

Бевзюк Н. П.

*кандидат исторических наук,
доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний
Одесского национального университета имени И.И. Мечникова*

НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА В КОНТЕКСТЕ ПРОТЕСТАНТСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Аннотация. Статья посвящена формированию немецкой мистики в период раннего этапа развития протестантского богословия. Мистика рассматривается как специфическое проявление душевной жизни личности, носящий индивидуальный характер. На примере рассмотренных некоторых направлений в немецкой мистике виден многообразный и многоплановый процесс развития мистических учений развивавшихся благодаря возникновению протестантизма.

Ключевые слова: мистика, мистический опыт, абсолютная идея, натурфилософия, Якоб Беме, Себастиан Франк, протестантское богословие.

Постановка проблемы. Мистика как система восприятия действительности есть специфическое проявление душевной жизни. Мистикой называют не учение, не философию, а саму мистическую жизнь, мистическую практику, мистический опыт. Мистическое познание есть практика, опыт и жизнь. Мистическая практика, опыт и жизнь есть также и познание. В изучении этого вопроса, как изменение душевной жизни больших масс людей, целых народов и регионов, важно обращать внимание на мистическую жизнь, поскольку именно в таких проявлениях заметны глубинные импульсы, действующие в душах людей и народов. В связи с этим различают два вида мистики: есть мистика субъективная, индивидуалистическая, мистика «переживаний», или ее можно назвать неформальная или внецерковная. И есть мистика объективная, соборная, мистика предметная, т.е. церковная.

Актуальность. Изучение немецкой классической философии невозможно без немецкого протестантизма, который базировался на мистической традиции и определял тенденции европейской философии. Характерной особенностью немецкой мистики было ее многоуровневое и многоплановое проявление, включавшее в себя учение христианства, умозрительные философские учения, герметические и алхимические учения. Из подобных чувств впоследствии выросла Реформация – развитое явление Нового времени. Мистика антропологична. «Только в мистической и оккультной философии, – пишет Н. Бердяев, – о которой философы

официальные и общеобязательные не хотят знать, раскрывалось истинное учение о человеке как микрокосмосе, посвящался человек в тайну о самом себе. В мистике освобождается человек от подавленности природным миром» [1, с. 298-299]. Основным фундаментом мистического чувства было чувство вины перед Творцом мира, метафора суда и преодоление несовершенства человеческого существования. Но даже христианство некоторыми мистика рассматривалось иначе, чем рассматривали и осмысливали ее сами христианские богословы.

Для преобладающего большинства ортодоксальных богословов Иисус Христос воспринимался как правитель и Высший Судья. Распятие трактовалось как победа в битве со злом; результатом и закреплением этой победы будет Судный День, когда Иисус будет судить своих врагов. Так мы видим несколько аспектов, в которых представит Иисус перед душами людей: Иисус-человек, в котором все больше подчеркивается страдающее человеческое начало, и Иисус-судья, главное в котором – победоносность и неумолимость Судьи на Страшном Суде. Обе эти концепции существуют и сегодня, они вызваны теми влияниями, которые появились в связи с индивидуализацией человека. Только развившаяся к Новому времени свободная личность, отделенный и атомарный индивидуум может поверить в такие образы Христа. Романское влияние, прежде всего в государственно-правовой сфере, было настолько сильным, что вся европейская культура оказалась проникнутой этим формально-правовым влиянием. Понятия права проникли глубоко в души, и при этом оказались связанными с такими представлениями, с которыми они не должны быть связаны, на которое они оказывали губительное влияние. Так, правовые понятия видоизменили христианскую религию, она стала «религией вины», центральным ее образом стал суд, главным героем – судья, «юридическая» сторона христианской религии была мощно усилена. «Судебное мышление» совершало свою экспансию и за пределы социального, вообще земного мира. «Творца изображали в виде Судьи, восседающего во главе трибунала, на небеса пе-

реносится образ судебной палаты. Человеческая жизнь мыслится как подготовка к завершающему ее судебному процессу... Для мистиков, стоящих на христианской основе, христианство представлялось как христианская мистерия» [2, с. 173]. Что было больше похоже на древнеязыческие и древнеегипетские культы. Сторонники алхимических и герметических учений, а несколько позднее и масонство соединили в себе христианство с различными рациональными философскими системами и мистериальной магией.

