

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

РАШЕР МАРЫ РЕАЬКЕ И ЕГО  
"ЧАСОСЛОВ" х)

---

х) Продолжение. (начало см. "Часы" №23)

## 5. МИСТИЦИЗМ "ЧАСОСЛОВА" И МЕСТЕР ЭХАРТ.

Мне могут возразить, что мистицизм "Часослова" есть факт общепризнанный и опровергать его просто бесполезно, и могут сослаться на весьма убедительную в этом смысле статью Ф. Степуна "Трагедия мистического сознания" / "Логос" кн. 11-111, 1911-1912/.

А я и не думаю отрицать наличия мистических исканий в "Часослове". Однако искания и настроения не суть еще утверждение.

Может показаться также противоречивым и признание мною за "Часословом" мистических исканий, если в главе третьей я писал о скептицизме, как о движущей силе "Часослова". По этому поводу достаточно заметить следующее: скептицизм и мистицизм могут сосуществовать в одной личности, и не только психологически, но и логически. И вот по какой причине: скептицизм выражает сомнение в силах ума познать объекты истинно и обосновывает свое сомнение логическими выводами. Мистицизм точно так же сомневается в истинности разумного познания и видит истинное познание в некоем духовном просветлении, которого может достичь личность, причем это необычное познание таково, что для личности, достигшей его, оно уже является несомненным. Оно есть факт личного опыта, а потому находится за пределами логики. Логика ему попросту не нужна, как не нужна она для различения вкуса горького и сладкого. Вот основания, на которых могут сосуществовать сомнение и вера, скептицизм и мистицизм. Можно напомнить и несколько примеров такого сосуществования - Паскаль, Киркегор, Достоевский.

Я не отрицаю наличия мистических поисков поэта в "Часослове", но вношу существенную поправку: весь этот мистицизм имеет в своей основе, и не только гнетически, не менее сильное, нежели вера, сомнение. И то, что сомнение вызвало не одни мистические поиски, а остается основой

книжки, доказываются последними стихами этого поэтического дневника:

Что ж не изойдет он к ней во мрак вечерний  
звездой великой нищеты?

Книжка кончается вопросом, и стrophe не риторическим.

Да и Стенун признает, что синтез мистических концепций Илотина и Экхарта в "Часослове" не состоялся /стр.139/. Во утверждение мистицизма и религиозности "Часослова" ссылаться на статью Стенуна, в которой он очень много и глубоко толкует о мистическом сознании этой книжки, все-таки нельзя. Достаточно привести несколько цитат из конца его статьи:

"Бог же им построенный, т.е., подлинный Бог Гильке, строится уже безбожными руками, а потому неизбежно возникает вопрос: да Бог ли он? Думаю, что нет; думаю, что образ Бога так же искажен в построении Гильке, как и сущность религиозной жизни" /стр.138-139/, "С таким Богом одиноко и страшно" /стр.139/, "Так его синтез кончается в сущности уничтожением Бога, как Бога, и религиозной жизни человека, как жизни подлинно религиозной" /стр.140/. А если искания кончаются уничтожением Бога, то что же остается, как не завершающий эту книгу тоскливый вопрос, т.е. сомнения и одиначество, которое никогда не покидало поэта и от которого он пробовал в "Новых стихотворениях" избавиться литературным путем — ударяясь в лирику от третьего лица?

Статья Стенуна — одна из первых углубленных работ о "Часослове", но она в большей мере статья философская, нежели литературоведческая, хотя автор и пишет: "Но мистик Гильке прежде всего поэт, а потому анализ его мистики должен прежде всего исходить из анализа существенных особенностей его образов" /стр.130/. Ни разу Стенун не задается вопросом, знал ли Гильке Илотина и Экхарта. Он рассматривает "Часослов" как факт, имеющий место после Илотина и Экхарта. Я тоже не намерен задаваться этим, не имеющим никакого значения для сопоставительного анализа вопросом. Для сопоставительного анализа предидущее достаточно полагать извест-

ним последующему.

В дальнейшем эта глава имеет своей целью сопоставить Экхарта и "Часослов" более литературоведчески, нежели это сделано в статье Степуна.

Плотин, в общем, находится за пределами художественной литературы, в то время как Майстер Экхарт был религиозным писателем, одаренным и поэтически. В предисловии переводчик Экхарта на ново-немецкой Густав Ландауер пишет: "Он был поэт... У него все имеет краски, темперамент, изначальность; его выражения еще не отделились от метафорического, еще не выделены..." Такой автор мог быть и впрямь близок автору "Часослова".

Рильке и Экхарт — ближайшие родственники в двух отношениях: оба мыслят Бога как глубину и тьму; обоим свойственна отчужденность, с той лишь разницей, что Рильке и с н и т ы в а е т одиночество, а Экхарт п р е п о в е д у е т отрешенность.

Но сопоставим Рильке и Экхарта не только в философском смысле. Оба они являются создателями образной символики, и совпадения здесь чрезвычайно много.

Я не стану прибегать к подробному сопоставлению этой символики, поскольку многое из образов "Часослова" философски истолковано Степуном в упомянутой статье, но добавлю к сказанному им кое-какие мелочи.

Тьма как атрибут Бога имеется и у Экхарта. Достаточно пречесть проповеди, озаглавленные "О тьмоте", "О молчании", "О наведении" и "О безымянном Боге", чтобы понять необычайного Бога в первой книге "Часослова". В сущности-то это и не Бог, а Божество, иная сущность Божественного, Боговость. "Бог и Боговость разнятся между собой столько же, сколько небо и земля" /стр.77/. И еще: "Бог и Боговость разнятся между собой как деяние и бездействие".

Экхарт различает две ипостаси Бога-христианскую Троицу и Боговость, т.е. всеобъемлющую Божественность и силу, не имевшую определения. Оттого-то она и не может познаваться пресветлым разумом, но открывается во тьме, молчании и наведении. Это никак не противоречит мысли о том, что Бог в "Часослове" есть суть Всего Прочего, в которой

все может быть и остаться.

Я не думаю, что Рильке следовал за Экхартом, как ученик за учителем, открывшим ему Бога. Мне представляется более вероятным, что в поисках Бога Рильке сам дошел до образа Ярава и Певедення, как Всевозможности, а Экхарт послушал лишь ободряющим толчком такому воззрению.

Несоответствие понятия Бога с понятиями пространства и времени идет в "Часослове" непосредственно от Экхарта: "То, что бытийствует, время или пространство - не от Бога, зане он превнше сего" /стр.139/. Дойдя до понятия Боговости и ставя ее в определенном смысле выше трединого Бога, христианский богослов Экхарт вынужден в своих сочинениях постоянно обращаться к Богу-Сыну и приравнивать уменшительному Боговости с конкретными образами христианского вероучения /чего и не думает делать Рильке/. Величайшая абстракция Экхарта плохо уживалась с католицизмом, и просветление неведением было все-таки так не ко двору, что в 1329 году 26 положений Экхарта были признаны папской буллой еретическими. Один из источников "Часослова" оказался в глазах религии мутноватым.

Образы Бога в "Часослове" и в сочинениях Экхарта поразительно совпадают. "О, бездонно-глубокая пропасть, в глубине твоей ты высока, в вышине - глубока!" - восклицает Экхарт /стр.182/. Этим же оксюмором повторяет Рильке:

Изворцам и звонницам на ало Ты  
бездонной высотой возрос.

"Сие сокрыто есть во глубь тишины Яго" - пишет Экхарт. Не те же ли атрибуты придает Богу и Рильке?

Читатель "Часослова" бывает поражен не только необычным сравнением Бога с самыми разными вещами, качествами и явлениями, но и некоторой приземленной грубоватостью некоторых из них, вроде сравнения Бога с бородатым мужиком. Такое простецкое обращение с Богом Рильке мог найти и у Экхарта, который пишет: "Ибо возвистаю, когда ты помышляешь сердечностию, благоговением, послушливостю или иными уготоулениями достигь Бога скорее, нежели у оцага домашнего или во хлеву, то сие есть все едино, что взять Бога, об -

вотать ему голову плащом да и сунуть под лавку." /стр.62/.

