

Т.Ю. Планкина

магистрант факультета богословия

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

pltpl@yandex.ru

СУПРЕМАТИЗМ МАЛЕВИЧА И МИСТИЦИЗМ ЭКХАРТА

В статье анализируется проблема соотношения супрематизма Малевича и мистицизма Экхарта в контексте их учений. Сравниваются такие понятия, использованные в их сочинениях, как «ничто», «покой», «воля» и другие. Разбирается соотношение апофатического и катафатического методов богопознания и трансцендентного и имманентного у Экхарта и в теоретическом и художественном творчестве Малевича. Предполагается, что супрематизм Малевича (как в теории, так и в живописи) может быть рассмотрен в контексте христианского мистицизма. Исследование сосредоточено в области таких дисциплин как философия искусства и теология. Предполагается, что данное исследование будет полезно для более глубокого понимания творчества Малевича и для его дальнейшего исследования.

Ключевые слова: супрематизм, мистицизм, Малевич, Экхарт, апофатика, катафатика, трансцендентное, имманентное, «ничто»

In this article it is analyzed the problem of Suprematism of Malevich and mysticism of Eckhart in the context of their teachings. Also it is compared the concepts that used in their writings as “nothing”, “tranquility”, “will” and the others. Is analyzed the apophatic and cataphatic methods of the knowledge of God and the transcendent and immanent in Eckhart and in the theoretical and artistic creation of Malevich. It is assumed that Suprematism Malevich (both in theory and in practice) can be considered in the context of Christian mysticism. The research is concentrated in the field of such disciplines as philosophy of art and theology. It is assumed that this study will be useful for a deeper understanding of Malevich's creative and for his further research.

Keywords: suprematism, mysticism, Malevich, Eckhart, apophatic, cataphatic, transcendent, immanent, “nothing”

Супрематизм Малевича в контексте его религиозно-философских размышлений

Уже в самом названии живописного направления Малевича «супрематизм» кроется мистический смысл трансценденции, превосхождения [Шатских, 2000]. Сам Малевич считал себя не обычным художником, а художником трансцендентного. Также он не считал себя философом, так как он полагал, что философия – это история человеческих заблуждений [Шатских, 2000]. Философия Малевича – это философия намеренной «безкнижности» и принципиальной независимости. «Безкнижие» входило в его теорию супрематизма, так как с помощью него он мог достигнуть «природоестества». Все теоретические работы, которые вошли в пятитомник собрания сочинений, написаны Малевичем по совету его друга и в какой-то степени единомышленника Гершензона [Письма Малевича к Гершензону, т. 5, 2000].

Несмотря на отсутствие ссылок на философов в сочинениях Малевича, среди современных исследователей его творчества актуальным становится поиск параллелей между идеями Малевича и других философов. Его сравнивают с Августином, Декартом, Ницше, Хайдеггером и другими [Kurbanovsky, 2007; Левина, 2015]. До сих пор открытым остается вопрос того, каким образом Малевич с такой легкостью воспроизводил не самые простые философские концепции различных философов из разных времен. Среди исследователей творчества Малевича распространено мнение, что это результат влияния на него бурной философско-религиозной среды России начала 20 века [Шатских, 2000]. Малевич какое-то время жил в Москве и общался с русскими религиозными философами, которые особенно любили обращаться к религиозной мистике. Большинство

философско-религиозных идей Малевичу транслировались через начитанного и образованного Гершензона. В своей книге А. Наков отмечает, что на Малевича, возможно, произвел некоторое влияние Н. Бердяев, которому, кстати, был очень близок немецкий мистицизм [Наков, 2010, р. 236]. Несколько исследователей отмечают наличие параллели между супрематическими идеями Малевича и философа-мистика начала 20 века Успенского [Robinson, 2010; Ге, 2012]. А. Шатских в своем эссе «Малевич после живописи» приходит к выводу, что как Бердяев, так и Успенский были одинаково далеки от философских идей Малевича [Шатских, 2000]. Тем не менее, можно предположить, что Малевич слышал что-то об Экхарте в русской философско-религиозной среде. Д. Сарабьянов в характеристике творчества Малевича ссылается на философию В. Соловьева, указывая на то, что Малевич в своем творчестве соединил теоретические аспекты философствования и религиозного мистицизма с практикой художественного творчества [Сарабьянов, 2001, с. 286]. Если о связи Малевича и философов от его современников неизвестно почти ничего, то стремление Малевича к мистицизму отмечают как его современники, так и современные исследователи, такие как А. Шатских, А. Курбановский, Э. Робинсон и другие, о которых будет подробнее сказано дальше. Ключон пишет в воспоминаниях о Малевиче: «У Малевича всегда было устремление к какой-то для него непонятной мистике. <...> Мистика в супрематизме Малевича особенно ярко стала проявляться в последние годы его жизни... на вопрос председательствующего: как он писал свой «Черный квадрат» и что служило для этого побудительной причиной, Малевич ответил, что когда он писал «Черный квадрат», то перед ним все время по полотну проходили какие-то «огненные молнии» [Современники о Малевиче, т. 2, с. 71]. Н.Смолянская относит теоретическое творчество Малевича к «спекулятивной теории искусства» – к той, которая «не описывает искусство, а конструирует художественный идеал» [Смолянская, 2007]. Для Малевича таким идеалом стала сакрализация искусства и доведение его до такой реальности, которая исключает все другие.

Прежде чем перейти к рассмотрению связи супрематизма Малевича и мистического богословия Экхарта, кратко рассмотрим те положения из сочинений Малевича, которые можно отнести к религиозной философии или мистицизму. Эти мысли Малевича находятся в непосредственной связи с его теорией супрематизма, что и позволяет нам сравнивать ее с мистицизмом Экхарта. Судя по сочинениям Малевича, он мыслил свой супрематизм как мистическое учение, потому что в его сочинениях размышления о Боге переходят в размышления об искусстве и наоборот.

Бог как беспредметность, ничто и покой

Основными темами для Малевича, как и для христианского мистического богословия, является соотношение Бога и человека и характеристики качеств Бога. От этих тем Малевич переходит к размышлениям о качествах мира и возможности его постижения. Он приходит к выводу, что постижение мира возможно только через его отрицание, то есть через его беспредметность. Это переключается с его же размышлениями о качествах Бога, среди которых главным качеством является отрицание всех качеств, что является апофатическим путем познания Бога, о котором говорил в своих проповедях Экхарт.

