

М.Л. Хорьков

ЯН ВАН РЮЙСБРУК:

от библейского комментария к мистическому трактату

В МИСТИКЕ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ фигура фламандца Яна ван Рюйсбрука (1293–1381)¹ считается одной из центральных, а его сочинения воспринимаются как образцовые мистические тексты. Примечательно, что внешне большинство из них имеет вид трактатов². Однако от жанра схоластического трактата они все же очень далеки. Они не представляют собой исследования, опирающиеся на рациональные методы, и не носят проблемного либо систематического характера. Скорее, применяя аллегорический метод и широко прибегая к логике парадоксов, Рюйсбрук проясняет в них тайный смысл отдельных стихов Священного Писания, который вследствие используемой им семантики единства с Богом принято считать мистическим. Однако если конструктивно в основании содержащихся в сочинениях Рюйсбрука мистических учений лежит комментарий, а именно библейский комментарий, то справедливо задать вопрос: а на чем основана сама эта связь двух жанров — комментария и трактата, — соединение которых в рамках одного текста современная фламандцу схоластика считала неуместным как в смысловом, так и в структурном отношениях? Да и может ли вообще в основании формально систематического метода лежать комментарий?

Возможно, самым знаменитым сочинением Рюйсбрука является “Духовный брак”³. На читателя оно производит сильное, но странное впечатление. Поначалу кажущееся безыскусным, банальным и немного нелепо организованным, постепенно оно захватывает, завораживает, затрагивает самые нежные и тонкие струны религиозно настроенной души. Открывают это сочинение слова Евангелия от Матфея (25:6): “Вот, жених идет, выходите на встречу ему”. В них говорится о Христе как о Женихе. Рюйсбрук называет их “подобием” (*ghelijckenisse*, а 3), посредством которого Иисус обращается к своим ученикам и ко всему челове-

честву. “Жених, — говорит далее Рюйсбрук, — это Христос, а человеческая природа — Невеста, которую Бог сотворил по образу и подобию Своему” (“*Dese brudegom es Cristus, ende mensche-lijke natuere [dat] es de bruyt, die god ghemaect hevet toe den beelde ende toe de ghelijckenisse sijns selfs*”; а 5-7). После грехопадения человеческая природа, Невеста Бога (*die bruyt gods*, а 17), попала в чужую страну и стала бедной, ничтожной, плененной и угнетенной жестокими врагами (*ende si wert verdreven in een vremt lant, arm ende alindich, ende ghevaen ende bedruct ende beseten van haren vianden*, а 17-19). Но Бог не забыл о своей возлюбленной Невесте. Он сжалился над ее страданиями и послал на землю Своего Сына. Бог-Сын сошел на землю в богатый и достопамятный храм, а именно в тело Пречистой Девы Марии, и это ознаменовало подлинный брак между человеческой природой и ее Женихом, Богом. Согласно метафорическому описанию Рюйсбрука, Святой Дух выполнял в этом браке функцию священника. Такой же точно брак человеческой природы с Иисусом Христом необходимо ради спасения заключить каждому человеку. Этот брак, заключаемый Духом и потому являющийся духовным, и становится главной темой сочинения Рюйсбрука.

Свой труд Ян ван Рюйсбрук выстраивает, последовательно комментируя каждое из слов стиха Евангелия от Матфея, который приводится в самом начале книги: “Вот, жених идет, выходите на встречу ему”. Латинский текст Библии, которым пользовался переводчик Рюйсбрука Сурий, передает эти слова так: “*Ecce sponsus venit, exite obviam ei*” (а 6). Однако старофламандский перевод, которому следует Рюйсбрук, выглядит несколько иначе, чем латинский текст или русский Синодальный перевод: “*Siet, de brudegom comt; gaet ute hem te ontmoete*”. Ключевые слова во второй его части рифмованы: “*ute — ontmoete*”. Это не просто придает всей фразе звучность, но делает ее императивом, требующим немедленного практического исполнения. Латинское “*Ecce*” заменено во фламандском варианте на “*siet*” (“смотрите”), и смысл всего стиха от этого также несколько меняется: “Смотрите, жених идет, выходите встречать его”. Выпущенный М. Сизовым русский перевод “Духовного брака”, впервые опубликованный в 1910 г. и переизданный в 1996 г.⁴,

приводит обе версии: в первой строке текста трактата “Вот жених идет...”, а затем, когда Рюйсбрук начинает комментировать, “Смотрите, жених идет...”⁵. Комментарий от этого становится более понятным, но непонятным оказывается причина, по которой Рюйсбрук столь вольно обходится со словами Священного Писания. Однако во фламандском оригинале никакого дуализма версий в этой ключевой для всего сочинения библейской цитате нет. Латинский перевод Сурия, заменяющий “*siet*” на “*esse*”, также избегает расхождений, хотя смысл комментария, построенного вокруг глагола “смотрите”, теряет прозрачность и становится несколько туманным и догматически тяжеловесным.

Итак, “Духовный брак” организован как комментарий на слова “Смотрите, жених идет, выходите встречать его”. В них, утверждает Рюйсбрук, Христос, подлинный Возлюбленный каждой человеческой души, учит четырем вещам. Во-первых, Он дает предписание, а именно говорит: “Смотрите”! Тем самым, продолжает Рюйсбрук, проклинаются все остающиеся слепыми или пренебрегающие этим предписанием (*die sijn alle verdoemt*, а 40-41). Во-вторых, Иисус показывает нам, что именно мы должны увидеть, а именно приход Жениха. В-третьих, Он учит нас и говорит нам о том, что мы должны делать — мы должны “выходить”, т. е. выходить из своей эгоистической увлеченности сотворенными вещами. В-четвертых, Он говорит, что нужно “встречать его”, т. е. торжественно праздновать встречу с Женихом, забыв обо всем прочем.

Далее Рюйсбрук говорит, что его цель — истолковать эти слова. Причем истолковать как все вместе, так и каждое из них в отдельности. В свою очередь, сделать это он намеревается трояким образом. Во-первых, Рюйсбрук намеревается истолковать эти слова во всеобщем смысле, а именно в отношении начинающих, погруженных в деятельную жизнь (*een werkende leven*, а 48-49), которую он считает необходимой на пути к спасению. Во-вторых, те же самые слова Рюйсбрук собирает истолковать в отношении внутренней жизни, жизни сокровенной, к которой многие приходят через добродетели и благодаря Божественной благодати (*overmids doghede ende de gracie gods*, а 52). В-третьих, Рюйсбрук будет толковать слова Евангелия в отно-

шении сверхсущей богосозерцательной жизни (*overweselijcken, godscouwenden levne*, а 53), которой удостоиваются лишь немногие по возвышенности и благородству своей жизни (*overmids hoocheyt ende edelheyt des levens*, а 54-55).

Следует заметить, что в самой этой методике ощущается влияние схоластического метода. Хотя Рюйсбрук не учился на теологическом факультете университета и не был образован как латинский богослов-схоласт⁶, он пользуется простейшими элементами школьного схоластического метода разделения (*divisio*), т. е. разложения комментируемого текста евангельского стиха на отдельные слова с объяснением смысла каждого из слов. Правда, в самом этом объяснении он преодолевает схоластический метод и опровергает многие типичные для него конструкции мысли.

Нельзя также не обратить внимания на то, что в объяснении трех путей толкования Рюйсбрук использует понятия и фигуры мышления, характерные не только для него, но и для всей современной ему европейской мистики. Прежде всего, он различает внешнюю (деятельную) жизнь и жизнь внутреннюю, которую он не смешивает с жизнью созерцательной. Иначе говоря, уже в самой человеческой природе он различает внешнее и внутреннее. Данное разделение характерно также и для Майстера Экхарта⁷. Но в отличие от доминиканца Рюйсбрук подчеркивает, что к внутренней жизни ведут не одни только добродетели, но и благодать. Достичь подлинной внутренней жизни на основе добродетелей без посредства Божественной благодати невозможно. В ситуации греховной жизни и отягощенности первородным грехом, считает Рюйсбрук, человек не может стать совершенно добродетельным без действия Божественной благодати. Таким образом, вхождение во “внутреннего человека”, достижение подлинной внутренней жизни, в которой человек обретает Бога, без благодати невозможно. Специфическое дополнение Рюйсбрука к этому общему августиновскому подходу заключается в том, что у него благодать действует прежде всего во “внутреннем человеке”.