Самая сильная сторона большей части оккультных учений – это учение о космичности человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отпечатлевается на космосе. Знали они, что душевные стихии человека – космичны, что в человеке можно открыть все наслоения мира, весь его состав. Мистика всегда была глубоко противоположна тому психологизму, который видит в человеке замкнутое индивидуальное существо, дробную часть мира. Но человек не дробная часть мира, не осколок его, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой. Психология мистиков всегда космическая. Например, гнев – для нее – не только стихия человеческой души, но и стихия космоса. Субъект виден в объекте и объект в субъекте. Для мистиков характерен духовный материализм.

В мистических учениях многочисленных мистиков: Я. Беме, Штиллинга, Парацельса и других много огня, воды, серы, духовной материи и материальной духовности. Неумирающая истина астрологии состояла в той уверенности, что на судьбе человека и на человеке отпечатаны все наслоения космоса, все сферы неба, что человек по природе космичен. Такая же вечная истина есть и в алхимии и в магии. Фундаментом европейской мистики явилось учение Каббалы, в которой индивидуальное самосознание человека и религиозный опыт достигают своей вершины. В обычном христианском сознании истина о человеке-микрокосмосе задавлена чувством греха и падения человека. В официальном христианском сознании антропология все еще остается ветхозаветной. Каббала учит о небесном Адаме. «Человек, – говорится в книге Зогар, – есть разом и итог и высшая точка творения. Поэтому он сотворен в седьмой день. Как только появился человек все было закончено, и мир высший и мир низший, потому что все заключено в человеке, он соединяет все формы. Он не только образ мира, универсальное существо, он также и образ Бога, взятого в совокупности его бесконечных атрибутов» [3, с. 310-311]. Для мистиков природа живая, одухотворенная. Практически все мистики были пантеистами, но более высокого «статуса».

Мистическая жизнь каждого исторического периода и региона несет свои специфические черты, существенно отличающие тайные культы и глубинные озарения. Достаточно сравнить воззрения Экхарта, Таулера, Сузо и других немецких мистиков на пороге Нового времени, вспомнить мысли Якоба Беме, – и сравнить их с другим глубоким мистическим течением на востоке Европы, куда изменения новой души доходили с опозданием, – с исихастами, с последователями Григория Паламы. Сопоставляя православную мистику с немецкой, становится очевиден тот факт, что в центральной Европе были значительно сильнее личные мотивы, значительно возросло чувство «Я», чувство самости. Немецкая мистика делает упор на углубление личной, индивидуальной религиозности, утверждая диалог Человека и Бога, Я и Ты. Эти мотивы не случайны и были поддержаны последующими поколениями, дальнейшим развитием центрально-европейской мистической жизни, – достаточно сравнить старую немецкую мистику Экхарта и Беме с новой, с особенной силой выраженной в XVIII в. Анселиусом Селезским. Западноевропейская мистика основным принципом своего существования ставила проблему личного самосознания, делая упор на развитие индивидуальной религиозности.

Одним из проявлений того, что произошло с душой человека, было отношение к сверхиндивидуальным интеллектуальным влияниям, к тем интеллектуальным сферам, которые не являются плодом деятельности индивидуального человека. Помимо религиозных причин широкого мистицизма есть и философские. Надличные духовные сферы закрылись, больше они не видны из сферы культуры, и человек обращается к тому, что его окружает. Такой характер философия приобрела с начала Нового времени, непосредственно с эпохи Возрождения, этот характер можно различить уже у первых итальянских неоплатоников. Философия и религиозные течения Нового времени действительно безосновательны по сравнению с философией Античности или Средних веков, но та же безосновность может восприниматься как проявление нового уровня свободы личности. Мышление личности обрело в Новое время полную свободу и может критически противостоять миру, опираясь на свое самосознание. В Новое время «в себе свершилось примирение самосознания с наличным миром, – пишет Гегель, – этот человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него... Теперь наступила пора, когда должна была выступить Лютерова реформация, ссылка на здравый человеческий смысл, признающая не авторитеты отцов церкви и Аристотеля, а исключительно лишь одушевляющий, дающий блаженство собственный, внутрен-

ний дух, дух, противопоставляющий себя делам» [4, с. 272]. Тезис о личном, и в этом смысле субъективном, характере философии Нового времени, есть факт, указывающий на изменение структуры души, и имеет своим принципом «наличный для себя дух» [4, с. 273].