Важное место в религиозно-философских размышлениях Малевича занимает тема грехопадения. Эта тема важна для Малевича потому, что он усматривает в ней начало своих размышлений о беспредметном. Человек, по Малевичу, был неудовлетворен единством с Богом в раю, он начал мыслить, и эта мысль разъединила его с Богом. Поэтому теперь человек вынужден идти к Нему через предметный мир, чтобы снова обрести состояние «безвесия» и покоя, которое он утратил после грехопадения. Через супрематизм Малевич хочет «воплотиться в совершенство абсолютного немыслящего действия» [Малевич, т. 1, 1995, с. 233]. Также в «Философии калейдоскопа» Малевич пишет, что смысл и цель будущего – это возвращение обратно в состояние до грехопадения. В этой работе у него даже появляются размышления о Христе, которых нет в «Бог не скинут», и в «Мире как беспредметности». Он пишет, что «Христос... пришел из начала Бога, и

возврат его к нему через воскресение был будущим пришествием к нему» [Малевич, т. 4, 2003, с. 50]. Малевич упоминает то, что Христос своей жертвой через воскресение искупил грехопадение человека и вернул его Богу, что еще ближе подводит Малевича к христианскому мистицизму, в котором обретение единения с Богом возможно только через жертву Христа. Но есть момент, который сильно разводит Малевича с христианским мистицизмом. В записях и заметках Малевича можно найти следующее: «Иисус Христос, как и Бог, беспредметны, пустые молчаливые пространства, если можно так сказать, в которых заболевший видениями мозг человека видит, слышит и даже осязает предметы» [Малевич, т. 5, 2004, с. 403]. Для Малевича болезнь – это не только видение предметности в Боге и в мире, но и в Христе, который для него тоже беспредметен, что, конечно, мы не встретим в сочинениях ни одного христианского мистика.

Следующий момент, который стоит прояснить в религиозных размышлениях Малевича – это его характеристика качеств Бога. Прежде всего, Бог для Малевича – это ничто, покой, бездействие, беспредметность и бесконечность. Малевич доказывает, что если человечество стремится к Богу, то оно стремится к небытию, бездействию и покою. Потому что «в совершенстве заключается предел наступающего ничто, как бездейственный покой. Таков должен быть Бог» [Малевич, т. 1, 1995, с. 305]. В своих последующих размышлениях по поводу мира Малевич утверждает, что Бог есть одновременно предел и беспредельное, поэтому он есть смысл и несмысл: «итак, в конечном итоге все человеческие смыслы, ведущие к смыслу-Богу, увенчаются немислием, отсюда Бог – не смысл, а несмысл. Его несмыслие и нужно видеть в абсолюте, конечном пределе как беспредметное. Достижение конечного – достижение беспредметного» [Малевич, т. 1, 1995, с. 296]. Предел и беспредельное соединяются в Боге, так как он, сам являясь беспредельным, сотворил предел, то есть мир, но при этом сам остался в беспредельности, в безвесии, в беспредметности. Малевич видит в разуме ограниченность. Разум, по его мнению, не способен постичь бесконечность и «несмыслие» Бога. Поэтому все попытки «общезития» в постижении Бога, самих себя и мира, свелись к чему-то утилитарному – то, что близко для разума и далеко от Божественного бессмыслия. В связи с отношением Малевича к разуму как к ограниченному интересны сравнения Е. Сидориной размышлений Малевича с Н. Кузанским и С. Франком [Сидорина, 1995].

Малевич переносит качества Бога на материю. «То, что называем действительностью, – бесконечность, не имеющая ни веса, ни меры, ни времени, ни пространства, ни абсолютного, ни относительного, никогда не очерченного в форму. Она не может быть ни представляемая, ни познаваемая. Нет познаваемого, и в то же время существует это вечное «ничто» [Малевич, т. 1, 1995, с. 289]. Тем не менее, Малевич утверждает, что мир еще не достиг этого состояния. В троичности своего пути через искусство, фабрику и церковь мир идет к состоянию беспредметности. Малевич отказывает предметной реальности в истине по причине ее несовершенства.

Малевич с критикой обрушивается на различного рода «системы», о которых он не читал, но с удивительной точностью воспроизвел. Тем не менее, в религии, науке и искусстве, из которых состоит культура, Малевич усматривает черты беспредметности. Среди этих трех главное место Малевич отдает искусству. Наука застряла в «харчевом реализме», свергает Бога, религия в лице церкви застряла в межконфессиональных распрях, искусство тоже в незавидном положении, но его еще можно спасти. В передаче природной красоты Малевич видит дикость и воровство у природы, а сюжет крадет у картины самостоятельность цвета. Он видит в супрематизме переход к абстрактному, к бессюжетному, «на основании веса, скорости и направления движения» [Малевич, 2014, с. 15], что дает выход к беспредметной духовности. «Если религия познала Бога, познала нуль» [Малевич, 2014, с. 60] – Бог бесконечен, так же как и искусство, а значит они ничто, беспредметное, то есть нуль форм, потому что у бесконечности не может быть формы.

Для Малевича мир иллюзорен и абстрактен, и его познание возможно, поэтому, только через беспредметное. Мир беспредметен, а настоящие формы и цвета существуют как отражения в человеке. Беспредметное в мире выражает Бога, который бесконечен, и Бог, в свою очередь является

беспредельной беспредметностью: «существует Бог как ничто, как беспредметность» [Малевич, т. 1, 1995, с. 39], «бесконечность нельзя исследовать, и бесконечность не может быть предметом как только беспредметностью» [Малевич, т. 3, 2000, с. 315]. Беспредметное в мире и в искусстве Малевича, как и Бог – это вечный покой: «в беспредметном нет цели и нет труда, там ритм как чистая жизнь, свободная от цели прицелов смысла, там бьется космическое сердце возбуждения» [Малевич, т. 3, 2000, с. 321]. Беспредметное искусство способно выражать Бога, трансцендентное, покой, бесконечность, истину: «когда дух свободного действия пытается выйти из границ предмета, оставляет форму предметной практической культуры, выявляя беспредметность как освобожденное ничто от катастрофы форм, видов, сознания, культуры, совершенства, законов и т.д.» [Малевич, т. 3, 2000, с. 92].

Супрематизм Малевича и мистицизм Экхарта

Одновременно со снятием покровов с творчества Малевича, среди исследователей философии Экхарта происходит то же самое. До недавнего времени было принято считать его еретиком и пантеистом. Это было связано, помимо всего прочего, еще и с тем, что не все его трактаты и проповеди были опубликованы. Сейчас, как и в случае с сочинениями Малевича, доступны не только проповеди Экхарта, но и его толкования на Священное Писание и богословские диспуты. Поэтому современные исследователи спешат развеять мифы о мистицизме Экхарта [Хорьков, 2015], которые заключаются в том, что Экхарт был пантеистом, что мешает пониманию его мистицизма как глубоко христианского.