Собственно созерцание Бога является для Рюйсбрука актом сверхсущностным, сверхбытийным. Это уже выход за пределы человеческой природы. Для Рюйсбрука важно, что далеко не все, но лишь немногие люди удостоиваются этого. Возможно,

здесь он также полемизирует с Майстером Экхартом, для которого созерцание Бога равнозначно спасению и представляет собой путь, открытый для всех. Но объектом критики фламандского мистика в данном случае являются и различные еретические течения, в первую очередь так называемая ересь Свободного Духа. В соответствии с учением этой секты, единства с Богом, как и у Рюйсбрука, достигали лишь избранные, однако количество этих избранных было тем не менее достаточно велико, а кроме того, эти избранные пребывали в единстве с Богом, оставаясь по сути в границах своего человеческого существования, но делая при этом вид, что их уже совершенно не касаются какие-либо аспекты земного бытия. Для Рюйсбрука такая позиция была неприемлема.

Анализ деятельной жизни образует первую книгу “Духовно-брака”. Здесь становится понятным, что Рюйсбрук недаром переводит латинское *esse* как *siet*, “смотрите”. Как и во всей средневековой физике, метафизике и психологии, конструкция зрения как главного из чувств, определяющего образцовую модель чувственного восприятия, становится не просто фундаментальной фигурой мышления, но оказывается также и символом видения Божественного света, созерцания Бога в сиянии Божественной Славы. Поэтому не случайно, что модель зрения важна для Рюйсбрука на всех трех этапах его толкования евангельских слов. На первом этапе, в сфере деятельной жизни, где речь идет о мире видимых вещей, зрительные конструкции оказываются решающим фактором смыслообразования. Рефлексия зрительного различения видимых образов является для такого разумного существа, как человек, важнейшим средством постижения мира. Зрительные метафоры формируют смысловые структуры отношения человека к вещам, знания о них и их практического использования. Но для того, чтобы видеть телесно или духовно (*lijflijcke ochte gheestelijke*, а 59), необходимы особые условия.

В отношении телесного зрения называются следующие условия. Во-первых, необходим свет, свет солнечный или какой-либо иной материальный свет — для того, чтобы посредующее, т. е. воздух, через который мы видим, был освещен. Во-вторых, это способность самих вещей, которые необходимо увидеть, отра-

жаться в зрачке глаза как органе зрения. В-третьих, чтобы инструменты зрения, т. е. глаза, были способны видеть. Если в распоряжении человека нет хотя бы одного из перечисленных условий, то его способность видеть оказывается ущербной.

Затем Рюйсбрук говорит, что об оптике телесного зрения он много рассуждать не собирается, но что его гораздо больше интересует сверхъестественное зрение, т. е. видение духовного. Механизм телесного зрения Рюйсбрук, очевидно, использует как аналогию. Это допустимо вследствие того, что перечисленные выше три условия телесного зрения описывают естественный процесс, совершенно не привлекая для этого какие-либо ссылки на сверхъестественные причины. Именно благодаря тому, что природное всегда остается природным, оно выступает чистой аналогией сверхприродного. При этом при сопоставлении со сверхприродным природное неизбежно перестает быть единственной несомненной реальностью вплоть до утраты каких-либо признаков реальности вообще. Поэтому Рюйсбрук и отказывается рассматривать подробно эфемерные телесные природные процессы, обращаясь к сверхприродному духу, т. е. к тому, что является несомненной реальностью, лежащей, как известно из аристотелевской физики, в основе любой активности. В конце концов, Рюйсбрук — реалист. Описывая деятельную жизнь, он стремится точно определить ту имеющую практический смысл реальность всякой деятельности, которая является реальным бытием этой деятельности. Материальный же мир — это не более чем аналогия подлинной природной реальности, которой оказывается реальность духа. Видеть для Рюйсбрука означает, прежде всего, видеть незримое, которое не просто дается нам в чувственно зримом, как, например, дом дан во взгляде всего лишь на одну из его стен и даже на часть стены. Видеть — это зреть незримое для всех наших естественных способностей, не только для чувственного восприятия, но также и для присущего человеку природного интеллекта. Видеть — значит видеть непостижимое.

Для сверхъестественного зрения, которое и будет реальным видением реальных вещей, необходимы три условия. Во-первых, свет Божественной благодати. Во-вторых, свободная воля, обращенная к Богу. В-третьих, совесть, не замутненная смертным

грехом. Эта конструкция, связывающая в единое целое Божественную благодать, свободную волю человека, его совесть и свободу от смертного греха, принципиально важна для Рюйсбрука, прежде всего, как конструкция обретения реальности, реального видения реальных вещей.

Примечательно, что Рюйсбрук нигде не говорит о том, что видение вещей такими, какие они есть на самом деле, представляет собой интеллектуальную процедуру. Осознание реальности связано с совестью, а не с умом. То место в человеческой душе, которое отвечает за адекватное постижение реальности — это совесть, а не разум. Причем совесть, соединенная с волей, и не просто с волей, которая устремляется туда, куда ей хочется, но направленной на Бога, центрированной в Боге. Бог есть общее благо, поясняет Рюйсбрук. Метафорически это общее благо можно понимать как свет, изливающийся на все. Однако сам по себе Божественный свет еще не означает, что человек, оказавшийся в его лучах — а все вещи находятся в лучах Божественного света, — может видеть. Для того чтобы видеть, необходимы и другие условия. Их наличие и обеспечивает Божественная благодать.

Таким образом, модель зрения, а именно модель духовного зрения, является для него не просто системой узрения реальности, но представляет собой систему человеческого бытия. Иначе говоря, человек есть то, что он есть, и существует так, как он существует, в соответствии с тем, как он реализует данную модель узрения реальности. Перед нами одна из главных онтологических конструкций Рюйсбрука, приводимая в действие Божественной благодатью. То, что эта онтологическая модель является в первую очередь конструкцией практической жизни, отнюдь не случайно.

Переходя к комментированию слов “Жених идет”, Рюйсбрук обращается к грамматикалистской аллегорезе латинского глагола *venit*. Форма этого глагола, стоящего в *praesens indicativi activi*, заключает в себе, по утверждению Рюйсбрука, два времени: прошедшее и настоящее, так как описывает движение в настоящем, возникающем из прошлого (а 181-182). Но, добавляет он, *venit* содержит в себе также и будущее время, потому что посредством настоящего можно выразить также и будущее время.

Таким образом, в этом слове заключены все три времени. Именно поэтому это слово указывает на три пришествия Иисуса Христа. В первом пришествии Он стал человеком из любви к человечеству. Второе пришествие случается повседневно и часто в каждом любящем Христа и принимающем Его сердце. Третье пришествие связано с часом смерти или со Страшным Судом.

Во всех пришествиях Христа и во всех его деяниях следует различать три вещи: 1) почему и для чего; 2) способ; 3) деяния сами по себе. Главная причина, по которой Бог сотворил мир и человека, вочеловечился, желает мира и благоденствия всем своим творениям — это Его безграничная любовь. Эта любовь тем более определяет отношения между Богом и человеком, что после грехопадения человек не в состоянии искупить свой грех самостоятельно.

Главными способами действия Христа в людях являются добродетели, из которых особо выделяются три: смирение (*oetmoedicheyt*), Божественная любовь (*karitate, caritas*) и терпение (или стойкость в страданиях, а 222-223). Он называет их тремя главными корнями и началами всех добродетелей и всех совершенств: *drie principale wortelen ende beghinne alre duegde ende alre volmaectheyt* (а 223-224).

Все эти три добродетели Иисус Христос явил во время Своего первого пришествия, которое было в прошлом. Но второе пришествие Христа, говорит Рюйсбрук далее, происходит ежедневно, часто, каждую секунду — для тех, кто способен воспринять Его. Такие люди получают Божественные дары и наполняются Божественной благодатью. О первоначальном обращении человека от греха к добродетели Рюйсбрук подробно говорить не хочет. Гораздо больше его интересует процесс постоянного возрастания новых добродетелей и получения новых благ и даров от Бога, которых удостаиваются праведные. Это происходит каждый день и свидетельствует о постоянном явлении Христа в человеческих душах. Именно это Рюйсбрук и именуется “вторым пришествием”.