Новая философия является личной философией, и это также справедливо для Декарта и Лейбница, как и для Кьеркегора и Шестова. А вот предшествующая эпоха дискурсивных рассуждений, развитых в схоластике, отталкивалась не от личных мнений, а от общих мыслей, и потому опиралась на священные тексты – Библию. Именно поэтому такое философствование теснейшим образом связано с богословием, экзегетичность – это его неотъемлемая, родовая черта. Такой характер философствования и образования присущ всему греко-латинскому периоду, от античности до конца Средних веков. Так, значение Гомера в греческой культуре и образовании вполне сопоставимо со значением Библии в христианской культуре Европы. Поэмы Гомера были основными текстами, которые учили в начальной школе, и ими же завершалось развитие культуры в философии Платона. Несомненно, платоновская философия значительно свободнее обходится с поэмами Гомера, чем Каббала со своими священными текстами. Но это разница в степени, а действительная граница проходит по линии, разделяющей схоластику и новоевропейскую философию, когда философ перестал опираться на священные тексты, общие мысли, стал строить мир самостоятельно, что со временем привело к тому, что общих мыслей не стало, как нет для настоящей философии «священного текста».

К числу характерных явлений немецкой духовной жизни XVIIв. относится широкое распространение мистических взглядов и настроений. В религиозном осмыслении действительности искали забвения от ужасов окружающей жизни, или как отметил Гегель: «Германия исходила из конкретной идеи, из душевной и духовной внутренней жизни» [4, с. 276]. Когда все вокруг шаталось, трещало, готово было рухнуть и ниоткуда нельзя было ожидать помощи, человек, трагически предоставленный самому себе, порывался к Богу, видя в нем единственный надежный оплот. Пытаясь найти кратчайшие пути, ведущие к Спасителю, он искал их в глубине своего пламенного сердца.

В XVIIв. мистические веяния проникали в философию и в литературу, они стали составной, и очень значительной, их частью. Они заявляли о себе в творениях Шпее, Герхардта, Грифиуса и др. Даже среди учеников рассудительного Опица встречались поэты, тяготевшие к мистицизму. Такими поэтами были сын сапожника – силезец Андреас Скультетус (ок. 1622-1647), страстно осу-

ждавший губительную войну, автор лирического сборника «Победная пасхальная труба»(1642), и сын пастора Даниэль Чепко (1605-1660), который в своих рифмованных афоризмах («Монодистихи») оживлял идейные традиции Мейстера Экхарта и других немецких мистиков-вольнодумцев.

При этом следует иметь в виду, что немецкий мистицизм XVII в. вовсе не был чем-то единым и равнозначным. У разных авторов были различные, иногда прямо противоположные цели. Религиозная экзальтация одних утверждала власть католической (Шпее) или протестантской (Герхардт) церкви над умами и сердцами людей, в то время как у других она оборачивалась против церковной рутины и становилась «ересью», вызывавшей негодование правоверных. Только в новых исторических условиях эта мечта уже не могла опереться на социальную активность масс. Ее сферой стала область духа, пытавшегося сбросить с себя оковы официальной идеологии. Именно в этом обращении к самоценной человеческой личности, в протесте против мертвящей рутины, против несправедливого миропорядка, поддерживаемого церковной ортодоксией, наконец, в провозглашении необходимости «новой реформации», которая очистит христианский мир от скверны и приблизит его к Богу, и заключался прежде всего «еретический» элемент немецкой мистики XVII в.