Среди исследователей творчества Малевича актуальным становятся сравнения его творчества с разного рода нехристианскими мистическими направлениями – буддизмом, даосизмом и др. [Ичин; Шатских, 2000]. В этом исследовании среди прочего хотелось бы показать необоснованность подобных сравнений. Есть исследования, которые рассматривают творчество Малевича только в христианских мистических традициях, что является более оправданным (Т.Левина, А.Курбановский, Э.Робинсон, М.Мудрак [Mudrak, 2015]).

Все исследователи сходятся на том, что основным философским источником мистики Экхарта является мистика Дионисия Ареопагита. От нее он позаимствовал основную тему своего мистицизма – тройственность пути восхождения к Богу – очищение, просветление, единение [Шилов, 2007]. От нее же у Экхарта встречаются элементы неоплатонизма, хотя уже переработанного христианством Дионисия и самого Экхарта. От Дионисия Экхарт заимствует также два метода богопознания – катафатический и апофатический. Также как у Дионисия, ключевым моментом у Экхарта выступает понимание Бога как «ничто». Именно этот момент позволяет проводить параллель между мистицизмом Экхарта и супрематизмом Малевича. Кроме этого, между Малевичем и Экхартом есть еще несколько сходных моментов, которые хотелось бы далее отметить.

«Все вещи созданы из “ничто”. Поэтому настоящий источник их – “ничто”» [Экхарт, 2016, с. 47], – одно из самых повторяемых моментов в проповедях Экхарта. Ничто в апофатическом богословии Экхарта – высшее отрицательное обозначение Бога, взятого вне Его соотношения с тварью. У Малевича тема ничто также является одной из самых важных тем: «Супрематизм будет только первенствующим началом, указующим человеку освобожденное его “ничто” в этом чистом действии соединения, разъединения» [Малевич, т. 3, 2000, с. 115]. О значимости темы «ничто» в сочинениях Малевича пишет А. Шатских. Она утверждает, что Малевич, по сути, выводит свою теорию супрематизма, отталкиваясь главным образом от этого понятия «ничто». Также Шатских, ссылаясь на чешского историка Падрту, отмечает сходства в определении «ничто» у Малевича и Экхарта: «Ничто Майстера Экхарта, в котором растворяется душа человека, приобщившаяся к Богу, родственно супрематической трансценденции, «обожению» человека в Ничто» [Шатских, 2000]. Экхарт утверждал: «В сердце, в котором есть и “то” и “это”, может найтись и нечто, что мешает полному действию в нем Бога. Для полной готовности сердце должно покоиться на чистом “ничто”,

в этом заключено величайшее, что оно может дать» [Экхарт, 2016, с. 85]. Для мистика Экхарта основной проблемой, которую он пытается разрешить является слияние души человека с Богом. Итогом этого совершенного слияния является отсутствие в душе чего-либо кроме Бога. Именно это отсутствие Экхарт называет «ничто». Малевич пишет: «Все разбираемое – ничто, то есть Бог, вошедший в покой, и получилось, что ничто было Богом, пройдя через совершенства, стало тем же ничто, ибо и было им. «Ничто» нельзя ни исследовать, ни изучить, ибо оно «ничто», но в этом «ничто» явилось «что» – человек, но так как «что» ничего не может познать, то тем самым «что» становится «ничто»; существует ли отсюда человек или существует Бог как «ничто», как беспредметность?» [Малевич, т. 3, 2000, с. 266]. Здесь Малевич разворачивает логическую цепочку того, как он пришел к пониманию мира как беспредметности, как «ничто». Он пришел к нему через понимание Бога как ничто, который создал человека как нечто. Следовательно, в своей сути человек понимается как ничто, где ничто – Божественная сущность. Именно такую же логическую цепочку разворачивал Экхарт, когда доказывал, что человеческая душа – это ничто. Супрематизм, как учение о беспредметном, Малевич называет «освобожденным ничто». Для Малевича это ничто освобождается от предметной сущности, а для Экхарта предметность человека и мира не является негативным моментом. После слияния души с Богом происходит обожение материи, и Экхарт в качестве доказательства ссылается на слова ап. Павла, в которых тот говорит, что для него материя стала второстепенной. Этот момент различий между супрематизмом Малевича и мистицизмом Экхарта отмечает Э. Робинсон [Robinson, 2003, p. 40]. Противостояние христианского мистицизма Экхарта и супрематизма Малевича заключается в том, что для Малевича слияние с Богом в состоянии «безвесия» подразумевает освобождение от материи для человека. В этом заключается неоплатонический уклон Малевича, которого нет у Экхарта. Из его проповедей видно, что он не мыслил слияние с Богом как освобождение от материи. В одной из проповедей он, отвечая на воображаемый вопрос своих прихожан о том, что станет с телом после духовного воссоединения с Богом, утверждает, что материя в таком случае обожится и будет одухотворенной и преображенной. Тем не менее, их объединяет то, что Малевич выводит свое понимание ничто, как и Экхарта, отталкиваясь от определения Бога как ничто. Только Малевич из этого делает тот вывод, что и материя является ничем, тогда как для Экхарта душа является ничем после воссоединения с Богом.

Экхарт описывал выход души к беспредметности Бога. Человеку в таком состоянии сопутствуют потеря чувств, образа, сил, утрата сущности, себя. «Там видела она (душа) без света, ибо это “видение” беспредметное, темное созерцание в “Ничто”. И обоняла она там, где не веяло никаким духом, ибо обоняла она дыхание единства, в котором смолкают все вещи. И вкушала она там, где ничего не было, ибо надо всем, что можно воспринять, парит одно и то же темное единство <...> И прежде всего должна она отказаться от всего сотворенного и не знать больше никакой опоры: тогда она погрузится в чистое “Ничто”» [Экхарт, 2016, с. 123]. Так же и Малевич описывает выход к своему супрематизму: «нет различия, где существует молчание, там лежит признак белой беспредметности, там нет ни формы, ни объема» [Малевич, т. 3, 2000, с. 40].. Супрематизм для Малевича как и выход к Богу у Экхарта это не только «ничто», но и покой, молчание, отсутствие знания. Экхарт намеренно подчеркивает тот момент, когда человек доходит до состояния незнания в Боге: «в нем она (душа) сокрыта от всяких творений. В это “Ничто” не может проникнуть Серафим со всем своим познанием; в нем душа превыше Серафима, превыше всякого познания» [Экхарт, 2016, с. 124]. У Малевича Бог – это несмысл, отсутствие всяких смыслов: «Бог не может быть смыслом, смысл всегда имеет вопрос «чего», следовательно, Бог не может быть и человеческим смыслом, ибо, достигая его как конечного смысла, не достигнет Бога. И так, в конечном итоге все человеческие смыслы, ведущие к смыслу-Богу, увенчаются немислием, отсюда Бог – не смысл, а несмысл» [Малевич, т. 1, 1995, с. 249]. Экхарт понимает слияние души с Богом как погружение в «ничто», где нет места вещам: «так всецело должна она погрузиться в этот бездонный колодезь божественного “Ничто”, дабы никакая сила не могла ее оттуда извлечь; чтобы не обратилась она снова к вещам, а пребывала бы там» [Экхарт, 2016, с. 125]. Также для Малевича погружение в «ничто» это погружение в беспредметность. Таким образом,

слияние с ничто для Малевича и для Экхарта это обретение состояния отрешения от вещей, смыслов и знания.