Затем он выясняет, почему и зачем происходит это пришествие, каковы его способ действия и конкретные проявления. У этого пришествия, говорит он, четыре причины, образующие

две взаимодополняющие друг друга пары: Божественное милосердие и наша нужда, щедрость Бога и наше сильное желание приблизиться к Нему (*gods ontfermicheit ende onse nootdorfticheit, gods meltheit ende onse begherlijcheit*, а 340-341). Эти четыре причины заставляют возрастать наши добродетели и наше благородство. Для объяснения сущности этого процесса Рюйсбрук прибегает к оригинальной световой метафоре (а 342-348). В долине между двумя высокими горами солнце светит неярко и плохо освещает долину, потому что мешают горы. Но когда солнце поднимается в полдень высоко и оказывается в зените, то оно освещает всю долину вплоть до самого дна. При этом распространяемый в долине свет увеличивается, будучи отраженным от гор, так что эта долина в горах оказывается освещенной гораздо ярче других долин. В ней становится светлее, теплее, земля в ней делается более плодородной, чем на равнине.

В этой метафоре любопытен не только тот оригинальный образ, который вводит Рюйсбрук в обычную для Средних веков метафорику света. Сам образ солнца в зените имеет известные параллели с восходящими к Августину⁸ образами “утреннего”, “вечернего” и “полуденного” (“дневного”) познания, о которых в проповеди “О благородном человеке” говорит также Майстер Экхарт⁹. В “утреннем” познании, по словам Экхарта, творения неразличимы из-за Божественного света, который затмевает их своим блеском. При “вечернем” познании каждое творение становится зримым во всей своей уникальности, однако Божественный свет тускнеет и становится невидимым. Лишь при “дневном” познании, когда Божественный свет проявляется максимально, творения, хотя и целиком соединяются с ним, так как оказываются максимально им освещенными, не сливаются со светом, но каждое из них в своем единстве с Богом обнаруживает свою уникальность и неповторимость.

По отношению к этой метафоре Экхарта метафора Рюйсбрука выглядит контрастной. Прежде всего, Рюйсбрук не говорит о познании. Метафора света у него лишена интеллектуалистской доминанты. Скорее, она раскрывает механизм действия в человеческой душе Божественной благодати. Рюйсбрук, выросший в равнинном Брюсселе и проведший вторую половину жизни под

Брюсселем, где нет высоких гор, вводит ландшафтный элемент гор отнюдь не случайно. Глубокое ущелье символизирует греховность и несовершенство человеческой природы, ее удаленность от Бога, изолированность от Божественного света, который с трудом проникает в испорченную грехом человеческую природу. Однако этот свет никогда не перестает действовать. И только в том случае, когда долина, т. е. человеческая душа, полностью обращается к Богу, так что оказывается повернутой к Нему так же, как солнце в полдень, несовершенство человеческой природы становится не недостатком, но, напротив, преимуществом. Именно потому, что человек слаб и несовершенен, Бог и ниспосылает на него свет Божественной благодати, ибо там, где несовершенство, сила любви проявляется максимально.

Рюйсбрук объясняет эту метафору следующим образом. Когда некий добрый человек пребывает в своем ничтожестве и признает, что у него ничего нет, что он — ничто, и сам не может ничего сделать, не может подняться из грязи и совершенствоваться в добродетелях, не может делать добрые дела, признает свою нужду, он становится долиной смирения. И поскольку он смиренен, поскольку он признает свою нужду и являет ее Божественной благодати и милосердию, признавая тем самым величие Бога и свое собственное ничтожество, то такой человек оказывается словно бы на дне глубокого ущелья. Христос же — это Солнце правды и милосердия; это Он стоит в зените одесную Отца Своего и ниспосылает прямо свои лучи в глубины смиренного сердца. Он всегда обращается к тому, кто демонстрирует свою нужду и выказывает смирение. Две горы, вздымающиеся по краям долины — это, во-первых, служение Богу и прославление Его, во-вторых, обретение добродетелей в благородстве. Эти две горы поднимаются выше небес, ибо непосредственно соприкасаются с Богом и вызывают к Его свободному милосердию. Это милосердие ничем не ограничивается, но постоянно истекает, потому что душа расположена и восприимчива к множеству божественных даров. Она является условием и местом этого нового пришествия. Долина же, освещенная светом благодати, — это смиренное сердце. Она воспринимает три вещи: 1) становится более яркой и освещенной благодатью; 2) сияет Божественной

любовью (*caritas*); 3) делается более плодovitой в совершенных добродетелях и благих деяниях. Таковы смысл, способ и деяние второго пришествия.

Однако есть и другая разновидность второго пришествия Христа, происходящая ежедневно и заключающаяся в возрастании благодати и получении новых даров. Она имеет место в том случае, когда человек принимает святыя таинства со смиренным сердцем и не имеет ничего противного этим таинствам. Противными таинствам вещами являются: при крещении — безверие, на исповеди — недостаток раскаяния, при принятии всех таинств — смертный грех или злая воля. Все эти разновидности дурного расположения не позволяют воспринять Божественную благодать, но лишь увеличивают грех. Рюйсбрук утверждает, что для мистической встречи с Женихом Христом таинства совершенно необходимы, и их надлежит воспринимать со смиренным и сокрушенным сердцем.

Третье пришествие будет на Страшном Суде или же оно произойдет в час смерти. Основаниями для этого пришествия являются: подходящее время, подобающая причина и справедливость Судьи. Подходящее время — это час кончины отдельного человека или Страшный Суд для всего человечества. Сотворив человеческую душу из ничего и соединив ее с телом, Бог положил ей определенный день и час, известный одному Ему, когда душа должна оставить все временное и явиться пред Творцом. Причина же состоит в следующем: душа должна дать отчет и держать ответ пред Вечной Истиной за все свои слова и дела. Судья — это Христос, потому что Он — Сын Человеческий и Премудрость Отца, а всякое судейство принадлежит Премудрости. Для нее нет ничего скрытого в сердцах, будь то на Небесах, на земле или в аду. Эти три момента — подходящее время, подобающая причина и справедливость Судьи — являются основаниями для явления Христа как отдельному человеку в час его кончины, так и всему человечеству на Страшном Суде.

Способ, которым Христос, Жених и Судья, предстает на Суде, заключается в том, что Он справедливо воздает и взыскивает. За каждое благое деяние, совершенное ради Него, Он воздает сторицей, а именно являет человеку Себя, Того, с кем ничто

тварное сравниться не может. И поскольку у благого человека Бог соучаствует во всех его делах, такой человек в соответствии с мерой своих добродетелей заслуживает по Божественной справедливости самого Бога как воздаяние за свои благие дела. Грешники же получают вечные муки и стенания, ибо преходящие блага они предпочли высшему Благу, по собственной воле отварились от Бога и обратились к творениям. Свидетелями на Суде являются ангелы и совесть человека. Протокол же ведет дьявол, враг рода человеческого, выползающий из ада. Судьей является Христос, потому что Его никто не может обмануть.

Изложенная модель Суда и воздаяния важна для Рюйсбрука не просто потому, что она отражает типичное для его времени представление о рае, чистилище и аде. В системе его мышления вообще и в данном трактате в частности она имеет важное конструктивное значение. С характерным для него августинским антипелагианством Рюйсбрук пресекает малейшие намеки на восходящую к Оригену теорию апокатастасиса (спасения в конце времен всех, включая грешников и самого дьявола), которая неизбежно приводит к преувеличению значения доброй воли человека в деле спасения (пелагианство) и принижению значимости Божественной благодати.

Вдохновенно изложив свою концепцию трех пришествий Христа, Рюйсбрук, словно бы спохватившись, останавливается для того, чтобы разъяснить, что эта концепция, собственно, означает. В самом деле, взятая как некая самостоятельная богословская или мистическая конструкция, эта доктрина звучит если не явно еретически, то, по крайней мере, выглядит экзотичным диссонансом с общецерковным представлением о двух пришествиях Христа: первом, описанном в Евангелии, и втором, которое должно произойти в конце времен и связано со Страшным Судом. Исследователи обращали внимание на странную параллель пассажи о трех пришествиях Христа в “Духовном браке” Рюйсбрука с учением о трех эпохах Иоахима Флорского, а использование Рюйсбруком трехчастной схемы иоахимитского толка пытались объяснить его контактами с испытанными на себе воздействием концепции трех эпох бегинами и ересью Свободного Духа. В 1914 г. Пол О’Шеридан даже высказал мысль о

том, что само основание Грунендаля было спровоцировано желанием основать новый орден в духе иоакимитской доктрины¹⁰.