Одним из заметных течений в Европе эпохи Реформации была официальная немецкая мистика, которая составила основу христианской философии. Ее выразителями стали Себастиан Франк, Валентин Вейгель; наиболее известный представитель этого направления мысли – Якоб Беме.

Себастиан Франк (1499-1542) был сначала католическим, потом евангелическим пастором; с 1528 г. он стал вести жизнь свободного писателя, что означало нужду, преследования, скитания. Он вел борьбу против ортодоксальной теологии, причем подвергал критике и традиционные католические, и новые протестантские учения. Его сильными сторонами были чувство истории, пробужденное и расширенное борьбой всей его жизни за свободную церковь и за свободу немецкой нации. Отсюда проистекает его универсально-исторический способ рассмотрения, который он применял в своих исторических книгах (они посвящены истории Библии и немецким хроникам) и который облегчил ему понимание и оценку нехристианских религий и ступеней, ведущих к христианской религии. Влияние мистики сказалось в том, что С. Франк считал Бога непознаваемым и неопределимым. Бог – везде и нигде, он в вещах и вне их, он не может иметь ни имени, ни образа. Бога неверно изображать движущимся, изменчивым, имеющим какие-либо человеческие черты: ни воля, ни

аффекты, ни желания, схожие с человеческими, ему не свойственны. Пока это чисто негативные характеристики Бога. Выдвигая их, Франк хотел поколебать привычки антропоморфных трактовок божества. Позитивные же определения: Бог есть сила, любовь, которые проявляются лишь через его творения и их подчиненность мощи Бога. «От всех творений человек отличается тем, – пишет С. Франк, – что ему дарована воля, чтобы свободно выбирать и водить. Если бы не было свободной воли и если бы все должно было происходить так, как хотел бы и как действовал бы Бог, то не было бы греха; наказания тоже были бы необязательны... В человеке сам Бог является волящим, и потому человек свободен в своих решениях... Говоря точнее, в человеке, который состоит из начал жизни, души и духа, именно дух есть то, что диктует и принимает решения» [5, с. 56]. Бог, согласно Франку, открывается только тем, кто способен подходить к нему без догматических мерок и предрассудков, кто понимает Библию не буквально, а видит в ней вечную и неподдающуюся окончательной разгадке аллегорию. Валентин Вейгель (1533-1588) был одним из тех, кто способствовал повороту культуры своей эпохи к немецким средневековым мистикам Мейстеру Экхарту и Таулеру.

Одним из первых на церковную ортодоксию посягнул философ Якоб Беме (1575-1624). Подвергавшийся гонениям со стороны лютеранского духовенства, высказывал смелые суждения богословского и философского содержания. Якоб Беме долгое время был забыт и пользовался дурной славой как пиитический фантаст, и в особенности, эпоха просвещения свела его публику к очень ограниченному числу. Его слава пришла с почитанием Лейбницем его философских и богословских трудов, высоко оценивали творчество Беме Шеллинг и Гегель, отмечавшие высокую глубину мысли Якоба Беме, его диалектику, попытку соединить абсолютные противоположности. Содержание философского учения Якоба Беме носит подлинно немецкий характер. Ибо то, что делает его учение замечательным и выделяет его из большой когорты немецких философов того времени – это протестантское начало его умозрений, требующего вкладывания умопостигаемого мира в собственную душу и созерцая, зная и чувству при этом то, что до протестантизма признавалось потусторонним.

Его учение о Боге решительно не совпадало с учением официальной церкви. Склоняясь к пантеизму и отвергая ходячее мнение, согласно которому «Бог обитает только над голубым небом звезд», Беме утверждал, что «Бог есть все и пребывает везде...Итак, мы ни по чему не можем сказать, чтобы существо Божие было от нас далеко, чтобы