Следующий момент, который объединяет размышления Малевича и Экхарта – размышления о воле. Экхарт говорил: «другой путь есть путь без выбора и указания, свободный, но трудный: именно, вознестись и быть на высоте небесной над своим “я” и над всеми вещами без воли и представления, чтобы не иметь никакой опоры в существе. Там оставил он свое “я” и все вещи, так что никакой твари не касался он больше своей сотворенной волей. Итак, он должен настолько отрешиться от всякого познания, чтобы умерло в нем всякое представление о Боге» [Экхарт, 2016, с. 185]. Малевич, будто после прочтения этих слов Экхарта, писал: «духовное движение ведет людей через путь уничтожения в себе своего «я» как разума и воли, «воля моя в Боге, на его волю полагаю себя и все дела свои». Следовательно, человек без воли и разума, ибо все это в Боге, вынужден из себя волю и разум, тем уничтожает себя... человек в таком положении не существует, а существует Бог как воля, разум и совершенство» [Малевич, т. 1, 1995, с. 153]. Малевич совершенно прав в этих своих рассуждениях, именно об этом говорил Экхарт в своих проповедях. Так Малевич описывал христианский религиозный путь единства с Богом, когда развивал свои идеи о тройственном пути. Малевич, объясняя это, находит причину, почему человек не хочет окончательного единства с Богом: «человек, достигший совершенства, одновременно уходит в покой, т.е. абсолют, освобождается от познаний, знаний и разных доказательств... Бог – покой, покой – совершенство, достигнуто все, окончена постройка миров, установлено в вечности движение... Тоже человек, достигший совершенства, освободится от своего безумия, станет Богом. Но человек не выносит покоя, вечный покой его страшит, ибо он означает небытие, и когда приближается вечный покой, приближается к Богу, он подымается со всеми своими силами своего безумия и кричит “Нет, я хочу быть”, иначе говоря, “Я не хочу быть Богом!”» [Малевич, т. 1, 1995, с. 257]. Он не выдерживает не только состояние покоя, но и состояние небытия. Малевич продолжает свои размышления о воли: «В чем же воля может выявиться? Очевидно, что если предметное составляет границы, то воля должна их побороть. Если же воля преодолет границы, следовательно, она переходит в безграничное поле действия, выходит к беспредметному движению, следовательно, растворяется» [Малевич, т. 3, 2000, с. 79]. Это «растворение» воли есть для Малевича выход к беспредметному, так как он связывает воление с предметностью. Малевич находит выход для избавления от воли через искусство супрематизма, которое представляет мир как беспредметность.

Малевич и Экхарт подчеркивают отсутствие движения и любого действия в Боге: «душа должна умереть и для всякого божественного движения (которое мы определяем как божественную природу), если она хочет достичь наисущественного в Боге, где Он пребывает без всякого деяния», [Экхарт, 2016, с. 198]. К подобным размышлениям приходит Малевич: «Бог не в буре, не в движении, не во всяком протесте. Бог в вечном покое. Всякое движение идет от дьявола, который оперирует сознанием... всякое изображение тоже от него, и всякая мысль от него, и разум и воля и представление... в Боге ничего не может нарушиться, ибо в нем ничего нет, а то, что мы видим, слышим, ощущаем, чувствуем – это только различия Бога» [Малевич, т. 5, 2004, с. 396]. Для Малевича как и для Экхарта в Боге отсутствует не только действие, но и воля, представление, разум, мысль и даже изображение. Именно поэтому Малевич приходит к отвержению иконописи и к апофатическим методам в своем искусстве супрематизма.

Малевич и Экхарт подчеркивали отличия трансцендентности и имманентности в Боге. У Экхарта это выражается в том, что у него Бог может быть Богом и Божеством. Он утверждал: «только Бог творит и создает дела; Божество не действует и не знает творческой деятельности» [Экхарт, 2016, с. 163]. Все, что относится к Богу – это бытие, познание, «ничто», существует по отношению к твари, обладает активностью. Все, что относится к Божеству именуется Экхартом как «ничто», которое над бытием, и к которому не применимо катафатическое богословие.

Подобное разделение на Бога и Божество мы можем видеть и у Малевича. «Величайшее

самопроизводство в торжестве освобожденного Бога от творения было брошено в бесконечность. <...> Бог – покой, покой – совершенство, достигнуто все, окончена постройка миров, установлено в вечности движение. Двигается его творческая мысль, сам же он освободился от безумия, ибо больше не творит <...> Бог, сотворив мир, удалился в вечный покой... Сотворив мир, он ушел в состояние «немыслия», или в ничто покоя» [Малевич, т. 1, 1995, с. 310]. Малевич также, как и Экхарт, отбрасывает деизм, для которого Бог, в отличие от Божества, сопровождает человека: «Нет, Бог его не оставил, с каждым шагом человека продвигается сам, или человек не может сделать шагу без Бога (общезитие). Бог его сопровождает сегодня, вчера и завтра, и так они вдвоем идут изо дня в день, в труде распыляя вес греховный. И в том, что они идут вместе, творится жизнь. Куда же они идут? Идут к себе, к совершенству, к вечному покою, и человек идет через все свои усилия» [Малевич, т. 1, 1995, с. 294].

Помимо многочисленных параллелей между творчеством Малевича и мистицизмом Экхарта мы видим и расхождения между ними. В основном, это касается степени радикальности отрицания материи. Экхарт преодолел этот неоплатонистический пафос [Реутин, 2011], тогда как Малевич, в привычной для него манере, колеблется в степени радикальности отрицания материи, но, в общем, он стремится к тому, чтобы ее отрицать. Эту тенденцию у него отмечает и Э. Робинсон, подчеркивая, что для Экхарта материя – это подарок Бога [Robinson, 2003, p. 30]. Малевич стремится приблизиться к такому пониманию одухотворенной материи, но срывается в отрицание материи: «и когда душа убьет грех в теле, оно становится святым, превращается в Бога, тело исчезает, становится душою, но греха больше нет, есть Бог» [Малевич, т. 1, 1995, с. 259].

Катафатика и апофатика у Экхарта и у Малевича

Исследователи мистицизма Экхарта сходятся на том, что катафатизм и апофатизм у Экхарта имеют ключевое значение для объяснения достижения слияния души с Богом и для богопознания [Лосский, 2013], [Нечунаев, 2005].