Между тем подлинные мотивы Рюйсбрука вряд ли преследовали именно эти цели и заходили так далеко. И он сам ясно дает это понять. Рюйсбрук напоминает читателю, что его слова о трех пришествиях Христа имеют не самостоятельное теоретическое значение богословской или даже вероучительной формулы, но используются им в качестве специфического шарнира для развития его аллегорико-символического толкования евангельских слов. Слова Христа “смотрите” раскрывают смысл первого пришествия, когда люди действительно могли видеть своими глазами живого Христа. На смысл второго пришествия указывают слова “выходите на встречу ему”. Они открывают нам то, что нам следует делать для того, чтобы приблизиться к Христу и соединиться с Ним. Но окончательный результат этого движения к Христу откроет нам третье пришествие.

Тем не менее даже в своей аллегорико-символической функции учение Рюйсбрука о втором пришествии, имеющем место здесь и сейчас и равном по своей значимости первому и третьему пришествиям, диссонирует с позицией большинства современных фламандскому мистика католических теологов. В самом деле, в своей земной жизни, равно как и на Страшном Суде, Христос является непосредственно. Он доступен человеческому восприятию, человеческим чувствам, Он зрим и осязаем. Именно в этом смысле и говорится о пришествии, тогда как в настоящий момент Христос сокрыт. Говорить же о том, что Он “является”, становится “ближе” или “дальше”, можно лишь условно, поскольку Бог существует всегда и везде. Однако Рюйсбрук настаивает на том, что это именно пришествие. В этой настойчивости, несомненно, сказывается мотив, характерный не только для Рюйсбрука, но для всей средневековой мистики: внутреннее не просто равноценно внешнему, но обладает по отношению к нему несомненным приоритетом.

У Августина, богословие которого с самого начала было важным источником для Рюйсбрука, эта идея присутствует и в учении об интимных глубинах души, в которых происходит встреча человека с Богом, и в классификации Града Небесного и Града

Земного. Приоритет внутренней сокровенной сущности человека, его духа перед внешним миром был важен для многих представителей позднесредневековой мистики. Именно в сокровенной глубине человеческой души происходит встреча человека с Богом. Наиболее последовательное развитие это представление получило в немецкой мистике в творчестве Майстера Экхарта и его ученика Генриха Сузо.

Но в рассказе Рюйсбрука о трех пришествиях Христа присутствует тем не менее скрытая полемика с Майстером Экхартом. Как это часто бывает, общая тема была для них не основанием для единства воззрений, но источником непримиримых разногласий. Бог, утверждал Экхарт, всегда с нами. Основная трудность в единении с Богом заключается в том, что человек не всегда обращен к своему Творцу. Таким образом, активная роль движения к Богу принадлежит именно человеку. Достаточно, считает Экхарт, лишь обратиться к Богу, и мы соединимся с Ним, поскольку Он всегда с нами.

Рюйсбрук же убежден, что в силу греховности своей природы человек самостоятельно соединиться с Богом не может. Более того, он не может даже самостоятельно обратиться к Нему. Роль человека в движении к Богу и в соединении с Ним преимущественно пассивна. Активная роль отводится Богу. Любопытно, но в этой интерпретации фламандский мистик оказывается не меньшим перипатетиком, чем представитель доминиканского томизма Майстер Экхарт, потому что Бог для него — всегда активное начало. Однако эта активность понимается не онтологически или метафизически, всегда оставаясь понятием, обозначающим недоступное человеческому разумению и потому не вызывающим доверия даже у разума, но предстает в первую очередь в своей чистейшей и максимальной форме как Божественная благодать. Будучи всегда активным началом, Бог, утверждает Рюйсбрук, сам “является” человеку для того, чтобы тот обратился к Нему. Обращение в известном смысле всегда связано с богоявлением, когда Бог предстает перед Своим творением во всей непосредственности, даже если эта непосредственность может явиться не внешним, но исключительно внутренним образом в глубинах человеческой души. Если ты зришь Христа, явившегося в благода-

ти и Божественной любви, продолжает Рюйсбрук, если воспринимаешь его как образец (*exemplaer*, а 473), то это помогает тебе ступить на путь добродетели и следовать ему.

Представ перед человеком, Христос затем говорит в нем: “Выходите на встречу Ему”. Этот “выход на встречу” может пониматься трояко. Во-первых, мы сами должны повернуться к Богу, к самим себе и нашим ближним, преисполнившись любви и справедливости (*met karitaten ende met gherechticheden*, а 478). Божественная же любовь (*karitate*, а 478) охватывает все высшие сферы вплоть до самого Бога и является самим Богом (*dat es god selve*, а 479). Эту формулировку Рюйсбрука можно понимать как парафраз слов 1-го Послания ап. Иоанна “*Deus caritas est*”, которые в христианской литературе позднего Средневековья вообще и в августинской школе в частности пользовались повышенным вниманием комментаторов. Так, например, августинский теолог Иоанн Хильталинген из Базеля трактует эти новозаветные слова в том смысле, что любовь, понимаемая как *caritas*, является не чем-то присущим природе человека, но выступает в человеке самим Святым Духом, т. е. представляет собой несотворенную сущность¹¹.

Однако Рюйсбрук вовремя останавливает себя от отождествления любви с нетварной сущностью Бога, понимая, что последняя заключает в себе не одну только Божественную любовь. Она проявляется, скорее, как энергия Бога, точнее, как одна из Его энергий. Будучи несотворенной, она истекает из Бога непосредственно. Так же непосредственно она проникает в человека и действует в нем, объединяя человека и Бога, человеческую и Божественную сущности без какого-либо посредника или ряда опосредующих звеньев. Рюйсбрук, конечно, не говорит прямо о несотворенности этой энергии. Сами понятия “несотворенность” и “энергия” он не употребляет. Если бы это имело место, то можно было бы говорить о некотором тождестве или схожести учений Рюйсбрука и византийского богослова-исихаста Григория Паламы. Да Рюйсбрук и не мог использовать эти понятия, поскольку они происходят из греческого школьного перипатетического арсенала, с которым Рюйсбрук в силу отсутствия соответствующего образования и знания языка просто не мог быть знаком.

То же понимание перипатетизма, которым он все же, судя по его текстам, обладал, отождествляло аристотелевскую философию преимущественно с ее общей схоластической интерпретацией и не вкладывало в понятия “сущность” и “актуальность” (“энергия”) какой-либо иной, неизвестный западной схоластике смысл. Однако терминология Рюйсбрука, использованная им в данном пассаже, как раз намекает на то, что имеется в виду именно действие Божественной любви как энергии, непосредственно проистекающей от Бога: “Божественная любовь всегда порывается в высоту, т. е. в царство Бога, которое есть сам Бог; ибо Он есть источник, из которого она непосредственно истекла и который пребывает всегда постоянным” (*Want karitate crighet altoes opweert tot den rijcke gods, dat es gods selve, want hi es de oorspronc daer si zonder middel ute ghevloten es ende overmids eeninge in blivende es*, а 478-481). Хотя описание процесса в данном случае напоминает эманативное исхождение неоплатонического толка, используемое Рюйсбруком понятие *oorspronc* (а 479, средневерхнем. *ursprung*) вызывает определенные ассоциации с немецкой мистикой и, в частности, с текстами Майстера Экхарта и Генриха Сузо. Но если онтологизирующий язык неоплатонического эманатизма немецких мистиков служит для обоснования экземплиаристского понимания сущностного соотношения “источника” и “истечения”, то у Рюйсбрука действие энергии Божественной любви не идентично истечению сущности.