Но Эхкарту, Бог не только умоненостижен, но и не выразим, о нем ничего нельзя сказать. В подтверждение этой невыразимости богослов ссылается на св. Григория, подчеркивая при этом, что Бог вовсе не есть дух: Будь Бог в сущности духом, так Он не был бы Богом. Святой Григорий речет: "В сущности мы не можем говорить о Боге" /стр.69/. Богословы и мудрецы не могут, а поэт Райнер Мария Рильке может и осмыслит своего X-Бога всевозможными определениями. Но зато сам Бог молчит из глубины и тьмы, а определения оказываются феноменами поэтического духа.

Я уже указывал, что Рильке в "Часослове" пользуется родовыми категориями и в частности многократно говорит о зверях и деревьях, представляющих в его поэзии, как некие категории бытия. Указывал я и на то, что Рильке ставит в один ряд с животными не растения, как должно было ожидать, а деревья. И может быть дело тут не только в книжности и поэтической безчувственности слова растение, а в одной фразе Эхкарта: "Ум у меня один есть со зверями, а жизнь — с деревьями" /стр.71/. Эта фраза могла полюбиться поэту и поэтически преобразиться в "Часослове".

Частое употребление слов "глаз" и "ухо" тоже может идти от Эхкарта, который в гностологической проповеди "О единстве вещей" весьма своеобразно говорит о зрении и слухе. Одно место в этой проповеди могло врезаться в ум автору "Часослова": "Но когда доводится око моему быть самому по себе одному и единственному и отверзту и на древне направшу единым взором, то любое пребывает тем же, что оно есть, и однако в деянии взора становятся они единым, так что можно сказать: древо-око и древо есть око мое. Но когда бы древо было без материи и совершенно духовно, яко зрение очей моих, то истинно можно было бы сказать, что в деянии зренья моего око мое и глаз мой из единой сущности суть" /стр. 67-68/. Могло запомниться и другое место: "Яко солнце светит, тако и око зрит и тогда бывает око в солнце, а солнце в око" /стр.191/.

Так совершенно неожиданно гностологические ходы средневекового богослова могли породить в мыслях поэта

презвычайную значимость ощущений, а отсюда - и обилие частей тела в "Часослове".

Подобно Экхарту, Рильке вылетает между желанием созерцать вещи и желанием жить и действовать. /Известно, что Экхарт неодобрительно относился к уходу от жизни и туннельческому пропровождению времени в постах и молитвах/. Но Рильке не знает, ни как нужно созерцать, ни как жить и действовать. Вопрос "как жить?" был ему, думается, важнее вопроса "как видеть?". И числовые данные подтверждают такое предположение. Символом, а точнее говоря аллегорией, созерцания является глаз, а символом действия - рука. Первый встречается в "Часослове" в три раза реже, нежели второй. /22 и 66/.

Да и само постижение Бога, который есть Все, представляется поэту двояко: то постижением в действии, то постижением в созерцании:

Ты лишь  $\delta$  деяния открыт,  
руками освящен.  
Дабы забыв про тьму и страх,  
онять узреть ты.

Не могу не подчеркнуть здесь состояния зыблящегося равновесия, в котором пребывает ум поэта, состояния, весьма свойственного сумнению.

По Экхарту, Бог и царствие его постоянно близки человеку, ибо бытуют в душе его /стр.97/. В этом смысле царствие Божие есть земное. Вполне возможно, что эти мысли Экхарта выжили в "Часослове" такой символический образ:

И дымом царствие Твое  
вздмается на каждом доме.

Читая Экхарта, постоянно наталкиваемся на сходство образов у средневекового мистика и у поэта начала нашего века.

В стихотворении "Люблю тебя, закон сладчайший" среди определений Бога, наряду с законом, тоской по дому, лесом, песней вдруг возникает сеть. С какой стати и откуда взя-



лась сеть? Можно, разумеется, предположить, что она появилась как реминисценция из Евангелия. Но в "Часослове", а особенно в первой книге, Рильке прибегает к евангельским образам чрезвычайно редко. Определение Бога как сети, с точки зрения привычной не очень-то уважительное, могло появиться в "Часослов" из Эхкарта: "Мудрец речет: Бог закинул сети своя и вервие на всех тварей..." /стр.97-98/

Отрицание за Богом атрибута времени, столь настойчиво проводимое в "Часослове", не менее настойчиво повторяется и у Эхкарта: "Время и пространство суть части, а Бог есть единое. И если душа должна познать Бога, то познать она должна Его превыше времени и пространства" /стр.99-100/. Точности ради надо заметить, что понятие вневременности и внепространственности Бога было достаточно развитым в средневековом богословии и до Эхкарта.

В статье Степуна ни строчки не уделено одной из двух тем "Книги о нищете и смерти", а именно нищете. Между тем одна из проповедей Эхкарта так и озаглавлена: О нищете.

Эхкерт различает два вида нищеты - внешнюю и внутреннюю. О первой он останавливается похвально, однако оставляет ее без рассмотрения /стр.102/ и переходит к анализу нищеты внутренней. "Тот есть бедный человек, кто ничего не хочет, ничего не знает и ничего не имеет" /стр.103/. И дальше следует нечто невероятное. Эхкерт называет ослабли людей, следующих воле Божией и стремящихся к царствию небесному, которого они, может быть, и достигнут, благодаря своим благим намерениям: "Доколе у человека есть нечто в воле его и доколе он хочет следовать всеблагой воле Божией, несть у сего человека нищеты, о коей мы будем говорить, понеже есть у человека воля его, довлеющая воле Господней, а сие не есть дело праведное" /стр.104/.

Не было ничего удивительного в том, что 26 положений в сочинениях ученого богослова были осуждены панской бурдой. Можно себе представить, какое изумление вызвали такие слова проповеди: "А посему станем молить, да избавлены будем от Бога, да воспримем нетну и да причастимся вечности, в коей внешне ангелы и души пребывают в том, в чем я был и хотел того, чем был, и был тем, чего хотел. Таков

должен быть ниц человек волей своей и хотеть иждать  
столь же мало, сколько хотел и жаждал, когда его не было"  
/стр.105-106/.

Подобным же образом Экхарт восхваляет абсолютное не-  
ведение: "...и уж скорее он должен разделаться со всем  
своим знанием, дабы даже познание Бога в нем не было живо"  
/стр.106/.

У такой ереси есть своя богословская логика. Экхарт  
здесь думает о благе личности и познание Бога в обычном  
богословском смысле представляется ему малозначительным,  
если: "Мудрецы говорят, что Бог есть существо и притом су-  
щество разумное, познающее все вещи. А я говорю: Бог не  
есть ни существо, ни разум и ничего он не познает, ни того,  
ни сего" /стр.107/.

Третий вид ницеты - ничегонекименно - Экхарт считает  
самым глубоким. Отдав должное мнению, согласно которому  
человек должен отрешиться от земных вещей, дабы освободить  
место деяниям Бога, Экхарт называет такую ницету неполной.  
Не должно быть места не только деяниям Господним, но и во-  
обще не должно быть ничего, что можно было бы различить,  
ибо Бог есть единое. Вот о какой мудреной ницете идет речь  
в проповеди Экхарта! В сущности говоря, его рассуждения  
представляет собой некий вариант буддийской нирваны в об-  
лачении христианского богословия. Бог есть такое единое  
Все, которое равно Ницему. В безественное состояние чело-  
века заключается в совершенной ницете, когда вообще нет  
ничего. Другими словами, человек становится сопричастен  
Богу, когда Бога нет.