оно имело особое какое-то место или жилище; ибо бездна натуры и твари есть сам Бог» [6, с. 159]. Основная идея Якоба Беме состоит в стремлении сохранить все в абсолютном единстве, ибо он хочет показать абсолютное божественное единство и соединение в Боге всех противоположностей. Можно сказать, что главной и единственной мыслью, ставшей основой всех его произведений, является всеобщее постижение во и всяческом священной троичности, познание всех вещей как ее раскрытие и воплощение, так что она представляет собой то всеобщее начало, в котором и посредством которого все существует, и притом она является этим началом таким образом, что все вещи обладают внутри себя лишь этим божественным триединством. Они обладают не им не как единством представления, а как единством представления абсолютной идеи. «Все, что есть, – согласно Беме, – лишь эта троичность, и эта троичность есть все» [7, с. 47]. Бог и природа сливаются у Беме в единый могучий поток бытия. Вселенная представляется ему единой божественной жизнью и откровение Божие во всех вещах, так что в частности, из единой сущности Бога, совокупности всех сил и качеств, вечно рождается Сын, светящийся в этих силах, а внутренне единство этого света с субстанцией сил есть Дух. Не случайно, конечно, немецким философом живо интересовались на родине Спинозы. Именно там, в Амстердаме, в 1675 г. увидело свет первое Собрание его сочинений.

Представление Беме о мире отличалось от представления библейского, согласно которому мир является чем-то раз и навсегда данным. Ведь, завершив творение, Создатель в день седьмой почил удовлетворенный. У Беме же мир не знает неподвижности. Он все время течет, развивается, сам из себя возникает в непрерывном борении отрицающих друг друга начал, составляющих вместе с тем единое целое. И в этом неутрачивающем творческом процессе формируется не только природа, но и творящая божественная сила («Описание трех начал божественной сущности», 1619-1620). Характерно, что «вечной матерью природы» Беме называет христианскую троицу, которая, по его словам, есть «кипящая сила, запах или вкус, то есть дух вещи, от которого она растет и пребывает; когда же не достает одного из трех, то никакая вещь не может устоять. Это подвижное существо и содержит в себе силы, подобно как природа» [7, с. 49-50].

И о сущности добра и зла как о двух сторонах одного потока «О рождении и определении всех существ» Беме рассуждал совсем не так, как было положено в официальной богословии. И человека он рассматривал как часть природы, как микрокосм в макрокосме, полагая при этом, что человеку

не следует искать свою родину где-то в стороне от великой матери природы («Clavis, или Ключ»). Ведь, существуя в Боге, он и Ад и Рай обретает в себе самом. Но подобная мысль освобождала верующего от церковной опеки, равно как и зачеркивала учение Лютера о предопределении. Особенно отчетливо эта антицерковная мысль выражена в следующих словах Беме: «Святой имеет свою церковь в самом себе, изнутри она гласит и поучает; Вавилон же владеет грудой камней, куда входят, чтобы лицемерить и притворяться, покрасоваться в нарядных одеждах, представиться набожными и благочестивыми; каменные храмы – их божество, на них они уповают. В отличие от них святой в любом месте имеет храмы при себе и в себе; ибо и стоит он и идет, и лежит и сидит в своих храмах, в истинной христианской церкви, в храме Христовом: Дух Святой проповедует ему из всех творений, и ни на что бы он ни взглянул, все это проповедники Господа» [6, с. 135]. А так как под «святостью» Беме понимал не внешнюю обрядность, но жизнь «по правде», он не придавал большого значения конфессиональным ограничениям. Он даже утверждал, что «многие иудеи, турки и язычники, хорошо оправившие светильники свои», раньше нерадивых христиан «Войдут в Царство Небесное» («Аврора»). И написано все это в стране, отравленной религиозной враждой, накануне опустошительной войны, развернувшейся под конфессиональными лозунгами.