Предложенная Рюйсбруком трактовка справедливости также подчеркнута отличается от понимания справедливости Майстером Экхартом. Рюйсбрук далек от унивокативного отождествления справедливого человека и справедливости как таковой, являющейся по сути атрибутом Божественного Абсолюта. Точно так же как Божественная любовь берет свое начало (*oorspronc*) в Боге, справедливость происходит (*ontsprinct*, а 481) от Божественной любви. Формально картина напоминает эманацию, некое почти физическое истечение сущности и, как можно было бы предположить, указывает на некий общий для немецкой и фламандской мистики неоплатонический источник. Но такая трактовка представляется в корне неверной. Модель эманации всех уровней бытия из единого начала предполагает, что начало одно,

а последующие уровни бытия не являются началами в собственном смысле; они называются “началами” по аналогии. Таким образом, выстраивая модель, напоминающую неоплатоническую эманацию, Рюйсбрук использует ее в лучшем случае по аналогии, тем более что христианский креационистский монотеизм иной трактовки и не предполагает. Аллюзии на христианский неоплатонизм присутствуют у Рюйсбрука обычно всего лишь как отголосок, как общее место.

Между тем используемый им термин *oorspronc* прямо указывает на то, что мы имеем дело все-таки с неким началом. В каком смысле Рюйсбрук говорит здесь о начале? По-видимому, мы окажемся недалеко от истины, если предположим, что избранный фламандцем комментаторский метод апеллирует в данном случае к представлениям о своеобразном герменевтическом начале, которое не является физической или логической причиной, но выступает как начало в том смысле, в каком буква “А” является началом алфавита. То есть это начало смыслового ряда, того самого, который представляет и воплощает собой Истину. С другой стороны, в самом описании сущностного процесса Рюйсбрук подчеркивает энергийный аспект Божественной любви и справедливости как специфической деятельности Божественной сущности, которая являет человеку эту сущность. Благодаря этой деятельности человек непосредственно приобщается к Богу, но сама она, тем не менее, не тождественна Божественной сущности. Последующие слова Рюйсбрука со всей очевидностью демонстрируют, что данные энергии, будучи энергиями более высокого порядка, чем всякое бытие, лежат в основе сущностей более низкого по сравнению с уровнем Бога порядка. Одной из таких сущностей является человеческая душа.

Очевидно, что Рюйсбрук в данном случае мыслит вполне в рамках перипатетической онтологии. Поэтому, как он пишет, “эти двое, то есть Божественная любовь (*karitate*) и справедливость, лежат в основании царства души, в которое желает вселиваться Бог” (*dese twee, dat es karitate ende gherechticheit, legghen een fundament inden rijcke der zielen, daer god in woenen sal*, а 483-485). Но находясь в основании царства души, Божественная любовь и справедливость сами по себе этим основанием не

являются: энергия сущности более высокого порядка не может сама по себе быть сущностью более низкого порядка, которую она образует. Таким основанием, добавляет Рюйсбрук, является смирение (*ende dit fundament es oetmoedicheit*, а 485). Поэтому именно в смиренной душе и поселяется Бог.

Расхождение с философией Майстера Экхарта становится в данном случае наиболее заметным. У Экхарта Бог обнаруживается непосредственно в основании (*grund*) души, причем сразу во всей Своей непосредственной данности. Поэтому основной человеческой добродетелью для Экхарта является послушание. Это и понятно: раз Бог дан каждому человеку в основании его души, то быть послушным Богу — это не только доступное, но и наиболее естественное для человека состояние.

Для Рюйсбрука подобная модель неприемлема. Бог не присутствует постоянно и непосредственно в основании (*fundament*) души человека. Он может туда явиться, причем явиться как Христос, и в этом состоит “второе пришествие”, но может и не явиться. Рюйсбрук не отрицает августиновскую формулу, в соответствии с которой Бог ближе всего человеку и сокрыт в интимной сердцевине его души. Но он уточняет: Бог в душе человека не есть какая-либо, даже самая лучшая часть этой души, но будучи сокрытым, Он словно бы и не существует для человека, потому что Бог, будучи активностью самой по себе, может существовать лишь активно. Таким образом, аргументы Рюйсбрука, хотя и направлены против перипатетического онтологизма и неоплатонического спиритуализма Экхарта, выдержаны вполне в русле перипатетической философии. Бог близок человеку лишь как активный, активно воспринимаемый человеком Бог. Однако восприятие Бога для человека всегда пассивно, потому что активность человека по сравнению с активностью Бога всегда выглядит пассивной. Однако это пассивное и смиренное восприятие Бога — максимальная активность, на которую способен человек. Благодаря ей он и соединяет свое существо с активностью Божественной благодати. Таким образом, Рюйсбрук развивает и уточняет свой августинизм за счет вполне перипатетических конструкций.

Затем фламандец непосредственно обращается к описанию смирения. Раз оно лежит в основании, объясняет он, то о нем и

следует говорить в начале. Смирение необходимо для того, чтобы Бог явился человеческой душе. Поэтому оно становится для Рюйсбрука в буквальном смысле основополагающей, фундаментальной добродетелью. Для фламандского мистика важно то, что помимо прочего его учение о смирении позволяет продемонстрировать начальную и абсолютную активность Бога в процессе единения с Ним человеческой души. Для того чтобы описанный процесс явления Бога в основании смиренной человеческой души имел место, необходимо, чтобы человек уже находился в Божественной любви, которую он непосредственно получает из “бездонной благодати Бога” (*die grondelose goedde gods*, а 487), потому что, как было сказано, само основание души имеет своим источником эту любовь. Источник же любви не имеет основания.

Однако затем, словно бы забывая о каком-либо субординализме, Рюйсбрук говорит о том, что Божественная любовь (*karitate*), справедливость и смирение являются тремя основополагающими добродетелями. Они не соподчинены друг другу вертикально, но находятся в одной равноправной и взаимозависимой последовательности — как буквы алфавита. Это означает, что каждая из них предполагает наличие остальных. Кроме того, каждая из этих добродетелей приобщает к одному из специфических Божественных атрибутов: *karitate* — к беспредельной Божественной любви, справедливость — к совершенной Божественной истине, позволяющей быть безошибочно добродетельным, смирение — к Божественному величию.

Постоянная и неожиданная перестановка Рюйсбруком смысловых акцентов, как это имеет место в проанализированном только что пассаже, его манера модифицировать до неузнаваемости в последующей фразе смысл фразы предыдущей порой вынуждают неподготовленного читателя относиться к нему как к непоследовательному, противоречащему самому себе автору. В действительности же он лишь постоянно меняет перспективу толкования того, что заведомо обладает бесконечной интерпретируемостью, т. е. Слова Божьего. При этом каждая из данных перспектив, взятая в отдельности, не лишена рационального философского или богословского основания. Так, активно существующие сущности (всякая сущность может подлинно существо-

вать лишь активно) в своем энергичном взаимодействии могут быть выстроены лишь иерархически. Однако рассмотренные в плане причастности отдельным Божественным атрибутам те же самые сущности оказываются метафизически и этически независимыми реальностями. Используя для целей толкования одновременно сразу несколько различных подходов, Рюйсбрук тем самым релятивизирует их, лишая их самостоятельного, независимого от герменевтических целей методологического смысла. Значение рационального метода познания несопоставимо со значимостью Слова Божьего. По сравнению с беспредельным смыслом и истиной Священного Писания метод — ничто. Стратегически Рюйсбрук демонстрирует тем самым смысловую первичность истины библейского слова перед продуктами деятельности человеческого сознания, будь то логика, философия или богословие. И в этом смысле в основании своей герменевтики Рюйсбрук также остается последовательным августином.

Помимо прочего, пассаж Рюйсбрука о смирении демонстрирует, что смирение, справедливость и любовь образуют сложное динамическое единство, внутри которого взаимозависимости отнюдь не сводятся к элементарным вертикальным или горизонтальным причинно-следственным цепочкам. Объясняя, что поскольку смирение лежит в основании, то поэтому и говорить о нем следует в начале, Рюйсбрук дает понять, какой именно смысл он вкладывает в свои слова об “основании” и “начале” вообще и о смирении как начале и основании добродетели в частности. Речь не идет ни о логическом, ни о физикалистском представлении. Рюйсбрук говорит об основании не в том же самом смысле, в каком, например, говорится о фундаменте дома как его основании или о зерне как начале растения. Он не имеет в виду какой-либо процесс трансформации физических величин или логических значений. Используемые им понятия указывают лишь на то, что речь идет о таком элементе смысловой структуры, без которого вся данная система не просто теряет актуальный смысл, но перестает существовать даже как возможная. В этом смысле понятия “основание” и “начало”, не лишены пространственно-временных коннотаций, используются им метафорически. Признаком этого является то, что Рюйсбрук употребляет их синони-

мически, т. е. не учитывает физическую протяженность представлений об основании и временную модальность представлений о начале.