Катафатический метод. В толковании на книгу Бытия Экхарт перечисляет имена Бога, которыми его можно охарактеризовать, например, сущий, свет, благой, мудрый, любовь, само имя Бог т.д. Это путь познания Бога через тварное, через сотворенный мир. Сотворенный мир может возвести к Творцу, но вместе с этим, он его скрывает: «если бы душа могла познать Бога без мира, мир никогда не был бы сотворен ради нее. Мир для того и создан ради души, чтобы глаз ее был укреплен и приучен выносить Божественный свет» [Экхарт, 2011, с. 46]. Реутин приводит такое образное определение катафатического метода богопознания у Экхарта: «наполняя собой предметную живопись, положительная богословская мысль живописует Бога предметами» [Экхарт, 2011, с. 47]. Это наводит на размышления о сопоставлении катафатического богословия с супрематизмом Малевича. Т. Левина, сравнивая русский авангард с иконописью, исследует вопрос катафатичности и апофатичности творчества Малевича. Она приходит к выводу, что творчество Малевича катафатично, так как близко к теологии Восточной церкви, в частности к исихазму Григория Паламы [Левина, 2011]. Несмотря на то, что у Малевича имеется много апофатичных отрицаний: Бог как ничто, беспредметность, он утверждает способы выражения Бога через абстрактное. Действительно, Малевич в своих картинах воспроизводит цветом те имена, на которые ссылается Экхарт для того, чтобы указать на Бога, например, белый как символ Божественного света. Так например, Ю. Шабанова отмечает значение символики света в богословии Экхарта: «в своей метафизике Божественности Мастер конкретизирует характеристику динамической устойчивости света, представляя его источником познания, обуславливающего консубстанциональность Бога и сотворенного мира. В этой связи эксплицируется близость метафоры света Экхарта к греко-византийской традиции» [Шабанова, 2005]. Но есть один момент, который разделяет катафатичность иконописи и абстрактный супрематизм Малевича. В иконописи ключевыми фигурами всегда являются Христос, дева Мария или святые. Малевич в своем супрематическом цикле картин пытается максимально отдалиться от какой-либо фигуративности, так как его целью

является изображение беспредметности. Сам Малевич понимал эту большую разницу между его картинами и иконами: «нет ни одной иконы, где бы изображен был бы нуль. Сущность Бога – нуль благ, и в этом в то же время и благо. Нуль как кольцо преобразования всего предметного в беспредметное» [Малевич, т. 3, 2000, с. 84]. Для иконописцев важно было изображение вочеловечевовшегося Бога, показать близость Бога и материи. Для Малевича в искусстве первостепенным был выход к ничто, максимальное отдаление от материальности и предметности. Однако сам Малевич понимал ограниченность этой апофатичности в искусстве и указывал на нее в своих сочинениях и в картинах. Поэтому письмо для Малевича было преодолением этой ограниченности, в нем он в полной мере мог использовать свой апофатический метод отрицания: «кистью нельзя достать то, что можно пером. Она растрепана и не может достать в извилинах мозга, перо острее» [Малевич, т. 1, 1995, с. 188].

Апофатический метод. Экхарт, как и Малевич, видит в катафатическом методе ограниченность, поэтому он вынужден прибегнуть к апофатическому. Экхарт один за другим начинает отрицать те характеристики, которые он давал Богу: «ну а если Он не является ни Благом, ни бытием, ни Истиной, ни Единым, то чем же тогда является Он? Он есть сплошное Ничто. Он не сеть ни это, ни то. Если же ты еще помышляешь о чем-то, что этим-де является Он, то этим Он не является» [Экхарт, 2011, с. 65]. Называя Бога неблагим, мы приходим не к тому, что он зол, а к тому, что это понятие непригодно для Его описания. Негативное богословие указывает на нечто существующее, но никак не называет его: «Бог не есть ни существо, ни разум и не познает Он ни “того”, ни “другого”! Поэтому свободен Он от всех вещей, и поэтому Он – все вещи. Тот же, кто хочет быть нищ духом, должен стать нищ всяким знанием, как тот, кто ровно ничего не знает и не представляет себе ни о Боге, ни о творениях, ни о самом себе» [Экхарт, 2016, с. 154]. Катафатический метод ограничивает Бога, уподобляя его тварным именам. «Сказав, что Бог – небытие, а над бытием, я тем самым не отказал Ему в бытии, а возвысил его в Нем» [Экхарт, 2011, с. 61].

Именно этот метод использует Малевич в своем описании учения супрематизма. Шатских указывает на этот момент перехода Малевича от размышлений о беспредметности к отрицанию любых описаний его «В трактате снова и снова выстраиваются ряды негативных определений, отсекающие любую попытку закрепить энергичную беспредметность Ничто» [Шатских, 2000]. И далее: «По сочетанию апофатичности и антиномичности с твердым впечатлением реальности и достоверности опыта – это неоспоримо классический текст мистического дискурса» [Шатских, 2000].

Для Экхарта апофатический метод также является мистическим опытом: «Бог, это существо, которое можно познать лучше всего через “ничто”. – Как так через “ничто”? Отказываясь от всяких средств, и не только отказываясь от мира и приобретая добродетель, но добродетель должен я оставить, если хочу познать непосредственно Бога; не то, чтобы я должен был отказаться от добродетели, нет, но добродетель должна, по существу, обитать во мне, а я должен стать выше добродетели. Когда, таким образом, человеческая мысль не касается больше никакой вещи, она впервые касается Бога» [Экхарт, 2016, с. 46], – так Экхарт описывает апофатический путь постижения Бога. Стоит заметить, что в этом месте Экхарт описывает апофатический путь не просто познания Бога, но единения с ним. Это не отвлеченный схатологический путь объяснения того, как мы могли бы понимать Бога, если бы могли это сделать, а практические рекомендации того, как достичь такого состояния, чтобы понимать «ничто» Бога. Для этого нужно отречься не только от воли, но и от мира, от преобладательства и даже от добродетели. У Экхарта была та мысль, что добродетель без единения с Богом – это неподлинная добродетель. Истинная добродетель, по Экхарту, заключается в том, чтобы не возводить ее в самоценность, но испытывать ее как само собой разумеющееся, не требующее приложения усилий и утилитарных целей, само собой исходящее из души человека. Это и есть то самое отсутствие действий, о котором говорил Экхарт. Малевич также продвигает свои размышления о ничто через апофатизм, то есть отрицание имен и вещей: «в действительности “ничто” не есть

пустошь, как только то действие, во что проникнуть не может человеческое “что”, что действует, не получая ответа. Сознание его (человека) не может взаимодействовать с неизвестным, тогда он прибегает к условным именам и под именем понимает то или иное состояние. Маска остается не снята, и подлинное остается скрытым в “ничто”» [Малевич, т. 3, 2000, с. 156]. По сути, здесь Малевич воспроизводит смысл апофатического богословия Экхарта: когда мы называем Бога, то есть неизвестное и скрытое, через имена мы приходим к непониманию этого неизвестного и таким образом еще больше его скрываем, тогда как подлинная сущность Бога есть ничто иное как «ничто».

