъ его творчества, что слагаются въ воззрительную разрозненность и многообразность его образовъ. Мистически же художественное сознаніе поэта, оставаясь, какъ всегда, периферичнымъ послѣдней глубинѣ творческаго дарованія, оспариваетъ у Рильке его безсознательную глубину и ставитъ вопросъ о субъектѣ утверждаемой жизни, о существѣ ее изживающемъ. Однако, неправомѣрность вопроса сейчасъ же сказывается: Рильке не находитъ отвѣта. Поэтъ и мыслитель не знаетъ, кто изживаетъ жизнь; знаетъ только, что не тѣ окружающіе насъ вещи и лики, что молчатъ въ вечерахъ, какъ молчатъ въ арфахъ ихъ неспѣтыя пѣсни; знаетъ лишь то, что не изживаютъ ея ни воды, ни вѣтры, ни ароматы и цвѣты, ни теплые звѣри, ни птицы, ни люди. Но кто же является, наконецъ, субъектомъ всей изживаемой жизни? Быть можетъ Богъ? — Рильке ставитъ этотъ вопросъ:

«Wer lebt es denn? Lebst Du es Gott das Leben?»

Но отвѣта, отвѣта положительнаго, онъ на него не даетъ, оставляя на его мѣстѣ вопросительный знакъ — выразительную недоумѣнность концепціи. Рильке отвѣта не даетъ, но намъ ясно, что отвѣтъ, и притомъ утвердительный, для него невозможенъ. Ибо утверждая жизнь, какъ начало всеобъемлющее и абсолютное, онъ утверждаетъ ее не какъ божественную или божью, а совершенно опредѣленно, какъ Бога. Но Богъ, и какъ имя надъ всѣми именами, и какъ мысль, что надъ всѣми мыслями, и какъ чувство всѣхъ чувствъ, не можетъ быть релятивизированъ пониманіемъ его, какъ процесса къ-мъ-то изживаемаго, какъ функціи какого-то субъекта. Разъ жизнь — Богъ, разъ жизнь — начало безусловное и абсолютное, то вопросъ о томъ, кто ее изживаетъ, — совершенно бессмыслененъ и безправенъ. Жизнь, утвержденная въ смыслъ Абсолюта и въ достоинствѣ Бога, не терпитъ ничего отъ себя отрѣшеннаго, не вѣдаетъ ничего себѣ трансцендентнаго. Невозможность для мистическаго построения Рильке дать отвѣтъ на вопросъ о субъектѣ жизни обертывается для насъ неоспоримымъ правомъ отождествленія его жизни съ тою мистическою жизнью Эккехарта, которая, зарождающаяся въ личности, какъ началъ индивидуальномъ, прежде всего уничтожаетъ въ ней все индивидуальное и опредѣляетъ ее, какъ органическое единство личнаго и сверхличнаго. Поднимаясь все выше и выше, эта жизнь въ разливѣ своихъ силъ начинаетъ постепенно поглощать міръ, какъ трансцендент-

ныя ей объективныя дали, и затопляетъ, въ концѣ концовъ, и послѣднюю вершину этого міра, — вершину трансцендентнаго Бога.

Для полнаго уясненія этого центрального постиженія Рильке, для правильного представленія себѣ его «Жизни Бога» наиболѣе важны еще 2 момента.

Во-первыхъ, къ абсолютной Жизни Рильке, къ Его Богу нельзя стремиться, Его невозможно искать, къ Нему невозможно приближаться. Ибо въ устремленіи къ Нему, человѣкъ долженъ положить Его, какъ Начало отличное отъ себя, какъ Начало трансцендентное, а тѣмъ самымъ уже и какъ Начало не всеобъемлющее, не совершенное, т.-е. не абсолютное въ себѣ самомъ. Но положеніе Абсолютнаго Бога, какъ не абсолютнаго, есть искушеніе Бога, есть уничтоженіе Жизни. Во-вторыхъ, та же тождественность Жизни и Бога, та же имманентность Бога-Жизни, дѣлаетъ для Рильке абсолютно непонятнымъ, болѣе того, абсолютно невозможнымъ удержаніе образа Бога въ трансцендирующихъ религіозное переживаніе актахъ художественнаго и философскаго творчества. Всякое такое образное утвержденіе или обрѣтеніе Бога есть для Рильке не что иное, какъ существенное удаленіе человѣка отъ Бога въ формахъ и методахъ творчества, въ понятіяхъ символахъ и идеяхъ.