Однако функция аналогии, которой наделяет в своем тексте эти слова Рюйсбрук, не ведет у него, в конечном счете, к абстрагированию. Идти по пути максимального абстрагирования аналогий, восходя от одного, более низкого уровня уподобления к уровню более высокому, Рюйсбрук не стремится, хотя само использование в онтологии метода аналогии предполагает такое восхождение, что демонстрируют, например, сочинения Майстера Экхарта. Метод Рюйсбрука по сути прямо противоположный. Он заключается в наделении таких абстрактных понятий, как “основание”, “начало”, “причина” и др., значением метафоры, необходимым, как он считает, для того, чтобы эти слова приобрели смысл в контексте комментария Священного Писания.

Рассуждение Рюйсбрука об “основании” и “начале” демонстрирует, что он понимает их не линейно, как некое однонаправленное движение от основания вверх или от начала к концу, и даже не концентрически, наподобие движения волн на поверхности воды или звуковых волн в воздушном пространстве. Мысль Рюйсбрука стремится именно к тому, чтобы показать, что начало и основание не могут быть никакой точкой пространства или времени и что поэтому их можно обнаружить и следует обнаруживать во всяком месте и во всякое время. Подлинное начало и подлинное основание всегда трансцендентны и беспредпосылочны, они всегда вне сотворенных вещей, и поэтому только Бог есть основание и начало всего. Тем самым Рюйсбрук избегает толкования Божественного всеприсутствия в духе пантеизма. Начало какой-либо вещи не есть сама эта вещь, и именно в силу отсутствия в нем конкретного “нечто” начало и есть начало. Вместе с тем начало все же непременно присутствует в вещи, началом которой оно является, именно как начало, потому что без него вещь не существовала бы. Бог есть начало мира и присутствует во всех вещах именно потому, что Он вне мира.

В этой всепроникаемости и всеприсутствии трансцендентальных начала и основания заключается принцип смирения как начала и основания добродетельной жизни. Между прочим, слова

“смирение является основанием всех добродетелей” встречаются лишь в латинском переводе Сурия¹². В оригинале слова “всех добродетелей” отсутствуют: “Так как мы положили смирение в качестве основания, то вначале мы будем говорить о смирении” (*“want wij oetmoedicheit hebben gheleghet teenen fundamente, soe wille wij van oetmoede spreken inden beghinne”*, а 497-498). Лишь когда Сурий разделил текст Рюйсбрука на главы, главу о смирении (глава 12) он озаглавливает характерным образом: *“Ut humilitas virtutum omnium fundamentum sit”*.

Начав со смирения, Рюйсбрук последовательно рассказывает об остальных добродетелях. В основании всех их покоится смирение, и при этом каждая последующая добродетель вытекает из предыдущей. Так, из смирения следует послушание, из послушания — отречение от собственной воли, из отречения от собственной воли — терпение, из терпения — кротость, из кротости — милосердие, из милосердия — сострадание, из сострадания — великодушие, из великодушия — сверхъестественные рвение и усердие (прилежание), из сверхъестественных рвения и усердия — внутренняя и внешняя умеренность во всем, из умеренности — чистота души и тела.

Как понимать предложенную Рюйсбруком схему добродетельной жизни, разработанную вполне в традиции христианской аскезы? Следует ли трактовать ее генеалогически, как буквальное происхождение одного из другого? Но не окажемся ли мы тогда в этом случае перед фактом не роста добродетелей, но, напротив, их деградации и измельчания, которые неизбежно должны проявляться по мере удаления от главной и основополагающей добродетели в сторону добродетелей производных? В самом деле, схему Рюйсбрука нельзя понимать как шкалу блага от большего к меньшему. Так как его система добродетелей выстроена по модели от главного к второстепенному, то проинтерпретированная лишь в виде эманативной схемы, она будет выглядеть как неизбежная деградация. Однако Рюйсбрук понимает ее отнюдь не как деградацию, но, напротив, как рост добродетелей из их корня. Эту органицистскую трактовку роста добродетелей можно понимать как метафору, описывающую духовные процессы через уподобление их процессам, протекающим в живой ор-

ганической природе. Эта метафора, полагает Рюйсбрук, открывает человеку смысл духовного гораздо вернее, нежели понятийная логика, описывающая физические отношения между неорганическими вещами, потому что учитывает общий как для духовной, так и для органической жизни принцип — их внутреннее единство.

Для того чтобы подчеркнуть это, в конце первой книги Рюйсбрук вводит красивейший образ “древа веры” (*boom des gheloofs*, а 987), на которое человек должен взобраться, чтобы узреть с него Бога. Дерево это растет не снизу вверх, как все земные деревья, но в противоположную сторону — с Небес вниз к земле. Корни его — в Божестве (*sine wortele es inder godheit*, а 988). У этого древа двенадцать ветвей: двенадцать ступеней, двенадцать этапов, двенадцать статей вероучения. Низшая ветвь раскрывает смысл человечества Бога в Его земном воплощении (*menschheit gods*, а 990). Высшая ветвь говорит о Божестве, тринности Лиц и единстве Божественной природы (*dat overste dies boems spreect vander godheit, van driheit der persone ende van eenheit der natueren gods*, а 991-992). Именно к этому единству (*eenheit*, а 993) приходит человек, достигающий вершины древа веры (*hoochste des booms*, а 993), находящейся у самых его корней. И тогда человек восходит туда, где ему является Христос, открывающий в свете веры (*in lichte dies gheloofs*, а 999-1000), что Бог непостижим и непознаваем (*god ombegripelijc ende ombekinjic is*, а 1000). И это высшее знание о Боге, которое человек может обрести в активной жизни (*dit es dat hoochste kinnisse gods dat de mensche hebben mach in werkende levne*, а 998-999). И так как это знание сообщается через Христа, то вместе с этим знанием человек обретает и Христа.

Затем уже вместе с Христом он спускается по дереву обратно вниз и ведет обычную земную жизнь, отличную от той, которую он вел прежде, тем, что он ни на мгновение не расстается с Христом. Спуск с Христом вниз (*nedergeaen*, а 1002) означает не что иное, как преисполненное стремления и любви погружение в глубины Божества (*nedervlieten met begherten ende met minnen inden afgront der godheit*, а 1003-1004), которых в сотворенном свете (т. е. в свете сотворенного разума) не может достичь ни один

рассудок (*dat gheen verstaen in ghescapenen lichte ghereyken en kan*, а 1004-1005). Кажется, что в данном случае Рюйсбрук словно бы забывает, в каком именно направлении растет его древо веры. Но, возможно, как средневековый человек, он хорошо осознает условность придуманных им образов и обыгрывает это в своем сочинении. Поэтому, когда это необходимо, он просто не обращает на них никакого внимания, возвращаясь к более привычному делению на “высшее” и “низшее”, в рамках которого погружение в глубины Божества — это, конечно, всегда движение вверх. В самом деле, подобные неожиданные карнавальные превращения образов в текстах Рюйсбрука нередки. Да и вряд ли они случайны в сочинении городского священника, которым, скорее всего, был Рюйсбрук в период написания “Духовного брака”¹³. Перед нами дополнительное подтверждение того, что мистика Рюйсбрука ориентирована прежде всего на деловой мир горожан, ремесленников, торговцев и банкиров развитых позднесредневековых городов Фландрии. Важно отметить, что в этой концепции практическая жизнь отнюдь не противопоставлена жизни созерцательной. Практика любви к Богу в совершенстве добродетелей и созерцание Бога — это для Рюйсбрука неразрывные составляющие одного и того же процесса.