Можно ли утверждать, что Рильке перенес в "Часослов"  
нирванические концепции Экхарта? Разумеется, нет. Такого  
сверхсостояния ницеты в "Книге о ницете и смерти" мы не  
находим. О бедных там говорится, как я уже указывал в пре-  
дидущей главе, как о людях безответных, простых духом.  
Ницета в "Часослове" имеет и легкую социальную окраску, от  
чего по сути дела полупрезрительно отмахивается Экхарт.  
Нет, до нирванической ницеты дело в "Часослове" не дохо-  
дит! В однако в нем есть отголоски из Экхарта или во вся-  
ком случае переключка с ним.

Слово "ничто" — одно из употребительнейших слов в книге /49 раз/.

Ничто надм служит локем лок.  
Лехим мы, дыры закрывая,  
а Ты, куда и сам не зная,  
под сенью собственной растешь.

Такой образ соотношения Бога и бытия человеческого очень походит на концепцию Экхарта. А одним стих, думается, восходит прямо к нему:

Когда вернешь Ты бедным ницету.

В социальном смысле этот стих выглядит никак и ничем не оправданной неленостью. Но если вспомнить, что Экхарт называет истинно нищим человеком того, кто становится таким же, каким был, когда его не было, то парадоксальный возврат ницеты в приведенном здесь стихе делается понятным.

И Рильке и Экхарт говорят о ницете духовной, но у Экхарта ницета совершенно лишена человеческих признаков, это — мистическое сверхсостояние духа, а ницета в "Часослове" много человеческое, психологичнее, земное. В "Книге о ницете и смерти" есть стихи, в которых явно звучит сострадание и бедности в социальном смысле. Экхарт же, одобряя /ибо ему, христианскому богослову, нельзя без этого/ отказ от благ мирских, делает это походя, да так, что в таком одобрении слышится превосходство человека, знающего правду, над людьми, знающими полуправду.

В проповеди "О смерти" Экхарт придерживается ортодоксального взгляда на смерть, чрез которую обретается жизнь вечная. А вечную жизнь он называет жизнью, которая есть бытие. И в то же время он пишет: "Должно быть до основания мертвым, дабы не трогали нас ни радость, ни горе" /стр. 138/. Размышления о смерти в третьей книге "Часослова" идут не от Экхарта.

Только что приведенная из него цитата явно противоречит восхвалению Франциска Ассизского, в личности которого Рильке видит жизнеоткровение:

В него усталость не могла пробраться,  
он радости неутолимо брал  
и цветники ему бывали братцы,  
с которыми он на лугу играл.

Воззрения на смерть Рильке у Экхарта не перенял.

Чрезвычайно показательны для взаимосвязей "Часослова" и проповедей Экхарта и те обстоятельства, что молитвы лирического дневника в первой книге ни о чем Бога не просят. Это вполне согласуется с суждением Экхарта о молитвах: "Молитвы о некоей части Бога или о Боге молят несправедно; если я ни о чем не молю, то молюсь праведно и молитва моя праведна есть и сильна" /стр.143/. А в третьей книге, где Рильке меньше всего сопоставим с Экхартом, ряд стихотворений, как уже указывалось, имеет молитвенный зачин.

В своих мистических исканиях Мейстер Экхарт нашел способ, как надо человеку жить и обозначил это состояние словом **отрешенность** или **отлученность**. Однако отрешенность в понимании Экхарта это не просто отказ от благ земных и пренебрежение к ним, хотя Экхарт и включает в отрешенность, как ее составные части, христианское смирение и сострадание. Этим понятием Экхарт вновь еретически замыкается на ортодоксальные воззрения католицизма. Благодаря отрешенности личность оказывается сильнее Бога: "Пребывая в праведной отрешенности, свободный дух вынуждает Бога существовать ему." /стр.168-169/.

А под отрешенностью Экхарт понимает "не что иное, как дух, противостоящий всем обстоятельствам, будь то радость или страдание, слава или позор и поношение, яко гора необъятна/я противостоят ветру малому" /стр.169/. Таковой же отрешенностью он награждает и Бога. Цели отрешенность не имеет никакой." Она покоится на сущем Ничем / /". /стр.175/. А ничто это и есть область деяний Бога.

Вот откуда, может быть, возник стих:

Ничто нам служит ложем лод.

Замечу попутно, что начало стихотворения:

Придешь, и двери неторопко  
откроются твоим столам.

тоже могло быть порождено строками Экхарта:

"Возьми сему уподобление: дверь ходит на петлях. Уподобляю я наружную доску двери человеку внешнему, а петли-человеку внутреннему" /стр.174/.

Отрешенность не позволяет даже молиться, ибо молитва о чем-нибудь означает уже не быть вполне отрешенным. Отрешенность подразумевает и уход от людей и отказ ото всего, но может навлечь беду узы и горе.

Можно ли сказать, что важнейшее для Экхарта целевое понятие — отрешенность — нашло свое отражение в "Часослове" и было близко поэту? Да, но с оговорками.

И отрешен людских веселий,  
отшельник всякой суеты,  
и вещи, где я жию доселе,  
стоят, как старые скиты.

Это четверостишие вполне может быть истолковано в духе Экхарта: Вещи, до которых отрешенному внешне не стало никакого дела, т.е. мирское покинуто им и столь же мало значительно, сколько /по Экхарту/ и обрядовая сторона религии. Мирское столь же суетно для отрешенного, как и монастырская жизнь.

Понятие отрешенности было близко поэту, но не философски и не богословски, а чувственно. Рильке прожил с чувством одиночества всю жизнь. А одиночество есть психическое выражение отрешенности.

Целенаправленное понятие отрешенности не нашло непосредственного отражения в "Часослове". Экхартовой просветленной отрешенности в нем нет, зато есть родственное ей состояние одиночества.

Рильке нигде не говорит об отрешенности, но в качестве ее заместителя постоянно выступает одиночество в разном грамматическом облике этого понятия /

/ . Одинок не только монах. Одинок и Бог, и моря его, и вещи, и животные. Но в этом одиночестве есть одна черта, роднящая его с отрешенностью Экхарта. Рильково одиночество нельзя назвать отрицательным чувством или состоянием. В нем есть, разумеется, некая

тоскливость, томление духа, но одновременно есть и чувство горделивого смирения; в таком одиночестве заметно усиление чувства самого себя, если угодно, своей субстанциальности.

Вот что роднит Рилькево одиночество с Эхкартовой отрешенностью. Однако, никакой нравической окраски отрешенности в одиночестве монаха нет.

Проводя сопоставление "Часселова" и Мейстера Эхкарта, я не задаюсь вопросом о том, было ли причиной целого ряда совпадений знакомство поэта с сочинениями богослова, ибо сами факты родства не становятся от этого ни выразительнее, ни яснее. А совпадения бывают иной раз вплоть до текстуальных.

/Эххарт стр.201/  
/"Часселов" кн.1/

А вообще-то говоря, я думаю, что Рильке вряд ли читал самого Эхкарта. Эххарт писал на средне-верхне-немецком и язык его настолько труден для понимания, что ученый переводчик избранных /книстических/ сочинений Эхкарта на современный немецкий язык Густав Ландауер в примечаниях сетует на трудности перевода. А эта книга вышла в 1903 году, т.е. после написания двух книг "Часселова".

Правда, Рильке, кажется, знал средне-верхне-немецкий. Во всяком случае, в одном из стихотворений он употребляет средне-верхне-немецкий слово и в подстрочной сноске поясняет его современному читателю.

Но все равно нет ровно никакой нужды выяснять все эти биографические подробности. Вполне достаточно принять последовательность двух разных во времени фактов и рассматривать второй как зависящий от первого, что я и сделал в данной главе. А выражения вроде "Рильке перенял" употребляются здесь просто метафорически.

## Глава 6. "ЧАСОСЛОВ" И "ХЕРУВИМСКИЙ СТРАНИК" АНГЕЛА СИЛЕЗСКОГО.

---

"Херувимский странник" Иосифа Ангела Силезского был напечатан ровно за 200 лет /в 1675 году/ до рождения автора "Часослова". Между обеими книгами пролегло 200 лет, но философско-поэтическое родство их обнаруживается даже при беглом чтении.