Таким образом, можно резюмировать, что Малевич в своем теоретическом творчестве пользуется апофатическим путем постижения Бога, так же как Экхарт. В своей живописной супрематической практике Малевич старается воплотить то, что он описывал в теории, но, тем не менее, остается в катафатичности. О том, что Малевич в своей живописи стремился воплотить апофатический путь богословия пишет А. Курбановский. Он указывает на параллель между творчеством Малевича и апофатизмом Дионисия Ареопагита, а также на наличие мистических символов (или знаков) в картинах Малевича, которые, по мнению Курбановского, близки к апофатическому богословию [Kurbanovsky, 2007, p. 83]. Однако Малевич в своих картинах остается все еще в катафатике, так как использует знаки, что позволяет Бычкову с полным основанием сравнивать их с иконами, называя «безликими иконами» [Бычков, 1998].

Черный квадрат и Экхарт

Малевич пишет в письме к Гершензону про черный квадрат: «Мне пришло в голову, что если человечество нарисовало образ Божества по своему образу, то, может быть, Квадрат черный есть образ Бога как существа его совершенства в новом пути сегодняшнего начала» [Малевич, т. 3, 2000, с. 339]. То есть, квадрат потому можно уподобить образу Бога, что он ближе всего из тварного к бесформенности и совершенству.

В другом письме к Гершензону Малевич пишет: «тьма и свет с точки зрения беспредметности одна сущность в двух различиях, и только... тьма, скорее, покой, и горе тому, кто беспокоит светом тьму, ибо свет творит те представления, на которые человек идет со штыком, избавляя самого себя. Во тьме мир, я понимаю тьму, в которой нет ничего, ни воли, ни представления» [Малевич, т. 5, 2004, с. 352].

Из двух этих посылок Малевича о том, что черный квадрат – образ Бога и черный (тьма) – цвет как мира и покоя, можно вывести то, что черный квадрат Малевича – это мир как беспредметность, это образ Бога в мире. Черный отличается от других цветов тем, что он есть соединение всех цветов. Малевич неоднократно писал о мире как единстве вещей, о мире как едином и о Боге как едином, что можно сравнить с высказыванием Экхарта о том, что «Все вещи – Бог». Таким образом, можно видеть параллель между черным квадратом Малевича и мистицизмом Экхарта.

Связь черного квадрата и «ничто» отмечает историк Е. Сидорина в своей книге про авангардное искусство: «Малевичу «Черный квадрат» предстал как единый знак беспредметности и живописи, «как таковой», и Мира в его, так сказать, последней сущности – Ничто» [Сидорина, 1995, с. 185]. И далее она пишет о мистическом значении черного квадрата: «В «Черном квадрате» он выразил – и об этом не раз писал – «ощущение пустыни» небытия (бесконечности, вечности)... И в «Черном квадрате» ощущение «пустыни небытия» не остается одиноким, единственным. Выраженность гармонии, совершенства несет нам, по неизбывному свойству нашего восприятия, весть о гармонии высшей» [Сидорина, 1995, с. 189]. Она также указывает на это катафатически-апофатическое соотношение предметного и беспредметного в картинах Малевича: «Он вернулся, соответственно, не к тому, что именуют предметной живописью, не к «предметности» живописи, а к вечному взаимодействию, к взаимообращению предметного и беспредметного, конкретного и отвлеченного (абстрактного), частного и всеобщего, временного и вечного, что и нечто, все и ничто» [Сидорина, 1995, с. 190]. Черный квадрат выступает как образ взаимодействия мира и Бога, духа и материи, что позволяет нам утверждать причастность черного квадрата к мистицизму Экхарта и вообще к христианству и к Евангелию.

От черного квадрата, черного креста, черного круга и красного квадрата Малевич пришел к белому квадрату. «Белый квадрат... является еще толчком к обоснованию миростроения как «чистого действия», – пишет Малевич, «в белом квадрате цвет исчезает» [Малевич, т. 1, 1995, с. 188]. Для Малевича это был новый шаг к изображению апофатизма в супрематической живописи. Отрицательным путем для него здесь выступало полное отрицание цвета и изображение «ничто». В манифесте «Супрематическое зеркало» Малевич приводит свои 8 заповедей «ничто», суть их сводится к тому, что все равно нулю – это пик апофатизма Малевича, так же как и его белый квадрат. Сравнивая в этом смысле черный и белый квадраты, можно сказать, что белый квадрат это отрицание черного, и Малевич здесь остается верным своим апофатическим принципам. Малевич отрицает своим белым квадратом «тварность» черного и приходит в нуль, в беспредметность в искусстве, таким образом нигилизируя само искусство.

Заключение

Мы выяснили, что между супрематизмом Малевича и мистицизмом Экхарта существуют явные параллели. Это, прежде всего, понимание Бога через апофатический метод богословия. То есть опыт трансцендентного у обоих приводит их к пониманию того, что Бог это «ничто», покой, молчание, бездействие, а также отсутствие воли, свободы, смысла и разума. Во-вторых, Экхарта и Малевича объединяет одинаковое понимание мира как Божественного, что связано у них с тем, что они признают присутствие Бога в мире вместе с тем, что Он не в нем, то есть Его имманентность и трансцендентность миру.

Несмотря на эти сходства между Малевичем и Экхартом, существуют и некоторые отличия между ними. Прежде всего, это то, что Малевич переносит все вышеперечисленные положения, которые объединяют его с мистицизмом Экхарта, на свое искусство супрематизма, тогда как для Экхарта это, конечно же, только путь достижения единства с Богом исключительно в рамках христианского мистического опыта. Малевич переносит свои мистические мысли, которые его так сближают с Экхартом, на свое искусство, что позволяет нам говорить о некоем мистическом искусстве Малевича, которое можно описать как изображение мистицизма Экхарта (наверное, только в черном и белом квадратах).

Что касается катафатического метода у обоих – Малевич использует его исключительно в своей живописи, тогда как для Экхарта это один из путей познания Бога через тварное.