Как было продемонстрировано, в основании такого подхода лежит программа исчерпывающего толкования слов Священного Писания, реализуемая посредством жанра мистического трактата. Рюйсбрук не просто показывает, что между его учением и библейским текстом существует неразрывное смысловое единство. Проблема, решение которой он стремится найти, начиная свой комментарий и сводя его в итоге к мистическому трактату, состоит не в том, что в словах Священного Писания заключен какой-то неведомый нам смысл, непостижимый без комментария, а в том, что помимо слов Писания, по своему смыслу являющихся истиной, существуют другие человеческие слова, также обладающие смыслом. При этом комментатору следует учитывать, что

- 1) между первыми и вторыми должна быть связь,
- 2) эта связь должна иметь неслучайный характер,
- 3) источником этой связи, наделяющим все слова смыслом, является исключительно Священное Писание.

Это означает, что не комментарий объясняет слова Священного Писания, но, напротив, слова Писания объясняют комментарий. Поэтому задача комментатора — не объяснение того, что само призвано объяснять продукт его деятельности, т. е. не продуцирование смысла. Комментатору следует прояснить связи между тем, что содержит в себе беспредельный смысл, и тем, точный и поэтому ограниченный смысл чего задается набором значений, бесконечная вариативность сочетаний которых с заведомо неограниченным набором языковых словоупотреблений и является предметом творчества комментатора. Именно для того, чтобы предметом комментария могли становиться любые слова Священного Писания, их выбор должен быть произвольным. Он не должен следовать какой-либо системе и быть формально привязанным к тому, что комментируется. Понимаемый таким образом комментарий перерастает границы старой экзегетики и вступает в противоречие с задачами, которые ставились перед ним как жанром, всегда строго привязанным к своему источнику. Последовательный комментарий неизбежно перерастает в мистический трактат. Его цель заключается не в том, чтобы просто указать на лежащую в основании любого смысла связь человеческой речи и Слова Божьего, но и высказать этот смысл, сделав это методологически корректно, т. е. не искажающим смысл образом.

¹ О жизни Яна ван Рюйсбрука известно мало достоверного. Сам о себе он не рассказал ничего. Его сочинения не содержат никаких автобиографических пассажей. Заслуга разработки новейшей критической научной биографии Рюйсбрука принадлежит нидерландскому исследователю Герту Варнару, предпринявшему в ряде публикаций попытку научной реконструкции жизни великого мистика: Warnar G. Het leven van Jan van Ruusbroec: Biografie en beeldvorming // Een claer verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293–1381) / Eds. E.P. Bos, G. Warnar. Hilversum, 1993. P. 13–30; *Idem*. De chronologie van Jan van Ruusbroecs werken // Ons Geestelijk Erf (OGE). 1994. N 68. P. 185–199. Традиционную двухчастную житийную схему жизненного пути Рюйсбрука (до 1343 г. Брюссель и с 1343 г. Грунендаль) Варнар предлагает заменить трехчастной: 1) Брюссель, где Рюйсбрук получает воспитание и становится священником (1293–1343); 2) Рюйсбрук — священник и духовный наставник в Грунен-

дале (1343–1350); 3) Рюйсбрук — монах и приор августинского монастыря Грунендаль (1350–1381). Трудности в определении хронологии событий жизни Рюйсбрука и в датировке его сочинений заключаются в том, что все сохранившиеся сведения о жизни фламандца — это преимущественно памятники агиографического характера, авторами которых были главным образом его ученики и последователи из монастыря Грунендаль, а также немногочисленные эпистолярные свидетельства. Наиболее полное жизнеописание Рюйсбрука представил около 1420 г. в своем сочинении “О возникновении монастыря Грунендаль и деяниях отцов и братии исконно и в воодушевлении проводивших там житие” Генрик Богартс, называемый также Померием, который с 1411 г. являлся каноником в Грунендале. Его сочинение ориентируется на агиографические образцы и не столько сообщает подлинные биографические факты из жизни Рюйсбрука, сколько маскирует их восторженной риторикой общих мест, характерных для панегирика. См.: *Henricus ex Pomerio (Pomerius). De origine Monasterii Viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium*. P., Bruxelles, 1885 (Analecta Bolandiana, 4).

² Принадлежащими Рюйсбруку Померий (*Pomerius*. II. 16) называет 11 сочинений на фламандском языке, которые он перечисляет в порядке их возникновения: 1. “Царство возлюбленных” (*Dat rijcke der ghelieven*); 2. “Духовный брак” (*Die geestelike brulocht*); это сочинение известно также под названием “Одеяние духовного брака” (*Die chierheit der gheestelijker brulocht*), которое сохранило Сурием в латинском переводе (*De ornata spiritalium nuptiarum*); 3. “О сверкающем камне” (*Vanden blinkenden steen*); 4. “О четырех искушениях” (*Vanden vier becoringhen*); 5. “О христианской вере” (*Vanden kerstenen ghelove*); 6. “О духовной скинии” (*Vanden gheesteliken tabernakel*); 7. “О семи замках” (*Vanden seven sloten*); 8. “Зерцало вечного блаженства” (*Een spiegel der eeuwigher salicheit*); 9. “О семи ступенях духовной любви” (*Van VII trappen in den graed der gheesteleker minnen*); 10. “Книга прояснения” (*Boecksen der verclaringhe*); другие ее названия: “О высшей истине” (*Van hoecster waerheit*), “Самуил”; 11. “О двенадцати бегинках” (*Vanden XII beghinen*). Этому перечню соответствует Грунендальский манускрипт А, ныне хранящийся в Королевской библиотеке в Брюсселе (Ms. 19295–19297). Кроме того, сохранилось семь писем Рюйсбрука в латинском переводе, опубликованном Сурием. Фламандский оригинал сохранился лишь от четвертого и седьмого писем полностью, от пятого и шестого — частично. В латинском переводе известен также ряд небольших сочинений, автором которых считается Рюйсбрук: «Глосса к “Отче наш”», проповедь “О святом причастии”, “Сумма всей духовной жизни”, две духовные поэмы, одна молитва. При отсутствии оригиналов говорить в данном случае о стопроцентном авторстве Рюйсбрука не представляется возможным, тем более что в жанровом отношении эти тексты выбиваются из общего строя сочинений фламандского мистика. Исследователями были найдены также два неболь-

ших духовных фрагмента на фламандском языке, тематически и стилистически столь близких Рюйсбруку, что их стали включать в критические собрания его сочинений, хотя, конечно, говорить о несомненном авторстве первого Грунендальского приора в данном случае вряд ли возможно. См.: *Ampe A. Kritisch onderzoek van enkele aan Ruusbroec toegeschreven teksten // Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. L. Reypens ter gelegenheid van zijn Aachtigste verjaardag op 26 februari 1964 onder redactie van Albert Ampe. Antwerpen, 1964. P. 1–36.*

- 3 Критическое издание см.: *Jan van Ruusbroec. Die geestelike brulocht // Jan van Ruusbroec. Opera omnia. Turnhout, 1988. T. 3. P. 151–601 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CIII)*. Здесь и далее ссылки на “Духовный брак” даются по этому изданию с указанием в скобках принятого буквенного обозначения книги и строки.
- 4 *Рейсбрук Удивительный*. Одеяние духовного брака. Б. м., 1910; Томск, 1996.
- 5 *Рейсбрук Удивительный*. Одеяние духовного брака. Томск, 1996. С. 38, 39.
- 6 Насколько известно, Рюйсбрук около четырех лет учился в соборной школе в Брюсселе, где должен был познакомиться с азами тривиума и квадривиума. На этом систематическое школьное образование Рюйсбрука, по-видимому, закончилось. Вследствие этого широко распространилось представление о том, что Рюйсбрук не владел латинским языком в той степени, которая позволяла бы писать сочинения на этом языке. В самом деле, все сочинения, в отношении которых его авторство не вызывает сомнений, написаны по-фламандски и лишены внешних признаков строгой схоластической методы. Но можно ли на этом основании рассматривать Рюйсбрука всего лишь как “неученого простецца” (*idiota sine litteris*), как критически характеризует его Жан Жерсон? См.: *Gerson J. Gerson a Barthélemy Clantier (I), Paris, mars 1402 // œuvres complètes / Introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux. P., 1960. Vol. II: L'œuvre épistolaire. P. 56: ...praefatum librum idioita unus sine litteris composuit; P. 61: hanc enim speciem contemplationis adipisci et conscendere fas habent ipsae etiam mulierculae et idiotae sine litteris*. Хотя Рюйсбрук не имел схоластического образования, не изучал философию и теологию в университете, современники свидетельствуют о том, что он был глубоко начитан и хорошо разбирался в тончайших интеллектуальных и духовных проблемах современности, в чем Померий усматривал проявление ниспосланного Святым Духом дара (*Pomerius. II. 14. P. 293*). По-видимому, Рюйсбрук учился самостоятельно, много читал, а также постигал христианскую духовную премудрость в приватном кружке единомышленников. Существует легенда о том, что в молодости он посещал школы в Кёльне, в том числе доминиканский *studium generale*. Это маловероятно, а легенда, скорее всего, обязана своим появлением терминологической близости мистики Рюйсбрука и мистики рейнской доминиканской школы, восходящей к Майстеру Экхарту. Впрочем, близость эта лишь по-