И опять-таки не задаюсь вопросом, знал ли Рихльке Ангела Силезского, прежде чем начал писать "Часослов". Для сопоставления обеих этих книг это обстоятельство не имеет ровно никакого значения. Есть два факта в истории немецкой литературы, которые обладают сходственными признаками и для сопоставительного анализа этого вполне достаточно. А знал или не знал - это уже избыточные данные, установлением которых приличествует заниматься более следовательно, нежели литературоведу.

Ангел Силезский является завершителем средневекового немецкого мистицизма и самым поэтическим выразителем его. До Ангела были и значительный богослов Экарт и сапожник Яков Беме. Но оба они писали прозой, а Иосиф Ангел Силезский был поэт. Однако дело не только в стихотворной форме изображения мыслей и чувств. Сам строй образов, символика и аллегорика Ангела, вплоть до пристрастия к оксюморонам и антитегической метафорике, поразительно совпадают со многими местами "Часослова". Вот отчего я склонен сопоставлять "Часослов" куда больше с "Херувимским странником", нежели с Экартом или Яковом Беме.

Одной из важнейших мыслей немецкого мистицизма от Экарта до Ангела было положение о том, что природа человека божественна и что он является вместилищем Бога, равно как и сосудом дьявольским. Отсюда следовало, что райское блаженство личность может обрести уже в земной жизни, если сумеет во внутренней жизни достичь глубинного созерцания и таким путем причаститься Богу. Достичь же этого можно лишь отрицанием времени и пространства.

Существеннейшим онтологическим утверждением немецкого мистицизма была мысль о том, что божественность Бога заключается в его вневременности, в его бесконечности и вечности, а обе эти категории исключают любое определенное время и пространство. Вечность средневековые богословы определяли как , т.е. неподвижное настоящее, как застывший огромный миг, вечное Теперь.

Две эти идеи проходят через всего "Херувимского Страничка" и приводят порой к утверждениям, которые плохо согласуются с ортодоксальным христианским богословием и уж тем паче с обычной католической церковностью, хотя Ангел и обратился в 1653 году в католичество.

Для сопоставления обеих книг я прибегну к самому простому способу: следуя за "Херувимским Страничком" с начала до конца, буду останавливаться на местах, родственных "Часослову".

Я не стану излагать здесь всех мистических воззрений Ангела. Достаточно напомнить, что он в своих взглядах был родственником Экхарта. А кроме того, взгляды эти будут сами собой ясны из тех мест "Херувимского Страничка", которые сопоставляются с "Часословом". Моя задача в этом сопоставлении — показать не столько философское, сколько поэтическое родство обеих книг. <sup>х)</sup>

Прочь, серафимы! Вы отнюдь мне не отрада.  
Прочь, ангелы! И вас мне также не надо.  
Один я погружусь, не зная естества,  
в несотворенну глубь сплоченного Божества.

/Ангел 1,3/

Ангел употребляет здесь слово /Божество,  
Божество) в том же значении, что и Экхарт /в подлиннике —  
не глубь, а море/.

Он — океан. Он — лоно лон. /Рильке II,4/

и

...не поздно нырнуть  
к Тебе во творящиеся глубины. /Рильке 1,14/

мне мало, Госноди, творить богослуженье,



хотя, как боги я цвету без прегрешенья.  
И все ж такой удел душе мзрядно плох:  
быть должен Божий раб божественней чем Бог.

/Ангел 1,4/

Предерзостное утверждение Ангела в последнем стихе находят отклик в тех местах "Часослова", где Бог становится меньше человека. Например:

ведь редко слышно мне, как Ты в транежной  
вздыхаешь, одинок и сед. /Рильке 1,6/

или:

и так беспомощно разъяты  
твой жалкие желтые коготки  
/А руки мои тебе велики/. /Рильке 1,21/

Сходство с двумя приведенными четверостишиями из "Херувимского Странника" заключается не только в мысли, но и в образах: оба поэта символизируют Божественность в образе моря. Ангел говорит, что он цветет, как боги. Этот же самый глагол /зеленеть/ Рильке часто употребляет в "Часослове".

Не ведаю, кто емь, но знаю емь сам-друг.  
И вещь я и не вещь, и крапинка и круг.

/Ангел 1,5/

Слова "круг" и "вещь" в символическом смысле постоянны в лексике обеих книг.

БОГ БЕЗ МЕНЯ НЕ ПРОИЗВЕТ  
Я вею, что Богу я - извечная причина.  
Когда аз емь ничто, тут и Ему кончина.

/Ангел 1,8/

Знал ли Рильке это двустишие Ангела Силезского или сам дошел до этой мысли - не имеет значения. Существенно

---

х) /со стр. 73/

Цитаты из Ангела даны в моем переводе. Римская цифра в скобках указывает на книгу "Странника" и "Часослова", а арабская - на порядковый номер стихотворения.

то, что он никакая стихотворение, которое казалось удивительно парадоксальным:

А вдруг умру - куда же Ты-то?  
Я твой сосуд /а вдруг разбитый?/,  
я твой настой /а вдруг пролитый?/  
.....

нет без меня Тебе жаль  
и смысла нет в Тебе нисколько. /Рильке 1,36/ x)

Лапидарное утверждение Ангела Силезского расцветает в рильковском стихотворении целым рядом образов, указующих на непреходящую связь человека и Бога.

Я сам велик, как Бог, но мал я, как и Он.  
Ни чем Он надо мной не есть превознесен.

/Ангел 1,10/

Это антигетическое противопоставление личности и Бога варьируется в "Часослове" так:

Великим я Тебе являюсь,  
а в яви я и мал и прост. /Рильке 1, 40/

Ав вечность сам и есмь, коль время повидаю,  
и с Господом себя в единство создаю. /Ангел 1,18/

Отрицание времени, как явления, враждебного человеку и его свободе, проходит через весь "Часослов". Об этом уже было сказано достаточно.

В нижеследующем двустишии мистицизм Ангела доходит до такого определения Бога, что под ним мог бы, пожалуй, подписаться и воинствующий безбожник:

Бог - чистое ничто, Он ни Тенерь, ни Здесь  
и познан будучи, Он исчезает весь. /Ангел 1,25/

Такой безбытийный Бог возник у Ангела под влиянием нирванической концепции Экхерта, о которой говорилось выше. До столь негативного определения Бога Рильке нигде не доходит. Напротив того, он награждает Бога абсолютным бытием:

x) Это же стихотворение как одно из важнейших в рильковском мировоззрении, цитирует в упомянутой работе Г. Шлетерни.

во трепете времен  
Ты суц и суц, и суц!

/Рильке 1,62/

Однако молчание Глубины и Мрака не дает ответа на вопрос о Божьем бытии. Сверхвсемогущий X-Бог потенциально равен и нулю. В е р у ю щ е м у богослову Ангелу Силезскому Бог не страшен и как Ничто. Ищущему вери скептическому иноксу ~~Вильфрид~~ Райнеру Марии Рильке Бог с нулевым значением есть недопустимое для усумнителя преждевременное решение задачи.

Не верь в смерти! Ведь я, всечасно умирая,  
все ближе становлюсь к блаженной жизни рай.

/Ангел 1,30/

А Рильке откликается:

Не верь, чтоб она, смертишка, та,  
кому мы каждый день глядим на темя,  
была бы нам забота и твота. /1,35/

Правда, у Ангела Силезского смерть является в согласии с христианским вероучением непреманным условием вечной жизни в Боге, а Рильке в "Часослове" нигде даже не намекает о загробной жизни /ведь монах-то еще ничего не знает, он еще сумневается и ищет!/, но тем не менее образу смерти отдается в "Часослове" столько же внимания, сколько и в "Страннике". Что же касается рильковского воззрения на поустороннее существование, то он его в дальнейшем решительно не признавал, считая, как и Фихте, бытие единым, а не множественным /см. об этом у Флетерманна/.