Хотя для Экхарта апофатизм был не просто богословско-схатологическим методом, но и способом мистического слияния с Богом, но для Малевича апофатизм имел всеохватывающий характер, и Малевич приходит к пониманию не только Бога как «ничто», но и материи и искусства как «ничто». Малевич понимает мир как целостность через ничто, поэтому онтологическая проблема разрешается у него через отрицание мира. Этот момент отрицания мира и материи больше сближает Малевича с неоплатониками, чем с Экхартом, который этот неоплатонизм христиански преобразовал в своем мистицизме. Экхарт понимает материю не как то, от чего нужно избавиться, а как то, что нужно одухотворить и таким образом привести в некоторое единство с духом. Малевич тоже писал о необходимости такого единства, когда размышлял о единстве искусства, фабрики и церкви, которые в своем единстве стремятся к Богу как беспредметному началу, но у Малевича соединение с Богом означает избавление от материи.

Также мы видим, что у Малевича размышления о Боге и размышления об искусстве находятся в единстве, и он переходит от одного к другому на протяжении своих сочинений. Это позволяет нам говорить о художественном творчестве Малевича как религиозном творчестве, и тот факт, что его мысли в некоторых местах сходятся с мыслями мистика Экхарта подтверждает это.

Этот факт дает нам возможность опровергнуть те теории, в рамках которых творчество Малевича рассматривается в контексте восточных религиозных традиций, таких как буддизм, даосизм и т.д. В этих традициях нет Бога как такового, тогда как в своих сочинениях, как мы показали, Малевич размышляет о Боге в рамках монотеистической традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бычков В.В.* Икона и русский авангард начала XX века // КорневиЩе. Книга неклассической эстетики. – Москва: ИФ РАН, 1998. – С.58-75.
2. *Ге Е.* Петр Успенский и Казимир Малевич: параллельные пути познания мира. Доклад прозвучал на XXII Международных Шагаловских чтениях в Витебске 10 июня 2012 г (<http://chagal-vitebsk.com/?q=node/322>)
3. *Ичин К.* Супрематические размышления Малевича о предметном мире // Вопросы философии. 2011. № 10. – С.48-56.
4. *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Богословские труды. Москва. 2003. Вып. 38. – С.147-236; 2004. Вып. 39. – С.79-98; 2005. Вып. 40. – С.68-94; 2007. Вып. 41. – С.85-132; 2012. Вып. 43-44. – С.203-292; 2013. Вып. 45. – С.67-218.
5. *Левина Т.* Абстракция и икона: метафизический реализм в русском искусстве // Артикульт. 2011. 1(1). С.141-187.
6. *Левина Т.* Онтологический аргумент Малевича: Бог как совершенство, или вечный покой // Артикульт. 2015. 19(3). С. 18-28.
7. *Малевич К.* Бог не скинут. Искусство. Фабрика. Церковь // *Малевич К.С.* Собр соч. в 5 тт. Т.1. – Гилея: Москва, 1995. – С.236-265.
8. *Малевич К.* Записи и заметки // *Малевич К.С.* Собр, соч, в 5 тт. Т.5. – Москва: Гилея, 2004. – 382-416.
9. *Малевич К.* От кубизма и футуризма к супрематизму. – Санкт-Петербург: Лениздат, 2014.
10. *Малевич К.* 1/47. Супрематизм. Мир как беспредметность // *Малевич К.С.* Собр, соч, в 5 тт. Т.4. – Москва: Гилея, 2003. – С.156-198.
11. *Малевич К.* Супрематизм. Мир как беспредметность, или вечный покой // *Малевич К.С.* Собр, соч, в 5 тт. Т.3 – Москва: Гилея, 2000. – С.68-324.
12. *Малевич К.* Супрематизм. 34 рисунка // *Малевич К.С.* Собр соч. в 5 тт. Т.1. – Москва: Гилея, 1995. – С.185-207.
13. *Малевич К.* Супрематическое зеркало. – Санкт-Петербург: Лениздат, 2014.
14. *Малевич К.* Философия калейдоскопа // *Малевич К.С.* Собр, соч, в 5 тт. Т.4. – Москва: Гилея, 2003. – С.48-67.
15. *Малевич о себе.* Современники о Малевиче в 2 тт. – Москва: РА, 2004.
16. *Нечунаев В.* Категория ничто и смысл негативности в апофатике Майстера Экхарта: автореферат дис. канд. филос. наук: 09.00.03 / Нечунаев Виктор Васильевич – Новосибирск, 2005.
17. *Письма Малевича к Гершензону* // *Малевич К.С.* Собр, соч, в 5 тт. Т. 3. – Москва: Гилея, 2000.
18. *Реутин М.* Мистическое богословие Майстера Экхарта. – Москва: РГГУ, 2011.
19. *Реутин М.* Христианский неоплатонизм 14 века. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. – Москва: РГГУ, 2011.
20. *Сарабьянов Д.* Россия и Запад: историко-художественные связи XVIII-нач. XX в. – Москва: Искусство XXI век, 2001.
21. *Сидорина Е.* Конструктивизм без берегов. – Москва: Прогресс-традиция, 1995.
22. *Смолянская Н.* Малевич: радикальный романтизм // Труды «Русской антропологической школы». 2007. Выпуск 4/1. С.388-409.
23. *Хорьков М.* Понятие geist в философии М. Экхарта // Verbum № 1. 2015. С.112-120.
24. *Шабанова Ю.* Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта в контексте развития европейской философии. – Днепр: НГУ, 2005.
25. *Шатских А.* Малевич после живописи // *Малевич К.С.* Собр, соч, в 5 тт. Т.3. – Москва: Гилея, 2000.
26. *Шилов Е.* Немецкая средневековая мистика: Майстер Экхарт // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. № 18. 2007. С.80-90.
27. *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. – Москва: Пальмира, 2016.
28. *Экхарт М.* Толкование на книгу Исход // Реутин М. Мистическое богословие Майстера Экхарта. – Москва: РГГУ, 2011.
29. *Kurbanovsky A.* Malevich's mystic signs: from iconoclasm to new theology // Sacred Stories : Religion and Spirituality in Modern Russia / Edited by Mark D. Steinberg and Heather J. Coleman. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
30. *Mudrak M.* Kazimir Malevich and the Liturgical Tradition of Eastern Christianity // The Byzantine as Method in Modernity, 2015.
31. *Nakov A.* Malevich: painting the absolute // Surrey ; Burlington : Lund Humphries, 2010.
32. *Robinson E.* Ciphers of Transcendence. Eckhart Review, 12:1. Manchester College, Oxford. p. 39-52, 2003.