верхностная. В концептуальном плане Рюйсбрука и Экхарта следует рассматривать, скорее, как антиподов. Как показывают сочинения фламандского мистика, он хорошо знал книги Августина, Дионисия Ареопагита, Бернарда Клервосского, Вильяма из Сен-Тьерри, викторинцев. Всех этих авторов он, разумеется, должен был читать на латинском языке. Обращает на себя внимание не только общая мистическая ориентация сочинений, входивших в предполагаемый круг чтения Рюйсбрука, но и то, что среди них не было текстов мыслителей высокой университетской схоластики. Он ориентируется на более древний тип христианской культуры, ориентирующийся на идеалы монастырской духовной литературы. Схоластику он не просто не знал, потому что не учился в университете, но и не стремился узнавать и заниматься ею, хотя, как свидетельствуют его сочинения, был в курсе главных богословских проблем своего времени, о которых спорили университетские профессора богословия. В последнем случае он, вероятно, довольствовался схоластическими компиляциями и переводами на народные языки (фламандский и средневерхненемецкий), т. е. так называемой народной теологией. Рюйсбрук — это тот специфический тип религиозно и мистически настроенного городского интеллектуала, появление которых свидетельствует о переходности эпохи, отмеченной кризисом старых форм духовной жизни и едва просматриваемыми контурами новых типов интеллектуальной и религиозной жизни. В этом смысле внешний архаизм простецца оказывается той оболочкой, внутри которой просматривается попытка радикального преодоления университетской схоластики и схоластической мистики. Впрочем, многие спутники Рюйсбрука, например, учившийся в Праге Франк ван Хоуденберг, имели хорошее университетское образование. Так что если бы Рюйсбрук захотел, то его собратья могли бы без труда снабдить его необходимыми реферативными материалами. Поэтому невнимание Рюйсбрука к схоластике невозможно объяснить одной лишь его необразованностью. Мартен Хунен пытался продемонстрировать, что спекулятивная мистика Рюйсбрука имеет много важных параллелей с неоплатонизмом Альберта Великого как комментатора Дионисия Ареопагита, см.: *Hoenen Maarten J.F.M. “Een godlec ghevoelen dat boven redene es”. Jan van Ruusbroec en Albertus Magnus: Mystiek en Filosofie // Een claer verlicht man. P. 47–57*. Вместе с тем сочинения Рюйсбрука свидетельствуют, скорее, о том, что фламандец совершенно не знал других концепций великого немецкого доминиканца и не читал оригинальных текстов Альберта. Не был он знаком и с мистикой Бонавентуры, казалось бы, более близкой ему по духу. По-видимому, ответ на вопрос о связях Рюйсбрука со схоластикой следует искать в другой плоскости. Очевидно, что Рюйсбрук совершенно не разбирается в современных ему учениях доминиканцев и францисканцев в силу того, что не учился в университете. Но не интересуется он ими, скорее всего, по другой причине, а именно, в силу того, что его собственное мировоззрение полностью укладывается в рамки школьного августинизма, к тому же не в университетском, а в

популярном варианте изложения. Без учета этого ключевого фактора главные идеи Рюйсбрука, его неприятие немецкой доминиканской мистики, общий строй его мысли и его библейская герменевтика останутся непонятными. Рюйсбрук отвергает университетскую схоластику не в силу своей необразованности, но прежде всего в силу того, что занимает совершенно определенную школьную позицию. Это последовательный августинизм, которым объясняются и неоплатонические мотивы, и пренебрежение к человеческому интеллекту и философии, и всепроникающее упование на Божественную благодать, и даже такой симптоматично августиновский элемент, как гипотеза о немногих избранных, предназначенных к спасению. Все эти элементы в той или иной мере были свойственны и современным Рюйсбруку школьным августинским богословам: Григорию из Римини, Хуголину из Орвието, Иоанну Хильталингену. Его отличие состоит лишь в том, что он реализовал их теории в своей созерцательной практике, став живым символом и знаменем возрождавшегося в XIV в. августинизма. Незнание Рюйсбруком схолистического метода оказалось в данном случае, скорее, подспорьем, потому что дало фламандцу возможность безошибочно угадать, что цель, к которой он стремится, он сможет более адекватно описать и скорее достичь, обратившись к патристике и вписав себя в традицию авторов великих мистико-аскетических сочинений.

⁷ Подробнее см.: Хорьков М.Л. Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003. С. 171—178.

⁸ Августин. О книге Бытия буквально. IV. 23. 40.

⁹ *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Abt. I: Die deutschen Werke (DW). Band V: Meister Eckharts Traktate / Hrsg. und übers. von J. Quint. Stuttgart, 1963. S. 116, 15—17.*

¹⁰ Подробнее об этом см.: *Cognet L. Gottes Geburt in der Seele. Freiburg, 1980. S. 208.*

¹¹ *Ruh K. Traktat von der Minne: Eine Schrift zum Verständnis und zur Verteidigung von Meister Eckharts Metaphysik // Philologie als Kulturwissenschaft: Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters (Festschrift K. Stackmann) / Hrsg. L. Grenzmann. Göttingen, 1987. S. 208—229; Witte K.-H. Der "Traktat von der Minne", der Meister des Lehrgesprächs und Johannes Hiltalingen von Basel, Ein Beitrag zur Geschichte der Meister-Eckhart-Rezeption in der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 2002. N 131. 4. S. 454—487. Особенно см.: Traktat von der Minne, nn. 149—150: "In uns ... nicht die ingegossen tugent, mer der heylig geist selber, der des menschen wille mer inne ist den kein geschaffen forme".*

¹² "Humilitatem fundamentum esse diximus virtutum omnium" (а 451).

¹³ Считается, что три первых сочинения Рюйсбрука ("Царство возлюбленных", "Духовный брак" и "О сверкающем камне") вряд ли могли быть закончены ранее 1337 г., т. е. до его обращения к созерцательной духовной жизни. Од-

нако не исключено, что время их написания приходится еще на годы жизни Рюйсбрука в Брюсселе. Таким образом, вероятными датами создания трех первых сочинений считается период с 1337 по 1343 г. В одной рукописи, содержащей текст сочинения "О сверкающем камне", есть пометка, сообщающая, что Рюйсбрук написал его в то время, когда был еще приходским священником. Важным, хотя и косвенным свидетельством о времени создания трактата является совпадение излагаемой Рюйсбруком в этом сочинении концепции "блаженного видения", недоступного человеку при жизни во всем своем совершенстве, с конституцией Бенедикта XII "*Benedictus Deus*", опубликованной 29 января 1336 г. В "Царстве возлюбленных" и "Духовном браке" Рюйсбрук специально этот момент не подчеркивает, что и вызывало недоумение и критику со стороны картузианца Герарта ван Херне и Жана Жерсона. Возможно, первые наброски этих сочинений, прежде всего "Царства возлюбленных", были сделаны Рюйсбруком еще до 1337 г., потому что создание за несколько лет трех сочинений, считающихся многими лучшими из текстов фламандца, с трудом увязывается с характерной для Рюйсбрука писательской медлительностью. Если, как подсчитал Ф. Вилларт, общий объем корпуса сочинений Рюйсбрука охватывает 1090 страниц, то за 30-летний период, в который были созданы его сочинения, он должен был в среднем писать около 36 страниц в год. См.: *Willaert F. Ruusbroec als auteur // Een claer verlicht man. P. 59—72.*