Ничто не движет Тя, Ты колесо и сам  
вращаешься, не дав спокойствия часам. /Ангел 1,37/

Ты — колесо, где я колени  
склоня, стелю... /Рильке 1,45/

Если вспомнить о равнозначии монаха и Бога в "Часослове", то сравнение с колесом оказывается у обоих поэтов примененным одинаково. Символические колесо и круг попада-

ется в "Часослове" весьма часто. Вот еще одно совпадение в образах "Часослова" и "Странника".

Люблю я лишь одно, а сам не знаю, что.

Вот я избрал его я за незнание то. /Ангел 1,43/

Это двустишие Ангела Силезского, похожее по своей парадоксальности на Тертуллианово, можно было бы поставить эпиграфом к "Часослову", ибо монах-Рильке переполнен стремлением к Богу, который продолжает оставаться неопределенно многозначным миссом.

Н и щ е т а б о ж е с т в е н н а

Бог жалче всех вещей, стоит Он ниц и наг.

Се значит: ницета - божественности знак.

/Ангел 1,65/

Эти два стиха Ангела развиваются на разные лады в "Книге о ницете и смерти":

Ты - сирый, ницетов пораженный,

Ты камень тот, что места не найдет,

отверженный и залкий прокаженный,

стучащий колотушкой у ворот. /Рильке II,18/

Возвестность бедности всячески подчеркивается в "Часослове":

Ведь ницета - великий свет нутра. /II,17/

Но миновали времена богатых.

Не нужен будет никому возврат их,

когда вернешь Ты бедным ницету. /II,15/

Где ж он, великой ницеты творец,

ослаивший и времена и блага - /II,33/

начинается стихотворение о Франциске Ассизском. А два стиха, замыкающие "Часослов", вновь упоминают о ницете:

Что ж не взойдет он к ней во мрак вечерний

звездой великой ницеты? /II,34/

К Господней бездне бедн своей зывав я.

Скажи же, глубже чья, Его или моя. /Ангел 1,68/

Выше уже достаточно много говорилось о глубине и тьме, как атрибутах Бога в "Часослове". Поэт-богослов парафразируя библейский стих, награждает Бога тем же качеством — бездонной глубиной.

Доколь я чем-то стах, и жизньь стал Господней.

А посему Он мне предался и сегодня. /Ангел 1,73/

Это двуступенчатое тематически перекликается со строками из "Часослова":

Что не было меня доныне,

Ты знаешь?

/Рильке 1,63/

БОГ ПРОЦВЕТАЕТ СВОИМИ ВЕТВЯМИ.

Из Бога ты рожден и Бог в тебе цветет.

Божественность Его — твой сок, блаженный мед.

/Ангел/

Образ Бога-Дерева и бегущих по дереву соков трижды встречается в "Часослове":

Ты в малых тихо теплишься, как семя,  
в великих предстаешь в великий рост.

То силы, телась дивною игрою,  
блудут в вещах смиренья строгий чин,  
растя в корнях, срывалась под кором,  
и воскресеньем всходят у вершин.

/1,22/

Ветвь дѣрева Господня над Италией  
уже отцвела.

/1,30/

Но ветвью новой, шумен и широк,

Бог-Древо возвестит, что лету срок. /1,33/

Глубь Твоя взбегает в них, как соки. /1,38/

Аз емь широк, как Бог, и в целом мире несть,  
того, что мя могло б оградом обнести.

/Ангел 1,86/

Если не принимать во внимание стихотворную технику,

то можно подумать, что это двустишие написал автор "Часослова", а не "Херувимского Странника".

Мне Вожество - как сок. То, что во мне цветет  
есть дух святой Его и движущий вперед.

/Ангел 1,90/

Опять совпадение образов!

Та роза, что узрел теперь твой плотский взор,  
во Госноде цвела уже с извечных пор.

/Ангел 1,108/

И в "Часослове" роза трижды соотносится с Богом:

А Он благоухал  
розой рез великой. /1,30/

...к Тебе, как к розе той румяной,  
что рав в тысячелетие цветет. /11,27/

Ты - роза бедности святая. /11,18/

Впрочем, надо заметить, что роза, как аллегория или как символический атрибут Бога, была образом, весьма распространенным в средневековом католичестве, и нет непременно нужды соотносить этот образ в "Часослове" с образом в "Страннике".

Заглавие двустишия Ангела /1,133/ "Бог есть вечное Теперь" совпадает с определением в "Часослове":

Тебя, бескрайнее Всегда. /1,21/

А заглавие Ангелова двустишия /1,160/ "Бог каздет, напои же Его!" в "Часослове" соответствуют строки:

.....как Ты в трапезной  
великаешь, единок и сед.

Нет никого и пить не подадут /1,6/

Кто сам еще не все, тот слишком мал, о Боже,  
чтобы узреть Тебя, да и все вещи тоже.

утверждает Ангел Силезский /1,191/, а Рильке откликается вопросом:

/1,3/ 79.

Немецкий мистицизм рассматривал человека как некое  
вместилище Бога, как то условие, при котором Бог е т а и с  
в и т с я. Этот взгляд отражен в следующем двустишии Ан-  
гела /1, 204/:

ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ НАИВЫСШАЯ ВЕЩЬ.

Я выше всех вещей, над ними я восстал.  
Ведь без меня и Бог себе бывает мал.

Эта же самая зависимость Бога от человека неоднократно  
подчеркивается в "Часослове". Например:

Нет без меня Тебе зилья. /1,36/

Выше уже говорилось о равнозначии Бога и человека, об  
идентичности богопознания и самопознания. Эти же самые мыс-  
ли высказывает Ангел /1,212/:

Я, КАК БОГ, А БОГ, КАК Я.  
Бог есть то, что он есть. Я пребываю с нем  
и, зная одного, ты знаешь нас вдвоем.

Уравнение Бога и человека проводится и в двустишии  
1, 224:

Бог мне, как я ему, и человек и Бог.  
Кормил его, дабы в беде он мне помог.

В двустишии 1,240 Ангел говорит о том, что молиться  
нужно молчанием. Это же самое молитвенное молчание утвер-  
ждается и в "Часослове":

/1,40/

Совпадает в "Часослове" и в "Страничке" и мысль о по-  
рождении Бога человеком:

Я - Богу сын, а Он мне тоже есть дитя.

/Ангел 1,256/

И опять уравнение человека и Бога:

Я - Божья иностась. /Ангел 1, 278/

Размышляя о величии и ничтожестве Бога в "Часослове"  
могли быть навеяны двустишием Ангела:

Бог мой! Как Божея суть мала и велика!

Он больше всех судеб и меньше пустяка. /П, 40/

Нет надобности подробно говорить о сходстве мистицизма Ангела и Эххерта — это давно известно. Достаточно упомянуть, что Ангел неоднократно пользуется словами Боговещь, отраженность в том же значении, какое им придавал Эххерт.

Образу человека, как самоувилицу, которым начинается 12-е стихотворение второй книги "Часослова":

Пусть каждый на себя на волю рвется,  
как узник на острога —

предшествует двустишие Ангела /П, 85/, озаглавленное:

ТЫ САМ СЕБЕ ТЬМА

Не мир тебе острог, но сам ты мир живой,  
где ты себя в себе наполнил собой.

Тьма как атрибут Бога встречается и у Ангела:

Бог есть тьма и свет.

Так озаглавлено двустишие П, 46. Католический богослов Ангел Силезский не может не придать Богу атрибута света, он довольствуется единством противоположностей. Уже и такое единство приписывает ересь с точки зрения католической ортодоксии. Искатель-монаху, скептическому иноку, каким тогда был Рильке, вовсе нет надобности приписывать Богу световарность. Бог остается ему тьмой всевозможности.

Выше уже подчеркивалось, что весь "Часослов" покоится на координатах Я и Ты, другими словами, на Я и таинственном Прочем, которое Рильке называет Богом. Об этих же гносеологических координатах весьма отчетливо говорит Ангел Силезский /П, 178/:

ВСЕ НАХОДИТСЯ В Я И ТЫ

/ТВОРЕЦ И ТВАРИ/

Все есть лишь Я и Ты. Без нас немислим свет  
и Бог тогда не Бог, и неба больше нет.