Итакъ, въ «Жизни-Богѣ» Рейнера Маріи Рильке можно только изначально быть, пребывать, расти, растворяться и возрождаться.

«alle, welche Dich suchen,
 versuchen Dich,
und die so Dich finden, binden
 Dich.
an Bild und Gebärde

ich aber will Dich begreifen,
wie Dich die Erde begreift,
mit meinem Reifen,
 reift
dein Reich» *).

Вотъ образы и думы, которые раскрываютъ намъ безусловное корневое сродство мистическихъ построений Рильке и Эккехарта. Но зависи-

*) «Всѣ, что ищутъ Тебя, испытуютъ Тебя.
Тѣ, что находятъ Тебя, связуютъ Тебя
въ образъ и жестъ,

Я же хочу постичь Тебя,
какъ Тебя постигаетъ Земля,
Въ моемъ созрѣваніи,
созрѣваетъ
твое Царство».

мость молодого поэта отъ средневѣковаго мудреца ощутима не только въ нѣдрахъ и корняхъ его міросозерцанія. Вся полнота и все цвѣтеніе его мистическихъ переживаній интимно предопредѣлены жизнью и исповѣдью Мейстера Эккехарта.

Богъ приближается къ душѣ поэта только вечерними часами, когда всѣ чувства міра и всѣ силы его становятся глубокими и тихими; когда въ немъ затихаетъ, а позже — тихо умираетъ все свѣтлое, случайное, дневное; когда ни звука жизни не плещется въ тиши, когда на все нисходитъ вѣчный мракъ, тая въ своемъ молчаніи всѣ горы и всѣ дали, всѣ образы, и свѣты, и огни. Въ такія великія минуты подлинной богоисполненности міра и въ душу человѣка проливается святая ночь послѣдняго богоподобія; душа просыпается къ смерти, въ ней умираютъ всѣ образы, движенія и понятія. Тиха эта ночь, тиха и глуха, и въ ея святой тишинѣ душа молчитъ свои гимны; поетъ ихъ, не зная словъ, не помня звуковъ.

«doch wie ich mich auch in mich selber neige;
mein Gott ist d u n k e l und wie ein Gewebe
von hundert Wurzeln, welche sch we i g s a m
t r i n k e n
nur, das ich mich aus seiner Wärme hebe,
mehr weiss ich nicht, weil alle miene Zweige
tief unten ruhn und nur im Winde
winken»*).

Ясно, что такое совпаденіе религіознаго опыта Рильке съ религіознымъ опытомъ и религіознымъ построеніемъ Эккехарта, должно было обернуться для мистической концепціи поэта совершенно тѣми же трудностями, которыя намъ встрѣтились уже при анализѣ самого Эккехарта. Утверждая Бога, какъ пребывающаго во мракѣ и молчаніи и отрицая за нимъ всякое творческое «и рече Господь», Рильке, казалось бы, совершенно опредѣленно ставилъ себя въ безысходное положеніе въ смыслѣ постиженія трансцендентнаго Бога и исходящаго изъ Него процесса сотворенія міра. Казалось бы такъ; но вотъ, лишь бѣгло рисуя ликъ трансцендентнаго Бога на горизонтѣ своего построенія, Рильке все же существенно утверждаетъ его трансцендентность путемъ забот-

*) «Какъ бы я въ себя самого не склонялся,
Богъ мой т е м е н ь и подобенъ сплетенію
Сотни корней, которые п ь ю т ь м о л ч а .
Лишь то, что я поднимаюсь изъ Его тем-
ныхъ нѣдръ,
Большаго я не знаю, потому что всѣ мои вѣтви
Покоятся глубоко внизу и колеблются только
въ вѣтрѣ».

ливаго и детальнаго изображенія становящагося міра. Имманентному устремленію Эккехарта къ погашенію всѣхъ формъ бытія въ мистической ночи религіознаго переживанія молодой поэтъ заботливо противопоставляетъ трансцендентный мотивъ Плотина; въ своей книгѣ на ряду съ живописью «отъединенной души», какъ высшаго принципа всего построенія, онъ стремится дать также и дедукцію исходящихъ формъ и образовъ міра.