Но, высоко поднимая человека-богоносца, превосходящего в чем-то даже ангелов, Беме видит темные, трагические стороны земной жизни, справедливо, по его словам именуемой «долиной плача, наполненной скорбью, постоянным убийством, войной, борьбой и раздором» [7, с. 168]. Миром правят четыре сына дьявола: Гордость, Жадность, Зависть и Гнев. Ведь мир, кичащийся своим великолепием, уже «стоит посреди ада», ибо, покидая любовь, он «предается жадности, лихве и живодерству, и нет больше милосердия в нем. Каждый кричит: были бы у меня только деньги! Сильный высасывает у низкого мозг из костей и выжимает из него пот насилием» [7, с. 228]. Однако, скорбя о горькой участи обездоленных, Беме не возвращается к заветам Томаса Мюнцера, призывавшего силой оружия сокрушить твердыни Вавилона. Утешение он ищет в идеальной «духовной природе», являющейся плодом для пылкого воображения. Столько пылким воображением обладал Беме и как писатель, рисуя вертоград ангелов, играющих прекрасными «небесными цветочками и сплетающих красивые венки» («Аврора»), либо рассыпая по страницам своих книг яркие сравнения и параболы и какие-то неожиданные и в то же время живые образы, способные тронуть, а то и поразить читателя.

Если бы Беме был бы по преимуществу натурфилософом, развивавшем традиции немецкой натурфилософии предшествующих столетий, то многие представители мистической оппозиции главное внимание уделяли религиозно-нравственным и социальным проблемам.

Вторая половина XVII столетия была для Германии временем широкого развития мистического иррационализма. В это время широкое распространение получил пиетизм – вера в возможность для чувствительного сердца непосредственного общения с Богом. О «всеобщей реформации», далеко выходящей за пределы религиозных начинаний, мечтал плодовитый писатель, ученый и педагог Иоанн Валентин Андреэ (1586-1654), некоторое время связанный с тайным обществом розенкрейцеров, предшественников «вольных каменщиков». Одно из его наиболее значительных произведений на латинском языке – «Описание республики Христианополитанской» (1619). Это утопия. Идеальным государством, расположенным на далеком острове, управляют ученые теологи, заботящиеся о наилучшем общественном устройстве. Здесь уже осуществлены многие полезные нововведения, о которых можно было только мечтать в феодальной Германии. В частности, большое внимание на острове уделяется народному образованию. Как педагог и реформатор школьного дела, Андреэ разделяет многие передовые идеи «учителя народов» Яна Амоса Коменского, с которым состоял в переписке. Он был уверен, что до тех пор, пока не сокрушено невежество, на земле будут царить «тирания, софистика и лицемерие». Ведь темные силы, главенствующие в жизни, все время «убивают правду» («Менипп», 1617 и «Мифология христианская», 1619). Однако, призывая содействовать победе света над тьмой, Андреэ некоторые свои произведения писал в манере крайне туманной и малопонятной, например, мистико-аллегорический рассказ «Химическая свадьба Христиана Розенкрейцера» (1616), полный запутанной символики. Впоследствии этот труд был высоко оценен поздними мистиками и философами, и не только немецкими. «Химическая свадьба» вобрала в себя целый пласт мистической традиции и мистической интерпретации действительности, основу которой составляли учения Гермеса Трисмегиста, гностические сочинения Парацельса, учения Каббалы. Мистическое направление принимают и многочисленные организации, возникшие несколько позже, но истоками берут свое начало именно в это время. Таковым, в частности, было масонство, в противоположность прежним рационалистическим и деистическим направлениям. Тайные общества и организации на мистической основе процветают также в этот период. Особенно это стало явно несколько

позже, в XVIII-XIX вв. Во всем этом мистическом, вне зависимости от временных рамок, существовало то, что «личное стремление находит свое завершение в общем деле, – пишет Жирмунский, – в стремлениях всего человечества, всей земли, всего мира. Этика расширяется в мистическую метафизику развития и философии истории, которая в идее Царства Божия находит исполнение во всем, отдельным чаяниям и хотениям» [8, с. 114].

Мистическое чувство видит во всем конечном бесконечное: это положительное чувство присутствия Бога в мире. Это тот подлинный мистицизм, живущий ради бесконечного и думающий прежде всего о нем. Экзальтированное переживание мистиков наглядно изображено в поэтике. Среди мистиков встречались поэты, и нужно сказать, поэты бесспорно одаренные. Наиболее значительным из них являлся Иоганнес Шеффлер (1624-1677) из Бреславля, сперва протестант, затем ревностный католик, выступавший в печати под псевдонимом Ангелиус Силезиус (Вестник Силезский). Еще до перехода в католичество он начал по примеру Д. Чепко писать мистические «монодистихи», близкие по своей направленности Мейстеру Экхарту и Якобу Беме. В 1657 г. стихотворения увидели свет. В 1674 г. появилось второе, расширенное издание книги, получившей название «Херувимский странник». В своих «монодистихах» Ангелиус Силезиус подчас далеко отходил от церковных норм в сторону мистического пантеизма. Для него, как и для Беме, Бог – во всем и вся, человек же – инобытие Бога:

Бог жив, пока я жив, в себе его храня.