Вслед за Эххертом Ангел повторяет удивительную для богослова мысль о свободе человека от Бога /П, 208/:



Дабы не погубить в раю бессмертный век,  
не должен знать нужды и в Боге человек.

В то же время "Херувимский Странник" переполнен двустихиями о любви к Богу, о служении ему и т.п. Противоречиво это, по-видимому, примиряется мыслью о том, что не следует у Бога ничего импрессионировать, мыслью, которая не однажды встречается в "Страннике". В "Часослове", до третьей книги, есть тоже только обращения поэтического монаха к Богу, но нет никаких молитв, никаких просьб.

Отрицательное отношение ко времени, столь примечательное для "Часослова" присуще и "Херувимскому Страннику":

Коль вечность ты почтешь за время, милый друг,  
тогда не рай она, а лишь обитель мук

/Д, 258/

Мысль о равенстве Бога и человека не покидает Ангела Силезского и в третьей книге "Странника":

Бог стал мне как дитя и девой рожден,  
чтоб стал ему я Бог и был велик, как Он.

/Б, 16/

Эту же мысль Ангел повторяет и в двустихии "Богочеловек" /Б, 20/.

Помысли: Бог, как я, идет путем земным,  
Дабы я в Рай вошел, где стал бы тоже им.

А в четверостишии Б, 23 он превращает человека в мать Божию.

Почти вся третья книга "Странника" занята образами Девы и святых. Здесь нет ничего общего с "Часословом". Сходство бывает лишь в отдельных стихотворениях, очень немногих. Так, например, в двустихии Б, 30 вновь появляется зависимость Бога от человека:

Бог, сотворивший мир его и уничтожит,  
но без меня родить вновь ничего не может.

Аллегоризация Бога в виде розы, о чем уже была речь, повторяется в третьей книге "Странника" в двустихиях 84-

87 и в шестистишии 91.

Сходство "Часослова" и "Странника" состоит не только в совпадении парадоксальных мыслей, свойственных немецкому мистицизму с мыслями поэта-символиста, но замечается также в образах и словаре. Так, например, глаголы цвести и зеленеть, которые часто употребляет Гильке, приблизительно с той же частотой встречаются и в "Страннике".

Ангел говорит о том, что дети любят Бога сердцем и всеми понятиями, а иннок в "Часослове" о том, что хотел бы любить Бога, как его любят дети /1,13/.

Образ Бога, как моря, идущий от Эхарта, возникает у Ангела в двустишии II, 168:

Востокom сущего бывает божество  
и, словно в океан, впадает все в него.

Поразительно совпадает сравнение Бога с хлебом у Ангела и в "Часослове":

Ничто мне так, как Бог, не услаждает вкус.  
Он мой небесный хлеб, ни как хочу кормиться.

/Ангел II, 209/

Тогда Ты, Боже, мой наперсник,  
сосед и брат любых судеб,  
моих страданий верный сверстник,  
тогда Ты - мой насыщающий хлеб. /Гильке II, 3/

В "Часослове" Бог нередко предстает как некое становление. Например:

...и внезапно нырнуть  
в Тебе во творящиеся глубины. /1,14/

А четвертая книга "Странника" открывается двустишием, которое тоже говорит о становящемся Боге:

Несотворенный Бог посередине времен  
становится, каковы от века не был Он.

Говоря о Боге, как о чем-то неизвестном, Ангел награждает Его /IV, 21/ отрицательными определениями: Бог - не свет, не дух, не блаженство, не единство, ни то, что на-

вызывает божественность, не мудрость, не разум, не любовь, не воля, не доброта и т.п. И в конце концов объявляет Бога непознаваемым от века ни для людей, ни для любой твари. Такой богословский агностицизм покоится вовсе не на агностическом речении "Неисповеданны пути Господни", а вплотную подходит к Богу-Иисусу, с которым восторженно разговаривает многочувствующий поэт Рильке. Читатель не слышит ни одного слова от второго участника разговора. Стихи "Часослова" напоминают разговор по телефону, с той лишь разницей, что при телефонном разговоре присутствующий третий может частично догадаться, о чем говорит собеседник на другом конце провода. А в "Часослове" отвечает полное молчание, если не считать слов старца в 31 стихотворении второй книги:

А он, как острогу, сказал: Возрос ты!  
Но знаешь ли, кто я?

И хотя чернец знал и предался старцу, как скринка, читателю этот Кто остается все равно неизвестным. Знание чернца заключается в безотчетном слиянии с Богом, это знание вперлязное.

Над попытками познать сущность Бога путем богословских размышлений Ангел Силезский насмехается /13, 22/, не щадя при этом и бл.Августина:

Стоя, Августин! Пока помыслишь Бога въяве,  
так море целое поместится в канаве.

В четверостишии 13, 30 Ангел, обращаясь к Богу, утверждает, что любые дары Божии, в том числе и жизнь вечная, суть ничто, если Бог не предаст ему самого себя. В переводе на язык гиссеологии это означает требование абсолютной истины.

Такой же максимализм проявляет и Рильке в первой книге "Часослова:

Глубину как атрибут Бога Рильке мог взять из "Странника":

Бог мудростью глубок, широк Он милосердьем,  
всевластным висок и долог Он бессмертием.

/Ангел 1У, 35/

Оттуда же мог быть взят и другой атрибут - тьма:

Будь чист, молчи, ступай и восходи во мрак,  
дабы Господь предстал пред твоей открытой зрак

/1У, 36/

Мысль о сверхсубстанциальности Бога и его ничтожестве  
заключена у Ангела в заглавии дружеския 1У, 33 - Бог ничто  
и все.

Связь между "Часословом" и "Странником" проявляется  
не только в сходстве идей, образов и лексикки - иногда наблюда-  
ется удивительное сходство поэтических приемов. И Рильке  
и Ангел очень склонны к дефиниции Бога. Разумеется, раз-  
нообразие дефиниций в "Часослове" намного превышает их ва-  
риантность в "Страннике". Тем не менее, это пристрастие  
отчетливо выступает у обоих поэтов. В четверостишии "Ма-  
рия" /1У, 42/ Ангел нагромождает сравнения-дефиниции:

Не зовут звездой, зарей и луной,  
хельмом, леточником, ковчегом, садом,  
престолом, скинией и вертеградом.  
Как может быть сле? Она есть мир иной.

/В подлиннике определений еще больше/. Это стихотворение  
поэтически перекликается со стихотворением 22 второй кни-  
ги "Часослова":

Грядущим восходишь в Вечности на твердь,  
зарей великой и в ночи времен  
Ты - петушиный зов, роса и звон,  
заутрени, и девушка, и он,  
тот чуждый человек, и мать, и смерть.

Стихотворение это, как и стихотворение Ангела, состоит  
сплошь из определений.

Энергичный стих Ангела:

Я в суть любви войду со всех и ног и рук. /1У, 46/

развился в "Часослове" в целое стихотворение из девяти строк, начинающееся:

Гаси мне взор - узреть тебя смогу. /Рильке II, 7/

И Ангел и Рильке говорят о нищете и нищих духом. Но понимается нищета и нищие духом в "Страннике" и в "Часослове" по-разному. Ангел исходит из евангельского "Блаженны нищие духом" и владычествует вслед за Бихартом духовную нищету в основу всех добродетелей /19, 212/, понимая ее довольно отвлеченно:

Быть нищим духом есть по смыслу своему -  
прощать в душе себе, любому и всему.

/19, 210/

или

Одна лишь нищета воистину воляна,  
и тот свободней всех, кто нищим стал споина.

/19, 211/

Иначе подходит во своим духовным нищим Рильке. Для него это- определенный психологический тип людей, и он дает им поэтическую характеристику, пишет их коллективный портрет, изображая их как внутренние, так и внешние /стихотворения 21-27 третьей книги/. Это вроткие люди, втихомолку страдающие в греховных городах, это люди из Достоевского, тот тип, под который подходят многие его герои- от Макара Девушкина до князя Мышкина. К тому же это люди одинокие. Бедь одиночество- один из основных и постоянных мотивов Рильковского творчества!