Приглядимся нѣсколько ближе къ этимъ Платиновскимъ мотивамъ Рильке, къ его трансцендентному Богу и къ его пониманію мірового процесса.

Наиболѣе важнымъ окажется здѣсь то вліяніе, которое на мистическое построеніе Рильке оказали системы нѣмецкаго идеализма. Какъ теоретическое «Я» Фихте стремится стать «Я» абсолютнымъ, какъ «духъ» Гегеля вскрываетъ и обрѣтаетъ свою послѣднюю сущность лишь путемъ саморазвитія, какъ Шеллингово «абсолютное» становится абсолютнымъ лишь въ процессѣ субъектъ-объективации, такъ и Богъ Рильке есть Богъ становящійся, Богъ созидающійся.

«noch Bist Du nicht kalt und
es ist nicht zu spät,
in Deine werdenden Tiefen zu tauchen
wo sich das Leben ruhig verrät» *).

Такое пониманіе Бога красивѣе и полнѣе всего раскрывается въ книгѣ Рильке въ образѣ Бога, какъ сына-наслѣдника. Новозавѣтность Рильковскаго построенія доходитъ въ своемъ самоискаженіи до полного отрицанія Бога Отца.

Отца нельзя любить. Отъ его безпомощныхъ и пустыхъ рукъ мы всегда отвертываемся съ холоднымъ и жестокимъ лицомъ. Его увядающія слова кладемъ въ старинныя и тлѣющія книги, которыя затѣмъ никогда не достаемъ съ полокъ и почти никогда не читаемъ. Заботы отца насъ давятъ, какъ кошмары, и его голосъ угнетаетъ насъ подобно тяжелому камню. Мы никогда не понимаемъ рѣчи отца и видимъ всегда лишь формы его губъ, которыя роняютъ мертвыя для насъ слова.

Отецъ — онъ наше прошлое и намъ вѣчно чужое; называть Бога отцомъ значитъ тысячекратно отдѣляться отъ Него. Богъ больше отца, Онъ то, чѣмъ отецъ былъ, и то, чѣмъ онъ не сталъ; Онъ наше будущее, сынъ, наслѣдникъ. Онъ унаслѣдуетъ зелень умершихъ садовъ и тихую синеву

*) «Ты еще не остыль
и еще не поздно
Окунуться въ Твои созидающія глубины,
Въ которыхъ спокойно теплится жизнь».

распадшихся небесъ. Всѣ сказанныя солнцемъ лѣта, всѣ весны, сіяющія и жалобныя, какъ письма молодыхъ женщинъ, всѣ осени, которыя, какъ пышные наряды лежатъ въ воспоминаніяхъ поэтовъ, всѣ зимы, одинокія и сирья. Онъ унаслѣдуетъ Венецію и Римъ, Флоренцію, соборъ пизанскій, Москву и Кіевъ. Всѣ звуки притекутъ къ Нему, рѣчи, трубы и скрипки, и драгоценными камнями возсіяютъ въ Немъ всѣ когда-либо звучавшія пѣсни.

Но вотъ возникаютъ тревожные вопросы: если Богъ лишь наслѣдникъ всѣхъ богатствъ и судебъ міра, то кто же преумножалъ всѣ богатства, кто изживалъ и изживаетъ эти судьбы; если Богъ—Сынъ, то кто же его отецъ, кто Богъ—Создатель, да и Создатель ли Богъ?

Всѣ эти вопросы мистическое построение Рильке рѣшаетъ съ безусловною послѣдовательностью и съ большимъ мужествомъ.

Утверждая Бога, какъ Сына, Рильке смѣло утверждаетъ человѣка, какъ отца своего Бога, и утверждая Бога, какъ наслѣдника міра, онъ провозглашаетъ человѣка, какъ его творца. Такъ весь процессъ мірового развитія Рильке понимаетъ, какъ дневной трудъ человѣка надъ созданіемъ Бога. Богъ же является тою святою ночью, которою закончится трудовой день. Она тихо сойдетъ къ нему, погаситъ въ себѣ его шумъ и исцѣлитъ его боль,—боль тоски, порывовъ и творчества. Такъ, полная реализація Бога есть одновременно и смерть міру.