REFERENCES

1. Bychkov V. *Icona i russkij avangard nachala 20 veka* [Icon and early Russian avant-garde. 20th century] in *KorneviShhe. Kniga neklassicheskoy jestetiki*. Moscow, IF RAN, 1998. Pp.58-75.
2. Eckhart M. *Dyckhovnie propovedi i rassysshdeniya* [Spiritual preaching and reasoning]. Moscow: Palmyra, 2016.
3. Eckhart M. *Tolkovaniya na knigy Iskhod* [Interpretation on the book Exodus] in Reutin M. *The mystical theology of Meister Eckhart*. Moscow, RGGU, 2011.
4. Ge E. *Petr Uspensky and Kazimir Malevich: parallel ways of knowing the world*. The report delivered at the 22nd International Chagall Readings in Vitebsk on June 10, 2012 E-source (<http://chagal-vitebsk.com/?q=node/322>).
5. Ichin K. *Suprematicheskie razmishleniya Malevicha o predmetnom mire* [Suprematic reflections of Malevich about the objective world] in *Voprosy Filosofii* [Problems of Philosophy], 2011, №10, Pp.48-56.
6. Khorkov M. *Ponjatie geist v filosofii M. Jekharta* [The concept of geist in the philosophy of M. Eckhart]. in *Verbum* (Saint-Petersburg) No. 1. P. 112-120, 2015.
7. Kurbanovsky A. Malevich's mystic signs: from iconoclasm to new theology in *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia*, ed. Mark D. Steinberg and Heather J. Coleman. Bloomington Indiana University Press, 2007.
8. *Letters from Malevich to Gershenzon* in Malevich K.S. *Sobranie sochinenij, in 5 vols.* [Works] Vol.3. Moscow, Gilea, 2000.
9. Levina T. *Abstractsia i icona: metafizicheskij realism v russkom isskusstve* [Abstraction and icon: metaphysical realism in Russian art] in *Artikult*, 2011, 1(1), pp. 141-187.
10. Levina T. *Ontologicheskij argument Malevicha: Bog kak sovershenstvo ili vechij pokoj* [Malevich's ontological argument: God as perfection, or eternal rest] in *Artikult*, 2015, 19(3), pp.18-28.
11. Lossky V. *Negativnaya teologiya i poznanie Boga y Meistera Eckharta* [Negative theology and knowledge of God at Meister Eckhart] in *Bogoslovskie trudy* [Theological works]. Moscow. 2003. Vol. 38. Pp.147-236; 2004. Vol. 39. Pp.79-98; 2005. Vol. 40. Pp.68-94; 2007. Vol. 41. Pp.85-132; 2012. Vol. 43-44. Pp.203-292; 2013. Vol. 45. Pp.67-218.
12. Malevich K. *1/47. Suprematizm. Mir kak bespredmetnost'* [1/47. Suprematism. The world as pointlessness]. in Malevich K.S. *Sobranie sochinenij, in 5 vols.* [Works] Vol.4. Moscow, Gilea, 2003.
13. Malevich K. *Bog ne skinyt. Iskysstvo. Fabrica. Tsercov* [God will not fold. Art. Factory. Church]. Moscow, 1995.
14. Malevich K. *Filosofija Kalejdoskopa* [Philosophy of the Kaleidoscope] in Malevich K.S. *Sobranie sochinenij, in 5 vols.* [Works] Vol.4. Moscow, Gilea, 2003.
15. Malevich K. *Mir kak bespredmetnost ili vechnij pokoj* [The world as an objectlessness, or eternal rest] in Malevich K.S. *Sobranie sochinenij, in 5 vols.* Vol.3 Moscow: Gilea, 2000.
16. Malevich K. *Ot kubizma i futurizma k suprematizmu* [From Cubism and Futurism to Suprematism]. Saint-Petersburg, Lenizdat, 2014.
17. Malevich K. *Suprematicheskoe zerkalo* [Suprematist Mirror]. Saint-Petersburg, Lenizdat, 2014.
18. Malevich K. *Suprematism. 34 figury* [Suprematism. 34 figures] Saint-Petersburg, Lenizdat Publ., 2014.
19. Malevich K. *Zapisi i zametki* [Records and notes]. in Malevich K.S. *Sobranie sochinenij, in 5 vols.* [Works] Vol.5. Moscow, Gilea, 2003.
20. *Malevich o sebe. Sovremenniki o Maleviche v 2 t.* [Malevich about himself. Contemporaries about Malevich in 2 vols]. Moscow, RA, 2004.
21. Mudrak M. Kazimir Malevich and the Liturgical Tradition of Eastern Christianity. In *The Byzantine as Method in Modernity*, 2015.
22. Nakov A. *Malevich: painting the absolute*. Surrey, Burlington, Lund Humphries, 2010.
23. Nechunayev V. *Kategorija nichto i smysl negativnosti v apofatike Majstera Jekharta: avtoreferat dis. kand. filos. nauk: 09.00.03* [The category is nothing and the meaning of negativity in the apophatic of Meister Eckhart: the author's abstract of the PhD thesis Cand. Philos. Sciences: 09.00.03]. Novosibirsk, 2005.
24. Reutin M. *Hristianskij neoplatonizm 14 veka. Opyt sravnitel'nogo izucheniya bogoslovskih doktrin Ioanna Jekharta i Grigorija Palamy. Parizhskie disputacii Ioanna Jekharta* [Christian Neoplatonism of the 14th century. The experience of comparative study of the theological doctrines of John Eckhart and Gregory Palamas. The Parisian Diplomas of John Eckhart] Moscow, RGGU, 2011.
25. Reutin M. *Misticheskoe bogoslovie Majstera Jekharta* [The mystical theology of Meister Eckhart]. Moscow, RGGU, 2011.
26. Robinson E. Ciphers of Transcendence. In *Eckhart Review*, 12:1. Manchester College, Oxford. Pp. 39-52, 2003.
27. Sarabyanov D. *Rossija i Zapad: istoriko-hudozhestvennye svjazi XVIII-nach.XX v.* [Russia and the West: historical and artistic ties of the 18th-early 19th century]. Moscow, Art of the XXI Century, 2001.

28. Shabanova Yu. *Transpersonal'naja metafizika Mastera Jekharta V kontekste razvitija evropejskoj filosofii* [Transpersonal metaphysics of Master Eckhart In the context of the development of European philosophy]. Dnipro, NSU, 2005.
29. Shatskikh A. *Malevich posle zshivopisi* [Malevich after painting] in Malevich K.S. *Sobranie sochinenij, in 5 vols.* [Works] Vol.3. Moscow, Gilea, 2000.
30. Shilov E. *German medieval mysticism: Meister Eckhart* [Nemeckaja srednevekovaja mistika: Majster Jekhart] in *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* [Herald of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series 1: Theology. Philosophy. Religious studies]. № 18. P. 80-90, 2007.
31. Sidorina E. *Constryctivism bez beregov* [Constructivism unbounded]. Moscow, Progress-Tradition, 1995.
32. Smolyanskaya N. *Malevich: radikal'nyj romantizm* [Malevich: radical romanticism] in *Trudy "Russkoj antropologičeskoj shkoly"* [The works of the "Russian anthropological school"]. 2007. Vol. 4/1, pp.388-409.