Я без него ничто, но что он без меня?

Перев. Л. Гинзбурга [9, с. 353].

И в дальнейшем, до самого конца XVII в., мистицизм продолжал играть заметную роль в духовной жизни Германии. Правда, в пиетизме, возникшем в конце XVII в. и широко развернувшимся в XVIII столетии, он почти вовсе утратил свой еретический характер, превратившись в законопослушную «религию сердца», зато у поэта Квирина Кульмана, пророка новой Реформации, он вновь стал дерзкой ересью, стремившейся сокрушить твердыни современного Вавилона. Сын бреславльского ремесленника Квирин Кульман (1651-1689) восторженно отзывался о Якобе Беме, в творениях которого, по его словам, «правдиво описана сущность всего сущего». Только Кульмана занимала не столько натурфилософия, сколько судьба человечества, изнывающего под бременем деспотизма и конфессиональной розни. Папство называет он «антихристовой головой», а лютеран и реформатов, а также все другие секты – «антихристовыми волками, медведями и львами» [10].

Ему уже рисовались величественные очертания приближавшегося «тысячелетнего царства», когда на развалинах ныне существующих государств и церковей возникнет новый, единый, справедливый мир, населенный праведниками, «без каких бы то ни было грехов, без шак и сект, без войн и раздоров, без нужды и хлопот, болезней и горя, и будут жить люди так, как некогда жили в раю до грехопадения Адама» [10]. Мысли о новом, идеальном мире развивает Кульман также в утопии «О монархии иезуэлитской» (1682). Эта «монархия» должна прийти на смену четырем царствам, упоминаемым в «Апокалипсисе Иоанна». Монархом является здесь сам Христос. В остальном же в «пятом царстве» господствуют республиканские порядки: есть парламент, состоящий из представителей различных сословий, и новая церковь, осуществляющая заветы «Вечного евангелия», процветают всеобщее образование, передовая наука, социальная справедливость и свобода совести. В обновленном христианстве (религия иезуэлитов) растворятся все существующие религии, в том числе иудейская и магометанская, и тем самым прекратится конфессиональная вражда, разделяющая человечество. С годами взгляды Кульмана приобретали все более радикальный характер, приближаясь к требованиям христианского коммунизма, утверждавшего социальное равенство и отвергавшего частную собственность.

Будучи человеком экзальтированным, жившим в атмосфере мистических видений и пророчеств, Кульман уверил себя в том, что именно ему – «сыну Сына Божьего», как он себя называл, небеса поручили осуществить великую реформу, утвердив на земле боговдохновенные иезуэлитские порядки. Чтобы обратить турецкого султана в свою веру, он даже ездил в 1678 г. в Константинополь, а в 1689 г. с той же целью прибыл в Москву, но по доносу лютеранского пастора из немецкой слободы был схвачен и сожжен на берегу Москвы-реки как опасный ересиарх и смутьян. Поэзия Кульмана темпераментная своеобразная, сложная, подчас темная («Пятнадцать песен», 1673, и главным образом «Псалтырь охлаждающая» – имеется в виду: охлаждающая адское пламя, или «Псалтырь Кульмана», 1684-1686), тесно связана с его порывами и чаяниями. Считаая себя поэтом Господним, новым Давидом, поражающим Голиафа, он и стихи свои называл псалмами. Его жизнь неотделима от иезуэлитской эпопеи. Видения и пророчества подкрепляют его заветные идеи. Он то уверен в успехе, то сомневается в себе самом. «Придите люди, придите! – восклицает он. – Загляните в мое сердце: ведь нет у меня иного врага на земле, кроме меня самого» [10]. Но, упоая на помощь Божью, он ликует и предрекает сильным мира сего близкую гибель:

«Тираны, оставьте свой скипетр!.. Слушайте властители! Кто преследует, сам должен подвергаться преследованию! Жизнь вам одолжена лишь для покаяния... Угнетенные, радуйтесь! Угнетатели, вопите, вопите! Смертоносный клинок уже занесен над вами!» [10].