«Sie (die Welt) ist vergangen, denn Du bist»¹⁾.

Такое пониманіе Бога не, какъ стоящаго въ началѣ всѣхъ началъ Творца, а какъ строющуюся въ вѣкахъ вершину всѣхъ твореній, интересно и важно прежде всего тѣмъ, что въ немъ достигается, по крайней мѣрѣ на первый взглядъ, то единеніе имманентнаго и трансцендентнаго мотива мистики, котораго не смогли осуществить ни Эккехартовская ни Платиновская концепціи.

Вмѣстѣ съ Эккехартомъ Рильке обрѣтаетъ Бога на днѣ своей души и утверждаетъ это дно, его мракъ, тишину и молчаніе, какъ высшій религіозный принципъ, какъ подлиннаго Бога. Однако ни Эккехартъ ни Рильке не удовлетворяются такимъ Богомъ, который является могилой творчеству и дѣлаетъ непонятнымъ созданный міръ. Одинаково устанавливая, какъ свой высшій религіозный принципъ, Бога имманентнаго устремленія, оба построенія явно тяготеютъ и къ Богу въ смыслѣ принципа трансцендентности и въ смыслѣ трансцендентной реальности. Но въ то время, какъ это тяготѣніе совершенно не уживается въ системѣ Эккехарта, оно гармонично входитъ въ міросозерцаніе Рильке. Полная неприемлемость

¹⁾ «Онъ (міръ) уничтожался, ибо Ты сталъ».

трансцендентнаго Бога для Эккехарта коренится въ томъ, что онъ стремится утвердить его, какъ Создателя и Вседержителя міра, человѣка, а въ концѣ концовъ и той обожествленной и отъединенной души, которая является все же высшимъ религіознымъ принципомъ всего его построения. Но пониманіе высшаго принципа, какъ принципа, генетически обусловленнаго, есть уже уничтоженіе этого принципа, какъ высшаго. Такъ, вскрывается губительный смыслъ трансцендентнаго Бога для всего мистическаго міропредставленія Эккехарта. Совершенно иное—Рильке. Утверждая трансцендентнаго Бога, онъ отнюдь не приписываетъ ему никакой творческой функціи; отнюдь не полагаетъ его, какъ создателя и вседержителя отъединенной души, а потому и не умаляетъ этимъ своимъ положеніемъ ея абсолютнаго религіознаго достоинства. Его трансцендентный Богъ есть скорѣе порожденіе богоисполненной души. Какъ сѣмя прорастаетъ росткомъ, такъ прорастаетъ у Рильке отъединенная душа Эккехарта трансцендентной реальностью Плотина. Процессъ роста есть процессъ становленія міра, процессъ раскрытія его формъ и путей. Такъ примиряетъ Рильке въ формахъ своего мистическаго телеологизма первенствующее религіозное значеніе статической пассивной и богоисполненной души съ представленіемъ трансцендентнаго Бога и динамикой мірового процесса. Такъ вырастаетъ интересный синтезъ Плотина и Эккехарта. Однако, присмотримся ближе къ этому синтезу.

Въ тиши молчанія и мракѣ души обрѣтаетъ Рильке Бога, какъ тишину, молчаніе и мракъ. Но облеченный въ достоинства молчанія и мрака, Богъ не можетъ быть обвиненъ въ движеніи и творествѣ. Однако, передъ человѣкомъ разстилается сотворенный и вѣчно далѣе творимый міръ. Этотъ міръ долженъ быть принятъ, этотъ процессъ долженъ быть осмысленъ; и вотъ человѣкъ принимаетъ всю вину на себя, утверждая себя, какъ творца и вседержителя міра. Но, становясь творцомъ и шумно проливая въ міръ молчаніе своей души, человѣкъ неминуемо уничтожаетъ себя, какъ богоподобнаго. Получается снова страшная антиномія: для того, чтобы обрѣсти Бога, требуется громадное углубленіе религіозной жизни. Для того же, чтобы не исказить Божій ликъ выраженіемъ творческой муки, для того, чтобы удержать Бога какъ Бога, — человѣку необходимо снова впасть въ конечность, въ богоборчество актовъ творчества и познанія. Такъ мистическій синтезъ Рильке обертывается для человѣка безсознательнымъ требованіемъ оскудѣнія религіозной жизни, ибо мы видѣли, что религіозенъ человѣкъ Рильке лишь въ отношеніи къ Богу обрѣтаемому. Богъ же, имъ строяемый, т.-е. подлинный Богъ Рильке, строится уже безбожными руками, а потому невольно вырастаетъ вопросъ: да Богъ ли онъ?