Разумеется, Ангел Смызский, будучи человеком определенной исторической поры, не мог пускаться в своих поучительных двустишиях в поэтизированную психологию. Но суть различия между обоими поэтами не только в этом, но и в том, что психологическое Рильке выдвигает на первый план, оно ему важнее отвлеченно-философских определений нищего духом.

Ангел вслед за Бихартом связывает нищету с состоянием нерва:

Тот умер и блажен, кто откил все мирское!  
Он духом нищенства исполнен на покое.

/1У, 214/

Бедняки "Часослова" вовсе не отмирают и не отягивают мирского. Просто-напросто они живут тихо, не испытывая житейской суеты и тревожений, живут, погруженные в свое одиночество. Духовно-нищие Ангела — похусятные эскеты и кеноидцы, а Рильке тяготеет к ладям, находящимся в гуще жизни, но кратким, застенчивым, безответным.

Душа Ангелу — одно из важнейших религиозно-философских понятий и не один десяток двуступенчатых он посвятил взаимоотношениям души и Бога. А Рильке в "Часослове" словно нарочито стремится избежать этого спиритуалистического понятия. Во всей книге слово "душа" / / встречается только пять раз. Да и то оно выступает скорее как слово житейско-поэтическое, нежели как спиритуалистическое понятие.

Пятая книга "Странника" довольно резко отличается от предыдущих тем, что она написана гораздо больше в духе ортодоксального христианского богословия. Рождение Бога и человека и уж тем паче зависимость первого от последнего в ней исчезают.

Сам набирай себе проклятье или покой,  
а Бог, как был и есть, останется такой. /У, 16/

Выше уже указывалось, что Рильке не верит в потустороннее бытие, Ангел же представляет это себе в самом наивно-ортодоксальном духе:

Чудес немало есть, но главное спасенье  
и боле всех иных есть плоти воскресенье /У, 17/

Если некоторые тропы Ангела Силезского из первых четырех книг "Странника" перешли в "Часослов", то в пятой книге образность, которая была своеобразной и смелой, становится почти комической:

Бог любит есть сердца и полен сей алчбой.  
Сготовь ему свое и будет он с тобой. /У, 99/

Как сердце Господу сготовить? Истолочь,  
умять, возометить — нль есть Ему певночь. /У,100/

Внемли Я Господу полсердца не даруя.  
Ему все сердце дай, а не одну вторую. /У,101/

Что вера без любви? Одна лишь оболочка.  
Она стучит гремит, ну что пустая бочка. /У,108/

Христианское смирение проливается у Ангела и в отрицании самости, самостоятельности личности:

**САМОСТЬ ВРЕДНЕЕ ТЫСЯЧЕ ДЯВолоВ.**

Странись себя и знай— коль ты собою занят,  
так тысяча бесов тогда тебя тиранят. /У,144/

Такого смирения в "Часослове" нет. Я Рильковского монаха постоянно противопоставит Богу, как нечто равноправное и равновеликое. И происходит это оттого, что Я поэтически-носки не просто житейская самость личности, а Я, ищущее познания и готовое вместить огромную истину. Здесь снова выявляется коренное различие между поэтами. Выдуман-ный монах- лекатель действует преимущественно в области гносеологической, а истинный монах Иоганн Шеффлер /мирское имя Ангела Силезского/ действует преимущественно в области христианской морали. Рильке ищет, как жить. Ангел уже знает это и поучает других. Голос "Часослова" это— голос ученика, который осматривается и изучает, а голос "Странника"— голос учителя и наставника. В "Часослове" нет ничего дидактического. Да и не могло быть, ибо Рильке в этой книге — лекатель. Отсутствие дидактики и морализации является дополнительным подтверждением тому, что говорилось о "Часослове" как о книге веры и сомнения.

Желание быть близким к Богу пронизывает обе книги. Как это выражается в "Часослове", уже упоминалось. Интимные интонации монаха, беседующего с Богом сразу же изумили читателей.

Ангел Силезский тоже на разные лады говорит об этой близости и изумленно заявляет о ней:

Сколь дивно! Я, навоз и тлен и жалкий прах,  
осмелился как друг у Богах быть в гостях /1V,177/

Ангел познал горную мудрость и это обстоятельство порождает в "Страннике" большое число афористических двустиший, вроде следующих:

Все, чего хочешь ты, вошло в тебя давно,  
но ничего тобой еще не свершено. /1V,183/.

или

Того мудрее нет, кто лучше прочих дел  
превечное добро набрал себе в удел. /1V,192/

Из "Часослова" же трудно выписать и несколько афористических строк. Ведь монах ищет и еще не обрел, а не постигнутому и пребывающему в суждении трудно выразиться афористически, поскольку афоризм обычно содержит в себе резко выраженное утверждение.

Парадоксальным представляется и такое обстоятельство. Прощедший путь божественного познания, Ангел постоянно твердит о своей близости к Богу, но поэтически оказывается от него гораздо дальше, нежели Рильке к своему X-Богу, Богу Глубины и Тьмы. Причина этого парадокса состоит как в различной степени силы поэтического мышления обоих поэтов, так в различии поэтической культуры веков, в которые создавались "Часослов" и "Странник".

В пятой книге "Странника", несмотря на ее более католический правозерный склад, есть все-таки довольно опасные с богословской точки зрения стихи. Так, например, Бог не мыслит /V,175/ и ничего не творит /V,179/. А в двустишии V,197 Ангел заявляет, что Бог есть все и ничто. Ну совсем, как у Гегеля — бытие и ничто есть одно и то же! Эта же мысль проводится и в "Часослове".

В пятой книге опять возникает образ круга, которым неоднократно пользуется оба поэта:

Бог — средоточие любви и круг ей.  
Вне Господа она не знает бытия. /V,212/



В пятой книге Ангел начинает усиленно говорить о любви к Богу, о любви Бога и т.п. Рильке ничего из этих мотивов христианской любви в "Часослов" не перенял, как не перенял и поэтических рассуждений Ангела о Троице /В "Часослов" взята только двоица- отношения между отцом и сыном/.

Различие между "Странником" и "Часословом" наблюдается и в метафорической символике. Ангел неоднократно изображает душу как невесту Бога /У, 309/ и доходит до их взаимных поцелуев /У, 308, 310. Бог Ангелу, несмотря на все метафорические определения, гораздо ближе, человечнее и человекообразнее, нежели размышляющему монаху-богославу. Это никак не препятствует тому, что поэтически стихи в "Часослове" звучат гораздо задушевнее и лиричнее. Суть тут в различном умении писать и выразить свои чувства.

Монашеский образ служения Богу есть и в "Часослове", но он дан без брачного оформления:

Я - Руфь, Твоя слуга. /П, 3/

В отличие от темного Бога "Часослова" Бог в "Страннике", особенно в пятой и шестой книгах, постоянно сравнивается со светом, с солнцем и т.п.

Парадоксальность Ангела ничуть не меньше, нежели лирического монаха:

Кто с Богом столь легко живет, сколь без Него,  
воистину тот есть живое божество. /У, 367/

Рильке с его своеобразным и тревожным мышлением мог, разумеется, только поражаться такому дерзновенному парадоксализму католического монаха Иоганна Шэффлера. А поражаясь, заражаясь и на свой лад подражал.

Образ возврата в Сверхсущее есть уже у Ангела:

ДУША ВНЕ СВОЕГО ИСТОКА.

Что без возврата жизнь, о человек, твоя?

Как искра без костра и капля без ручья. /У, 369/  
Недаром же слово "возврат" / / имеет такой мистический удельный вес в "Часослове"!

Шестая книга "Странника" по мнению Вильгельма Вельше резко отличается от пяти первых своей показной религиознос-

ты и отсутствием глубинного мистичизма. Однако и шестая книга родственна "Часослову" в поэтических приемах. Сонет, который она открывается, удивительно напоминает своими рядами дефиниций "Часослов". И если исключить архаические формы, то его можно было бы принять за одно из написанных для "Часослова" стихотворений.