Выводы. История немецкой мистики разворачивается перед нами процесс актуализации мистического чувства, скрытого в обожествлении жизни. Мир представлялся как органическое целое. Широко развито чувство веры в возможность самостоятельного интуитивного богопознания, вне стен церкви. Религиозное чувство многих мистиков понималось как созерцание, интуиция бесконечного и его переживание. Созерцание Универсума – это интуитивное схватывание мирового целого. В контексте всего немецкого мистицизма мы имеем дело с сознательной интеллектуальной интуицией, соединенной с религиозным чувством, носящим индивидуальный характер. Именно в этом контексте немецкий мистицизм мог развиваться в протестантскую эпоху, как независимое от традиционализма (т.е. католичества), уникальное явление. Немецкий мистицизм рассматривал как единое целое, как единую мыслимую и чувственную категорию, несколько не разделяя его на некие противоположности. Именно как раз это положило начало развитию всей немецкой философии, которая строилась на принципах интеллектуального интуитивизма.

Литература:

1. Ангелиус Селезиус. Херувимский странник / Селезиус Ангелиус. – СПб.: Наука, 1999. – 509 с.
2. Беме Я. Ключ (Clavis, или Объяснение некоторых принципиальных моментов и высказываний) / Я. Беме // Герменетическая космогония. Дионисий Фрейер. Яков Беме. Джон Ди. – СПб.: «Азбука», 2001. – С. 173–246.
3. Беме Я. Chistosofia, или Путь ко Христу / Я. Беме. – СПб.: Амфора, 1994. – 224 с.
4. Беме Я. Аврора или утренняя зоря в восхождении / Я. Беме. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
5. Бердяев Н. Смысл творчества / Н. Бердяев // Бердяев Н. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии в 3-х тт. / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 3. – СПб.: Наука, 2001. – 518 с.
7. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика / В. М. Жирмунский. – СПб.: Аксиома, 1996. – 232 с.
8. Кульман К. Псалтырь охлаждающая [Электронный ресурс] / К. Кульман. – Режим доступа: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Kuhlmann,+Quirinus/Gedichte/Der+K%C3%BChlsalter,+Band+1/Erstes+Buch/Der+12.+K%C3%BChlsalm>
9. Франк Себастиан Постижение Бога / Себастиан Франк. – СПб.: Астропринт. – 347 с.
10. Уэйт А. Каббала / А. Уэйт. – М.: Центрполиграф, 2010. – 703 с.

Бевзюк Н. П. Німецька містика в контексті протестантського богослов'я – Стаття.

Анотація. Стаття присвячена проблемі формування німецької містики в період раннього етапу розвитку протестантського богослов'я. Містика розглядається як специфічний прояв душевного життя особистості, який носить індивідуальний характер. На прикладі розглянутих деяких напрямків в німецькій містиці можна побачити різноманітний і багатоплановий процес розвитку містичних вчень, які розвивались завдяки виникненню протестантизму.

Ключові слова: містика, містичний досвід, абсолютна ідея, Яков Беме, Себастиан Франк, протестантське богослов'є.

Bevzyuk N. P. Germanic mysticism in the context of the Protestant theology – Article.

Summary. The article is devoted to the formation of German mysticism in the period of the early stage of development of Protestant theology. Mysticism is regarded as a specific manifestation of the individual's mental life, bearing an individual character. On the example of some of the areas considered in German mysticism, a diverse and multifaceted process of the development of mystical doctrines, developed through the emergence of Protestantism, is seen.

Keywords: mysticism, mystical experience, absolute idea, natural philosophy, Jacob Behme, Sebastian Frank, Protestant theology.