Думаю, что нѣтъ; думаю, что образъ Бога такъ же искаженъ въ построеніи Рильке, какъ и сущность религіозной жизни. Его синтезъ подозрителенъ уже потому, что какъ всякій синтезъ, онъ по всей своей природѣ снимаетъ въ своемъ высшемъ единствѣ характеръ соединяемыхъ имъ элементовъ. Давая въ своей системѣ синтезъ Фихтевскаго даннаго и должнаго, Гегель въ сущности этого синтеза не даетъ, ибо уничтожаетъ въ немъ всю сущность должнаго, какъ должнаго, т.-е. какъ начала, съ даннымъ вовѣки вѣковъ неслияннаго. Давая также въ понятіи прекрасной души синтезъ природной склонности и нравственного долга, Шиллеръ опять-таки совсѣмъ не даетъ этого синтеза, ибо убиваетъ въ немъ природу нравственного долга, какъ начала противостоящаго природной склонности человѣка. Также и становящійся въ трансцендентность Богъ Рильке совсѣмъ не есть тотъ трансцендентный Богъ, что властно утверждался Платиномъ и страстно искался Эккехартомъ.

Всюду, гдѣ въ подлинной мистической жизни подымается тоска по Богу, какъ по трансцендентной реальности, она всегда означаетъ мучительную жажду освобожденія отъ того мистическаго соллипсизма, который неминуемо вырастаетъ тамъ, гдѣ послѣднею религіозною сущностью утверждается обожествленная душа въ смыслѣ лично-сверхличной монады. Мистическая жизнь, та темная, въ себя самую впадающая рѣка, которую проповѣдуетъ Эккехартъ, зажигается въ этой жадѣ великою тоскою по тѣснящимъ ее берегамъ въ Богъ реального міра, и по послѣдней реальности Бога, какъ того вѣчнаго моря, въ которое ей—судьба и вѣліе впасть. Оттого трансцендентный мотивъ мистики будетъ всегда требовать Бога Создателя и Вседержителя, Бога, въ прошломъ отпустившаго міръ въ жизнь, и Бога, въ будущемъ ждущаго возврата этого міра къ себѣ.

Совсѣмъ не таковъ трансцендентный Богъ Рильке. Лишь во времени вырастающій изъ мистической жизни человѣка, онъ ей не гранитный берегъ, у подножья котораго такъ спокойно струитъ свои воды, и не то ждущее ее вѣчное море, гуль и сущность котораго она давно уже предчувствовала въ вѣчномъ шумѣ и ритмѣ своихъ волнъ; самъ, ея порожденіе, онъ только туманъ надъ ея глубиною: ночью протянется берегомъ, а утромъ, въ лучахъ восходящаго солнца, загорится иной разъ далекимъ и царственнымъ моремъ. Въ сущности же нѣтъ ни моря, ни берега, нѣтъ и трансцендентнаго Бога. Ибо Богъ, какъ сынъ человѣка, не есть Богъ, а если и есть, то не Богъ христіанскій, а Богъ ничшеанскій, т.-е. не Богъ, а Сверхчеловѣкъ. Такой Богъ не разрушитъ одиночества и соллипсизма мистическихъ переживаній. Съ такимъ Богомъ одиноко и страшно, и эта нота одиночества, отверженности и

какой-то устрaшенности почти все время звучить въ прекрасной книгѣ Рейнере Маріи Рильке.

Такъ его синтезъ кончается въ сущности уничтоженіемъ Бога, какъ Бога, и религіозной жизни человѣка, какъ жизни подлинно религіозной. Снова звучать въ душѣ двѣ одинаково сильныя тоски: затопить Бога въ себѣ и удержать Его, какъ вѣчную вершину на вѣчныхъ горизонтахъ. Въ невозможности слить воедино оба эти устремленія—величайшее страданіе человѣка; въ этомъ страданіи—послѣдняя правда его религіозной жизни.