Ты хочешь знать, как Бог живет у нас в доли?  
Так знай — как солнца свет во бытии живет,  
подобно жемуху в своих хребтах идет,  
блестит, яко царь, седя на престоле,  
и в нас он — как отец и как учитель в школе,  
желанный гостем к нам вступает он в намет,  
он — как в венце алмаз и как на древе плод,  
и как бесценный клад, скрытый в чистом поле,  
как ливня доли, склоненная к цветам,  
как гусли на пиру, играющие нам,  
как благодатный olej в сиянии лампады,  
и как небесный хлеб в пречистом алтаре,  
как хладное вино и кладовь во дворе.  
Какой ему и где еще искать отрады?

Совершенно в духе стилистической манеры "Часослова" написан и третий сонет, например, такие четыре стиха:

От зноя тав я и стину я от стужи,  
а был я некогда владика временам.  
Теперь я им слуга. Когда-то был я сам  
себе одеждою. Теперь ряжусь я вчуза.

Но и в шестой книге Ангел не забегает положений, совершенно не свойственных рядовому религиозному сознанию. Так, например, двуступенное 30 озаглавлено: "Кто хочет быть высоко-чтим, тот должен стать Богом."

Мысль о возможности человека стать Богом была заложена уже в измышленном монахе, и в дальнейшем Рильке все время ходил вокруг да около этой мысли. Его высказывания в "Элегиях" и в письмах о природе ангелов и жуков necessarily связаны с мыслью о возможности божественного в человеке. Но Рильке никак не испытывал таких моральных поучений Ан-

геля, как:

Сколь бьетва коротка! Блажен, кто взореть,  
как богатырь, сумел мир, дьявола к плоть. /У1,38/

Такой христианской морали Рильке даже в облике монаха никогда не воспринимал.

Ни Вихерт, ни Ангел, ни Рильке в "Часослове" не могли отказаться от некоторой антропоморфизации Бога. Первые — в силу привычных представлений, Рильке — как поэт, ибо понимал, что вести задушевную беседу с отвлеченными понятиями есть поэтическая бессмыслица.

В некоторых случаях расхождения между Ангелом и монахом в "Часослове" достигают прямой противоположности:

Не хочешь ничего — так всем и овладеешь.

А требуй<sup>шь</sup> всего — в итоге еще имеешь / Ан.У1,36/

А монах в первой книге притязает на многое и даже может быть на все. Этим притязанием начинается 14 стихотворение.

Даже при самом простом чтении обеих книг взаимосвязи их / или, наоборот, взаимосвязки, ибо при сопоставлении вовсе нет необходимости считаться с хронологией / представляются очевидными. Но можно ли утверждать, что при всех вышеназванных "лучах сходства" "Часослов" находится в полной идейной и поэтической зависимости от "Херувимского странника"? Отнюдь нет! Между обеими книгами есть глубокое идейное и психологическое различие.

Мистицизм Ангела Силезского опирается на христианскую веру. Рильке же прямо говорит, что Богу нет дела до христиан / / . Это же Рилькино равнодушие ко христианству подчеркивает в уже упомянутой работе и Шлетерманн.

Евангельскую заповедь любви к ближнему Ангел превращает в любовь к Богу и говорит о ней на протяжении всего "Странника". И любовь у него человечески восторженная, но в то же время с оттенком долженствования. А выражается Ангел насчет сей любви либо наставнически, либо восклицательно-риторически. в "Часослове" никакой любви к Богу, даже сощерецательной умышленной любви, по Спинузо /

/ в сущности нет. Там есть только попытка

полюбить Бога, дерзкая поэтическая попытка полюбить абстракцию, сделать ее предметом лирического обращения, создать между ней и поэтом человеческие взаимоотношения, но зато эта попытка выражена с необычайной лирической силой и своеобразием. На самом деле никакой любви нет, но сказано о ней так будто и вправду можно возлюбить неведомое.

По Ангелу Силезскому, влюбившийся в Бога уничтожает этой любовью свои грехи. /14,152/ Понятие греха является чрезвычайно существенным для Ангела, которому была несомненна как греховная, так и божественная природа человека. Понятие греха не занимает сколько-нибудь значительного места в "Часослове".

В "Страннике" Ангел постоянно дает советы, как подобает жить и уже в земной жизни достигает блаженства, и делает это с убежденностью человека, познавшего высшую истину. Ничего подобного в "Часослове" нет. Между обоими поэтами пролегает резкая психологическая межа.

Поэт Ангел Силезский был человек глубоко религиозный, веровавший горячо и проникновенно. Он не ведал сомнений и колебаний. Его мистицизм вырос на основе христианского вероучения, в котором Ангел некогда не сомневался и принимал большинство его догматов.

Совсем иное дело поэт Райнер Мариа Рильке. В "Часослове" он не верит, он еще только жаждет веры. Как я уже указывал в первых главах, Рильке в "Часослове" только самосопределяется. Но нигде в книге нет указания на то, что истинная вера поэтом найдена.

Ангел ищет свою истину, а Рильке ищет. Можно в известном смысле даже противопоставить "Странника" и "Часослов" как книгу научений и книгу исканий. Ангелу Бог при всей его умозрительности — величина давно известная и в ипостаси Христа им любимая, а Рильковскому монаху, несмотря на всю поэтическую интимность обращения к Богу, на поэтически задушевный монологический диалог, Бог все-таки остается далеким X-Богом. Ангел с самого начала знает своего Бога, а Рильке так до конца и не знает. А потому нельзя рассматривать "Часослов" как продолжение и развитие "Херувимского странника".

В движении по мистико-религиозному пути Ангел сразу же дошел до конца, а Рильке стоит и, с точки зрения того же Ангела, топчется в начале пути. Рильке только собирается в этот таинственный путь:

и сведи старца и сленца,  
пойду я, не слуга обмену,  
дорогой тайной до конца.

/В,З/

Для автора "Часослова" этот мистический путь - желанное, но несуществующее будущее, а для автора "Странника" он уже остался в прошлом, не исчезая в настоящем.

Это идейно-психологическое различие выражается и в некоторых формальных особенностях обеих книг. Поскольку Бог в Ангелу и измышленному русскому монаху есть такое умопостижное все, которое есть и Ничто, т.е. нечто не явленное, то оба поэта и не молятся ему. Но Ангел твердо ступил на путь поисков божественной истины и прошел его, а отсюда и наличие в "Херувимском страннике" обильного числа императивных форм. Эта книга поучений и заповедей. Ангел обуян желанием направить ближнего на путь праведный. Отсюда так часты обращения поэта не к Богу, а к людям: человек, друг и просто ты.

Райнер Мария Рильке ищет пути к истине и ищет его для себя, как на это уже указывалось. А потому в "Часослове" нет никаких прописей, никаких поучений, никаких обращений к ближним. Познавший божественную истину Иоганн Ангел Силезский стремится сделать ее общественным достоянием. Райнер Мария Рильке ищет эту истину ради собственной личности и мало озабочен доведением этой истины до сведения человечества. Да и как он может это сделать, если он ищет и сомневается?

В "Часослове" отношения между мной, Богом и Истиной строятся на основе глубокой личной, в "Страннике" - на общественной. Связь между "Странником" и "Часословом" можно охарактеризовать так: книга Ангела произвела на молодого Рильке /если он только читал ее! / сильнейшее впечатление. Он заимствовал оттуда и понятие Бога как глубины

и тьми, и парадоксальность мыслей, и некоторые смелые образы, и кое-какие поэтические приемы вроде уже выше упомянувшегося пристрастия к определениям.

И тем не менее основное и существеннейшее различие оказывается значительнее столь частого сходства. "Херувимский странник" — книга веры, веры непоколебимой, книга, исполненная убеждения, что обретаена горняя истина, а "Часослов" — книга поисков веры и книга неразрешенного сомнения.

---